





YALE UNIVERSITY
LIBRARY

From the Library of
ERNST CASSIRER



THE UNIVERSITY

OF CALIFORNIA

LIBRARY

BERKELEY, CALIF.

KANT-STUDIEN

PHILOSOPHISCHE ZEITSCHRIFT

BEGRÜNDET VON HANS VAHINGER

UNTER MITWIRKUNG VON

E. ADICKES, E. CASSIRER, R. EUCKEN,

N. KEMP-SMITH, A. RIEHL †, FRANK THILLY



29. BAND

MIT UNTERSTÜTZUNG DER
KANT-GESELLSCHAFT

HERAUSGEGEBEN VON

Prof. Dr. PAUL MENZER u. Prof. Dr. ARTHUR LIEBERT

BERLIN, PAN-VERLAG ROLF HEISE

1924

Alle Rechte vorbehalten

INHALT.

Sonderbeilage:

	Seite
Max Frischeisen-Köhler †. Von Rudolf Lehmann. Bildnis von Max Frischeisen-Köhler	V
Trauerfeier und Traueransprachen bei der Einäscherung von Max Frischeisen-Köhler. Von Arthur Liebert	XV

Abhandlungen:

Kants Persönlichkeit. Von Paul Menzer	1
Das Vermächtnis der Kantischen Lehre vom Raum und von der Zeit. Von Heinrich Scholz	21 —
Kant als Naturwissenschaftler. Von Erich Adickes	70 —
Kant und die Psychologie. Von Max Dessoir	98
Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealis- mus. Von Heinz Heimsoeth	121
Diesseits von Idealismus und Realismus. Von Nicolai Hart- mann	160
Kant und die Religion. Von Horst Stephan	207
Kant und die reine Rechtslehre. Von Felix Kaufmann	233
Das Eherecht Immanuel Kants. Von C. August Emge	243
Kant und die deutsche Kultur. Von Eugen Kühnemann ...	280
Der erste Kampf um Kant in Holland. Von H. Y. Groene- wegen	304
Emanuel Bardous Kantbüste vom Jahre 1798. Von Theodor Demmler	316
Zwei Abbildungen der Kantbüste von Bardou	
Ernst Troeltsch †. Versuch einer geistesgeschichtlichen Würdigung. Von Paul Tillich	351
Ernst Troeltsch: Der Historismus und seine Überwindung. Von Arthur Liebert	359
Kant und das Ganze. Von Hans Driesch	365
Die Religion der Vernunft. Von Karl Bornhausen	377
Das Gesetz des moralischen Kontrastes zwischen Gefühl und Vor- stellung. Von Herman Harris Aall	386

	Seite
Die Existentialtheorie der Wahrheit und der Psychologismus der Geltungslogik. Von Paul F. Linke.....	395
Die Bewegungslehre bei Newton, Leibniz und Huyghens. Von Hans Reichenbach	416
Der Sinn der reinen Mathematik und ihrer Anwendung. Von Gustav Doetsch.....	439
Paradoxien der Zeit. Von Eugen Böckli	460
Die neueste tschechoslowakische Philosophie. Von Ferd. Pe-likán	472
Emil Lask: Gesammelte Schriften. Von Jonas Cohn.....	482
Die 2. Auflage des Kantischen Briefwechsels. Von E. v. Aster	489
Neue Kantbriefe. Von Paul Menzer	496

Besprechungen:

I. Geschichte der Philosophie.

Überwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie, Dritter und Vierter Teil. Von Arthur Liebert	501
Vom Altertum zur Gegenwart. Von Konrad Eilers	505
Leisegang, Hans, Die Gnosis. Von J. Geffcken	506
Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Von A. Goedeckemeyer	507
Ritter, G., Studien zur Spätscholastik. Via antiqua und via moderna auf den deutschen Universitäten des XV. Jahrhunderts. Von A. Goedeckemeyer	507
Petersen, P., Geschichte der Aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland. Von Georg Lasson	508
Moog, Willy, Die deutsche Philosophie des 20. Jahrhunderts. Von Aloys Müller	509
Große Denker, herausgegeben von E. v. Aster. Von Arthur Liebert....	510
Bauch, Bruno, Jena und die Philosophie des deutschen Idealismus. Von Sveistrup	510

II. Einzelne Philosophen.

Seneca, Philosoph. Schriften I. und II. Übersetzt von Otto Apelt. Von A. Goedeckemeyer	511
Heinemann, Fritz, Plotin. Von Bruno Jordan	512
König, Walter, Zurück zu Thomas v. Aquin! Von Arthur Liebert	513
Moser, Hans, Thomas Hobbes. Von Sveistrup	514
Johnston, G. A., The Development of Berkeley's Philosophy. Von Rudolf Metz	514
Alexander, Bernh., Leibniz. Von Desider Rózsa	516
Ehrlich, Walter, Kant und Husserl. Von Egon v. Petersdorff	517
Fichte, J. G., Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten. Herausgegeben von Fritz Medicus. Von Siegfried Berger	518

	Seite
Fichte, J. G. , Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution. Herausgegeben von Reinh. Strecker. Von Siegfried Berger.....	519
Leese, Kurt , Die Geschichtsphilosophie Hegels. Von Georg Lasson.....	519
Schopenhauer, Arthur , Sämtliche Werke, herausgegeben von Paul Deussen. Bd. VI. Von Heinrich Hasse	520
Müller, Josef , Jean Paul und seine Bedeutung für die Gegenwart. Von Margarete Calinich.....	522
Reinhardt, Karl , Poseidonios. Von Fritz Heinemann	523
Wilson, David Alec , Carlyle till Mariage 1795—1826. Von Paul Hensel...	525
Salin, E. , Platon und die griechische Utopie. Von Fritz Heinemann..	526
Hesnard, O. , Fr. Th. Vischer. Von Hermann Glockner	528
Kurtschinsky, M. , Der Apostel des Egoismus. Max Stirner und seine Philosophie der Anarchie. Von Sveistrup.....	530
Havenstein, Martin , Nietzsche als Erzieher. Von Wilh. Birkemeier	532
Heussner, Alfred , Einführung in Wilhelm Wundts Philosophie und Psychologie. Von Georg Frebold	532
Heussner, Alfred , Einführung in Rudolf Euckens Lebens- und Weltanschauung. Von Georg Frebold.....	532
Nef, Willi , Die Philosophie Wilhelm Wundts. Von M. Sztern	533

III. Metaphysik.

Eucken, Rudolf , Mensch und Welt. Eine Philosophie des Lebens. Von Arthur Liebert	534
Plaut, Paul , Geistige Wiedergeburt als Grundlage zum Wiederaufbau der Welt. Von Arthur Liebert	535
Vierkandt, Alfred , Der Dualismus im modernen Weltbild. Von Arthur Liebert	536
Wintzer, Wilhelm , Der Sinn und Zweck des Lebens. Von Arthur Liebert	537
Han, S. F. , The Problem of Mind and Body. Von Margarete Calinich	538
Eucken, Rudolf , Prolegomena und Epilog. Von A. Goedeckemeyer...	539
Rauschenberger, Walter , Über Identität und Kausalität. Von Alma v. Hartmann	539
Barth, Heinrich , Die Seele in der Philosophie Platos. Derselbe. Das Problem des Ursprunges in der Platonischen Philosophie. Von Fritz Heinemann	540
Herbertz, Richard , Das Philosophische Urerlebnis. Von Fritz Heinemann	541
Buber, Martin , Ich und Du. Von Otto Hofmann	543
Schneider, Hermann , Metaphysik als exakte Wissenschaft. Von Fr. Kreis	544
Heimsoeth, Heinz , Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik. Von Dietrich Mahnke	546
Wundt, Wilhelm , Kleine Schriften. Dritter Band. Von Hans Lindau..	549
Kerler, Heinrich Dietrich , Die auferstandene Metaphysik. Von Hans Lindau	549
Geissler, Fr. J. Kurt , Das System der Seinsgebiete, Von Willy Moog.....	550
Grisebach, Eberhard , Wahrheit und Wirklichkeiten. Von Willy Moog...	550
Müller-Walbaum, Wilhelm , Die Welt als Schuld und Gleichnis. Von Gert v. Natzmer	552

	Seite
Engelhardt, Viktor, Weltanschauung und Technik. Von Julius Schultz..	553
Joël, Karl, Die philosophische Krisis der Gegenwart. Von Julius Schultz	554
Menzer, Paul, Persönlichkeit und Philosophie. Von Kurt Sternberg...	555
Weinhandl, Ferdinand, Die Methode der Gestaltanalyse. Von Sveistrup..	556
Weinhandl, Ferdinand, Über Urteilsrichtigkeit und Urteilswahrheit. Von Sveistrup	556
Schultz, Julius, Die Grundfiktionen der Biologie. Von Sveistrup.....	558
Goedewaagen, T., Die logische Rechtfertigung der Sittlichkeit bei Fichte, Schelling und Hegel. Von Johannes Schöler	560
Ehrlich, Walter, Metaphysik im erkenntniskritischen Grundriß. Von Egon v. Petersdorff	562

IV. Geschichtsphilosophie.

Haering, Theodor L., Die Struktur der Weltgeschichte. Von Kurt Sternberg	563
Haering, Theodor L., Die Materialisierung des Geistes. Von Alfred Vierkandt.....	567
Probenius, Leo, Paideuma. Umriss einer Kultur- und Seelenlehre. Von Alfred Vierkandt	569
Lessing, Theodor, Untergang der Erde am Geist. Von Alfred Vierkandt	570
Sternberg, Kurt, Idealismus und Kultur. Von M. Sztern	570

V. Ästhetik.

Moos, Paul, Die deutsche Ästhetik der Gegenwart mit besonderer Berücksichtigung der Musikästhetik. I. Bd. Von Emil Utitz	575
--	-----

VI. Pädagogik.

Schmidkunz, Hans, Logik und Pädagogik. Von Wilh. Birkemeier.....	576
Haeberlin, Paul, Das Ziel der Erziehung. Derselbe, Wege und Irrwege der Erziehung. Von Konrad Eilers	576
Hoesch, Oskar, Die Fortbildungsfrage im höheren Lehramt. Von Konrad Eilers	578

Selbstanzeigen:

Apel, Max, Einführung in die kritische Philosophie.....	579
Goedewaagen, T., De logische rechtvaardiging der zedelijkheid bij Fichte, Schelling en Hegel	579
Glockner, Hermann, Der Begriff in Hegels Philosophie. — Die ethisch-politische Persönlichkeit des Philosophen. — Das philosophische Problem in Goethes Farbenlehre	580
Heyde, Joh. Erich, Grundwissenschaftliche Philosophie	581
Lomber, Wilhelm, Die Grabstätte Immanuel Kants. — Immanuel Kants letzte Lebensjahre und Tod	582
Schilling, Georg, Kants Lebenswerk als Gabe und Aufgabe.....	582

Mitteilungen:

Seite

1. Gedächtnisaufsätze und Nachrufe.

Karl Güttler †. Von Arthur Liebert.....	321
Fritz Mauthner †. Von Walter Eisen	321
Wilhelm Jerusalem †. Von R. Reininger	324
Zu Kuno Fischers 100. Geburtstag. Von Paul Hensel	583
Richard Koeber †. Ein deutscher Philosoph in Japan. Von Christian Herrmann	585
Clemens Baeumker †	586

2. Kongresse.

Tagung für angewandte Psychologie in Würzburg. Von Karl Marbe ..	325
1. Polnischer Philosophenkongreß	325
Sechster Internationaler Philosophischer Kongreß	583
Zum zweiten Kongreß für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft	589
Bericht über den V. Internationalen Philosophischen Kongreß in Neapel. Von M. Sztern	591

3. Neue Zeitschriften und Neuausgaben.

Pestalozzi-Gesamtausgaben	327
Eine ungarische philosophische Zeitschrift. Von Josef Somogyi	328
Umgestaltung der Deutschen Literaturzeitung. Von Arthur Liebert .	328

4. Wissenschaftliche Notizen und Hinweise.

Die Bibliothek Warburg und ihre Veröffentlichungen. Von Christian Herrmann	586
Eislers „Wörterbuch der philosophischen Begriffe“	614

5. Preisaufgaben.

Drittes Preisausschreiben der Johannes-Rehmke-Gesellschaft	590
--	-----

Kant-Gesellschaft:

Bericht über einige Ortsgruppen:

Ortsgruppe Aachen	330
Ortsgruppe Berlin: 11. Bericht	330
Ortsgruppe Berlin: 12. Bericht	640
Ortsgruppe Dortmund	331
Ortsgruppe Halle	332
Ortsgruppe Hannover	332
Ortsgruppe Königsberg i. Pr.	335
Ortsgruppe Magdeburg	335
Ortsgruppe Minden i. W.	336
Ortsgruppe Plauen	337
Ortsgruppe Rostock	338
Ortsgruppe Stuttgart	339
Ortsgruppe Basel	614
Ortsgruppe Düsseldorf	614
Thüringische Landesgruppe Erfurt	616

	Seite
Ortsgruppe Elberfeld-Barmen	616
Ortsgruppe Hagen i. W.	617
Landesgruppe Holland	617
Ortsgruppe Karlsruhe	619
Ortsgruppe Kiel	620
Ortsgruppe Leipzig	621
Ortsgruppe Magdeburg	623
Ortsgruppe Rostock	623
Landesgruppe Westdeutsches Industriegebiet	624
Ortsgruppen der Kantgesellschaft: Gesamtübersicht	627
Das Studentenheim Connewitz der Universität Leipzig	340
An die Mitglieder der Kantgesellschaft (Neujahrsmitteilung 1924)	341
Neuntes Preisausschreiben der Kant-Gesellschaft Dr. Ludwig Jaffé-Preis- aufgabe	629
Zum 10. Preisausschreiben der Kant-Gesellschaft	634
Bericht über die General-Versammlung der Kant-Gesellschaft am 20. April 1924 in Königsberg i. Pr.	634
Kant-Gesellschaft 20. Jahresbericht 1923	639
Neuangemeldete Mitglieder für 1923. Ergänzungsliste II.	346
Neuangemeldete Mitglieder für 1924. Ergänzungsliste I	640

B
2750
K27

KANT-STUDIEN

PHILOSOPHISCHE ZEITSCHRIFT

BEGRÜNDET VON HANS VAHINGER

UNTER MITWIRKUNG VON E. ADICKES, J. E. CREIGHTON

R. EUCKEN, P. MENZER, A. RIEHL

Band XXIX

Heft 1/2



JUBILÄUMS-HEFT

ZUR FEIER DER WIEDERKEHR
DES 200. GEBURTSTAGES VON
IMMANUEL KANT

AM 22. APRIL 1924

DIESER BAND ENTHÄLT ZWEI BILDNISSE DER KANTBÜSTE
VON EMANUEL BARDOU
UND EIN BILDNIS VON MAX FRISCHEISEN-KÖHLER

MIT UNTERSTÜTZUNG DER
KANT-GESELLSCHAFT

HERAUSGEGEBEN VON

PROF. DR. MAX FRISCHEISEN-KÖHLER † UND PROF. DR. ARTHUR LIEBERT

BERLIN, PAN-VERLAG ROLF HEISE

1924

Alle Rechte vorbehalten.

INHALT.

Sonderbeilage:

	Seite
<i>Max Frischeisen-Köhler †. Von Rudolf Lehmann</i>	V
<i>Bildnis von Max Frischeisen-Köhler.</i>	
<i>Trauerfeier und Traueransprachen bei der Einäscherung von Max Frischeisen-Köhler. Von Arthur Liebert</i>	XV

Abhandlungen:

Kants Persönlichkeit. Von Paul Menzer	1
Das Vermächtnis der Kantischen Lehre vom Raum und von der Zeit. Von Heinrich Scholz	21
Kant als Naturwissenschaftler. Von Erich Adickes	70
Kant und die Psychologie. Von Max Dessoir	98
Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus. Von Heinz Heimsoeth	121
Diesseits von Idealismus und Realismus. Von Nicolai Hart- mann	160
Kant und die Religion. Von Horst Stephan	207
Kant und die reine Rechtslehre. Von Felix Kaufmann	233
Das Eherecht Immanuel Kants. Von C. August Emge	243
Kant und die deutsche Kultur. Von Eugen Kühnemann	280
Der erste Kampf um Kant in Holland. Von H. Y. Groenewegen	304
Emanuel Bardous Kantbüste vom Jahr 1798. Von Theodor Demmler	316
<i>Zwei Abbildungen der Kantbüste von Bardou.</i>	

Mitteilungen:

1. Gedächtnisaufsätze und Nachrufe:

Karl Güttler †. Von Arthur Liebert	321
Fritz Mauthner †. Von Walter Eisen	321
Wilhelm Jerusalem †. Von R. Reininger	324

2. Kongresse und Jubiläen:

Seite

- Tagung für angewandte Psychologie in Würzburg. Von Karl Marbe . 325
 I. Polnischer Philosophen-Kongreß 325

3. Neue Zeitschriften und Neuausgaben:

- Pestalozzi-Gesamtausgabe 327
 Eine ungarische philosophische Zeitschrift. Von Josef Somogyi . . . 328
 Umgestaltung der Deutschen Literaturzeitung. Von Arthur Liebert . . 328

4. Kant-Gesellschaft:**Bericht über einige Ortsgruppen**

- | | |
|---|-----|
| 1. Ortsgruppe Aachen | 330 |
| 2. Ortsgruppe Berlin | 330 |
| 3. Ortsgruppe Dortmund | 331 |
| 4. Ortsgruppe Halle | 332 |
| 5. Ortsgruppe Hannover | 332 |
| 6. Ortsgruppe Königsberg i. Pr. | 335 |
| 7. Ortsgruppe Magdeburg | 335 |
| 8. Ortsgruppe Minden i. W. | 336 |
| 9. Ortsgruppe Plauen | 337 |
| 10. Ortsgruppe Rostock | 338 |
| 11. Ortsgruppe Stuttgart | 339 |

-
- | | |
|---|-----------------|
| Das Studentenheim Connewitz der Universität Leipzig | 340 |
| An die Mitglieder der Kant-Gesellschaft (Neujahrsmitteilung 1924) | 341 |
| Neuangemeldete Mitglieder für 1923. Ergänzungsliste II | 346 |
| Kant-Jubiläum (Sammlung von Berichten über dasselbe) | Umschlagseite 3 |
| Wechsel in der Schriftleitung | 3 |
| Nachruf auf Ernst Troeltsch | 4 |
| An die Mitarbeiter der Kant-Studien | 4 |
| Aufruf an die Mitglieder der Kant-Gesellschaft | Farbige Beilage |
-

Max Frischeisen-Köhler †.

(1878—1923)

Von **Rudolf Lehmann**, Breslau.

Es gibt kein traurigeres Geschäft für einen alternden Mann, als für den jüngeren Freund, den einstigen Schüler die Grabschrift zu schreiben, und ich gestehe, ich würde es nicht über mich vermocht haben, der freundlich dringenden Aufforderung des Herausgebers der Kant-Studien Folge zu leisten, wenn mir nicht ein besonderer Umstand die Pflicht dazu auferlegte. Es ist dem zu früh Verstorbenen nicht vergönnt gewesen, den Reichtum seiner Persönlichkeit und den Ertrag seiner Entwicklung in einem zusammenfassenden Werke zum Ausdruck zu bringen. Was er zurückgelassen hat, obwohl es an Umfang nicht gering ist und neben zahlreichen, in Zeitschriften zerstreuten Abhandlungen und Aufsätzen, auch einige abgeschlossene Bücher enthält, ist Torso und trägt fragmentarischen Charakter, gemessen an der Aufgabe, die ihm als Lebenszweck vor Augen stand und an der er bewußt und unbewußt unablässig arbeitete. Und noch weniger läßt sich aus seinen literarischen Leistungen ein Bild von der lebensvollen und reichen Menschennatur gewinnen, die hinter ihnen stand. Man muß Max Frischeisen-Köhler persönlich nahegestanden haben, um seine Persönlichkeit und die Entwicklung, in der sie sich entfaltete, zu überschauen. Und weil ich von seinen Freunden wahrscheinlich derjenige bin, für den diese Entwicklung in ihrem Gesamtverlauf am offensten daliegt, halte ich mich für berufen und in gewissem Sinne verpflichtet, auch den weiteren Kreisen seiner Ferngenossen und Schüler ein wenn auch nur skizzenhaftes Bild davon zu entwerfen.

Wie bei Friedrich Nietzsche, so war auch bei Frischeisen-Köhlers Abstammung deutsches und polnisches Blut zusammengefloßen. Blonde germanische Schönheit, die seine Erscheinung besonders in den Jünglingsjahren auszeichnete, erschien verfeinert durch die vergeistigte Energie seiner Gesichtszüge und die geschmeidige Zartheit seiner Gestalt. Er stammte vom Vater her aus einer ursprünglich deutschen, aber durch Mischheirat polonisierten Familie, von der Mutter aus deutschem Adelsgeschlecht; der bekannte General und Militärschriftsteller Colmar von der Goltz war ein naher Verwandter. Es könnte reizen, die Gegensätze, die in seiner Natur angelegt waren, auf diese Zwiefachheit zurück-

zuführen, wenn uns nicht die wissenschaftliche Rassen- und Völkerkunde gelehrt hätte, daß solche Ableitungen gegenüber der lebendigen Individualität, zumal des außergewöhnlich begabten Menschen, versagen und nichts als ein mehr oder weniger geistreiches Kombinationspiel bedeuten. Zudem war in ihm von vornherein jene glückliche Harmonie angelegt, die, das Erbteil bevorzugter Naturen, ihnen innere Kämpfe erspart und alle Gegensätze durch eine organische Entwicklung überwindet. So entspricht es nur seinem Wesen, wenn wir vielmehr ins Auge fassen, wie von einem einheitlichen Lebensgesetz aus sein intellektueller Werdegang und seine Leistungen bestimmt waren.

Wenn es wahr ist, daß jeder echte philosophische Trieb darauf hinausgeht, das Unendliche, Irrationale in rationale Erkenntnisformen zu fassen, wenn jedes bedeutende philosophische System aus dem Bestreben erwächst, zu einem inneren Ausgleich zwischen Gefühl und Vernunft, Erlebnis und Erkenntnis zu gelangen, dann ist Max Frisch-eisen-Köhler seiner ursprünglichen Veranlagung nach Philosoph gewesen. Vor mir liegt ein schmales Heft mit Selbstbekenntnissen, die der noch nicht 19 jährige Primaner niedergeschrieben hat. Mit auffallender Bewußtheit und ungewöhnlicher Schärfe der Formulierung treten hier neben manchem, was für diese Altersstufe überhaupt typisch ist, die individuellen Wesenszüge des jugendlichen Verfassers hervor. Er erzählt, wie ihm von der Mutter her ein starkes religiöses Gefühl und eine der Person Christi zugewandte Frömmigkeit überkommen sei, die ihm etwa bis zur Konfirmation zu eigen blieb. Dann aber seien ihm die Widersprüche der christlichen Lehre aufgestoßen, und es habe jetzt eine Aufklärungsperiode eingesetzt, in der ihm der Verstand zum absoluten Kriterium wurde. Er schildert seine nunmehrige geistige Verfassung als eine Art von fanatischem Rationalismus. „Alles Vernunftwidrige möchte ich vernichtet sehen — eine Reinigung mit Feuer und Blut schwebte mir vor.“ Die Vernunft „oder vielmehr sein eigener Geist“ wird ihm nun die einzige Autorität, Selbständigkeit des Denkens das Ziel. Probleme, die ihn einmal ergriffen haben, seien sie allgemeiner oder spezieller Art, lassen ihn nicht wieder los; so lange ein solches „nicht in befriedigender Weise gelöst oder als unlösbar dargestellt wird.“ Im Zusammenhang dieser Entwicklung wendet sich sein Interesse den exakten Naturwissenschaften zu; ein ihm befreundeter Mitschüler, der jetzige Physiker Ernst Gehrcke in Berlin, übt dabei einen Einfluß aus, der für ihn nach seiner Darstellung eine erste Epoche bezeichnet. Allein in dieser exakten Beschäftigung kündigt sich schon deutlich die philosophische Veranlagung an: „Ich sehe leichter das Allgemeine im Besonderen als umgekehrt. Mir kommt es immer mehr auf

das Verhältnis des Einzelnen zum Ganzen an, als daß ich mich in das Einzelne verrenne.“ Wissen und Erkennen wird seinem jugendlichen Denken „zum absoluten Weltzweck“.

Nun aber betrachtet der Jüngling, wie er diese Geistesrichtung schildert, sie bereits als zurückliegend, „wenn auch noch nicht ganz überwunden“. Das Gefühlsleben, das er mit bewußter Absicht ferngehalten hat, ist in den rationalistisch umschränkten Kreis seines Denkens eingebrochen und hat ihn in Verwirrung gebracht. Einen überstarken Zug zum Mitleid besonders mit Tieren empfindet er als Widerspruch mit seiner verstandesmäßigen Richtung, die Wehrlosigkeit, mit der er diesem Affekt unterliegt, stört und beeinträchtigt sein Selbstgefühl. Für alle, die ihn näher gekannt haben, ist es deutlich, daß hier nur ein einzelner Zug des tiefen Gemütslebens zum Ausdruck kommt, das noch den Mann wie den Jüngling erfüllte und jene einseitige Schätzung der Erkenntniswerte auf die Dauer notwendig untergraben mußte. Ein näheres Verhältnis zur Poesie bahnt sich an, er wird sich einer tiefen Empfänglichkeit für musikalische Eindrücke bewußt. Der persönliche Einfluß eines seiner Lehrer tritt entscheidend hinzu, kurz von den verschiedensten Seiten aus ist die Sicherheit und Selbstgenügsamkeit der rationalistischen Tendenz ins Wanken gekommen. Sein Zustand ist jetzt, wie er bekennt, ein chaotischer: „Bestimmtes und Festes, nach dem ich mich doch sehne, Abrundung und Geschlossenheit der Weltanschauung ist nirgends vorhanden.“ „Jedenfalls“, so enden diese charakteristischen Selbstbetrachtungen, „ist das metaphysische Bedürfnis außerordentlich gesteigert, nachdem ich gesehen, daß es so einfach wie ich dachte nicht zu befriedigen ist.“

In dieser Geistesverfassung bezog der Jüngling im Herbst 1897 die Universität in der Absicht, sich zunächst durch eine ausgedehnte Beschäftigung mit Mathematik und Naturwissenschaften die notwendige Grundlage für das philosophische Studium zu schaffen. Nach einem mehr vorbereitenden Semester in Berlin verlebte er zusammen mit zwei nahen Freunden den Sommer 1898 in Freiburg im Breisgau. Er trieb hier Mathematik und Chemie, am meisten aber wurde er von dem Zoologen Weismann angezogen. Während bisher die exakten Naturwissenschaften ihn ausschließlich gefesselt hatten, trat nun die Biologie in seinen Gesichtskreis und erweiterte denselben durch ihre Probleme und Ausblicke. Seine Grundeinstellung aber blieb die gleiche: ein innerer Antrieb nötigte ihn, nach rationalen Methoden zu suchen, die ihm das Verständnis der Natur und des Lebens erschließen sollten; andererseits aber wurde durch die neuen Eindrücke landschaftlicher und künstlerischer Art, die ihm der Freiburger Aufenthalt und einige daran schließende Reisen

brachten, das Bewußtsein in ihm immer deutlicher, daß die Fülle des Lebens, die er in sich fühlte und außer sich sah, mit exakten Methoden niemals ganz zu erfassen, mit rationalen Begriffen nicht zu umschließen sei. Der Zwiespalt, der hieraus entstand, peinigte den Jüngling und wurde immer entschiedener zum Stachel, der ihn der Philosophie in die Arme trieb. Über eine religionsphilosophische Vorlesung Windelbands, die er auf der Durchreise durch Straßburg hörte, äußerte er sich brieflich geradezu enthusiastisch. Dagegen erscheint es auffallend, daß er von Rickerts Ideenkreis, der gerade seinem Bedürfnis so viel hätte bieten können, damals noch gar nicht berührt wurde. Indessen ist die Ursache, die ihm das Verständnis dieses scharfen und umfassenden Denkers versperrte, deutlich: die Geschichtswissenschaft lag ihm einstweilen noch völlig fern. Weder die pragmatischen Zusammenhänge des historischen Geschehens, noch die Probleme des geschichtlichen Denkens waren ihm näher getreten. Ein minderwertiger Schulunterricht einerseits, das früh erwachte Interesse für die exakten Wissenschaften andererseits hatten ihm diese Gebiete verschlossen. Daher konnte er für den Gegensatz zwischen exaktem und historischem Erkennen, der das Ausgangsproblem Rickerts bildete, noch kein Verständnis entgegenbringen.

Dies nun aber änderte sich völlig, als ihn einige Zeit nach seiner Rückkehr nach Berlin Wilhelm Dilthey, die außergewöhnliche Begabung des jungen Studenten erkennend, in den kleinen Kreis seiner näheren Schüler zog. Es war die entscheidende Wendung in seiner intellektuellen Entwicklung. Unter dem Einfluß des genialen Mannes fand er die Richtung, die von nun an sein Denken und Forschen bestimmte. Es war Diltheys Persönlichkeit eigentümlich, daß ihm die Wirkung auf weitere Kreise, auch der Studierenden, versagt blieb, daß er dagegen diejenigen, die ihm näher traten und imstande waren, ihn zu verstehen, mit einer unwiderstehlichen Anziehungskraft in seinem Bann hielt. Gerade der Kontrast zwischen der Universalität seines Gesichtskreises wie seiner Intentionen und dem Fragmentarischen in seinem Wesen, der bis an sein Ende dauernden Unfähigkeit abzuschließen, verlieh dem Umgang mit ihm einen einzigartigen Reiz. In jedem intimeren Gespräch entwickelte er Fernblicke, Aufgaben, Möglichkeiten, die, obgleich ohne eigentlich erzieherische Absicht ausgestreut, in der Seele des jugendlichen Zuhörers Widerhall fanden, ihm neue Bahnen wiesen und zum Sporn werden mußten. Aber mehr noch als die persönliche Seite war es der Inhalt seiner Gedankenwelt, seine Problemstellung, die gerade diesen Adepten fesseln mußte. Wenn irgendeiner, so war Frischeisen-Köhler durch seine eigene innere Entwicklung zum Jünger Diltheys prädestiniert. Was ihm hier aufging, war vor allem das, was ihm bis dahin versagt geblieben war:

eine lebendige Anschauung von der geschichtlichen Entwicklung und ein tieferes Verständnis für ihren Sinn und ihre Probleme. An Diltheys glänzender, von künstlerischer Einfühlungskraft getragener Darstellung geistesgeschichtlicher Persönlichkeiten und Zusammenhänge schulte sich sein historischer Sinn; der Student versenkte sich in die Ursprünge der modernen Weltanschauung im 17. Jahrhundert, das, wie er wohl sagte, Dilthey eigentlich erst entdeckt hat. Hieraus gingen zum Abschluß seiner Studien seine ersten selbständigen Arbeiten hervor: eine Abhandlung über die Naturphilosophie Thomas Hobbes', von der ein Teil als Doktordissertation 1902 gedruckt wurde, ein anderer noch im gleichen Jahre im Archiv für Geschichte der Philosophie erschien, sowie eine Studie über den Cartesius-Freund Mersenne und seinen Kreis, die mit der vorigen eng zusammenhängt. In seinen späteren Jahren zeigte sich der geschichtliche Blick, den er sich hier erworben hatte, in der Vertiefung und Bereicherung, die er dem dritten Band von Überwegs Geschichte der Philosophie und sogar einem Kompendium ohne wissenschaftlichen Anspruch wie Deters Abriß bei der Neubearbeitung zu teil werden ließ. Ganz besonders aber hat sich sein Verständnis für geistesgeschichtliche und psychologische Zusammenhänge individueller Natur in der tiefen und feinen Charakteristik bewährt, die er nach dem Tode Georg Simmels diesem Denker gewidmet und in den Kant-Studien veröffentlicht hat.

Zunächst aber war das Entscheidende für seine Entwicklung, daß er im geschichtlichen Leben das Gebiet erkennen lernte, wo ihm das Individuelle und Irrationale als Gegenstand der Wissenschaft entgegentrat. Hatte sein Erkenntnisdrang bisher nur eine Schranke darin gesehen, war er durch den Zwiepsalt zwischen Erkenntnis und Erlebnis, den er so tief empfand, nur gestört und beunruhigt worden, so nahm dieser Gegensatz jetzt eine wissenschaftlich greifbare Gestalt an, er konnte, mit den Mitteln des philosophischen Denkens umspannt, zum philosophischen Problem gestaltet werden. Damit wurde die Tendenz, mit der der junge Gelehrte in das philosophische Leben der Gegenwart eintrat, die Aufgabe, die er der eigenen Denktätigkeit setzte, bestimmt. Zunächst wurde seine Stellung zu Kant, in den er sich während seiner späteren Studiensemester vertiefte, hierdurch festgelegt. Wie seinem Lehrer Dilthey, so erschien auch ihm der Kritizismus die nicht zu erschütternde Grundlage für unsere Erfahrung von der Natur und die aus ihr hervorgehende Auffassung der Außenwelt: für die Naturwissenschaft bedeutet die Kantische Philosophie zugleich Zielsetzung, Methodenlehre und Begrenzung. Für die Geisteswissenschaft, dagegen hat Kant die Aufgabe unerledigt gelassen, und nur einmal ist nach ihm ein Versuch großen Stils unternommen,

ihr gerecht zu werden: von Hegel. Allein die konstruktive Einseitigkeit dieser Philosophie, ihr logischer Formalismus trennt sie von dem Erkenntnisstreben unseres Zeitalters, das die Erfahrung grundsätzlich anders wertet als der deutsche Idealismus des angehenden 19. Jahrhunderts es tat. Die Erneuerung dieses Versuchs auf empirisch und methodisch breiterer Grundlage ist es, was wir brauchen; an Stelle der Geschichtskonstruktion von oben muß ein empirisches Prinzip des Aufbaues treten. Die Grundfrage bleibt für die Geisteswissenschaften dieselbe, die Kant für die Naturwissenschaft gestellt und hier beantwortet hat: wie ist Erkenntnis möglich? wie weit ist sie möglich? Nur daß damit der Grundbegriff der Kantischen Philosophie, das Apriori, notwendigerweise eine Erweiterung erhalten, seinen formalen Charakter verlieren muß. Der Inhalt der Erfahrung, den Kant prinzipiell aus dem Bereich der Erkenntnis ausscheidet, ist eben das, was Dilthey und seine Schüler in der Geisteswissenschaft zu erfassen, zu verstehen suchen. In dem individuellen Erlebnis und in der geschichtlichen Entwicklung tritt er zu tage: die Geisteswissenschaft muß notwendigerweise durch Prinzipien des psychologischen und historischen Geschehens bestimmt werden.

Von dem so erreichten Standpunkt aus gewann der jugendliche Denker nun auch ein Verhältnis zu den herrschenden Richtungen der zeitgenössischen Philosophie, er lernte sie nach ihrer Verwandtschaft oder ihrem Gegensatz zu den eigenen Tendenzen würdigen. In einer längeren Abhandlung („Über die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung“, Archiv f. syst. Philosophie, 1906) nahm er Stellung zu der Rickertschen Wissenschaftslehre, die den Gegensatz der Ziele und Methoden in Natur- und Geisteswissenschaft am schärfsten und konsequentesten hervorhob und seinen eigenen Tendenzen somit bedeutungsvoll vorarbeitete. Als Mangel empfand er freilich, daß diese Lehre auf rein logischer begriffsimmanenter Grundlage blieb und dem Erlebnis die unmittelbare und grundlegende Bedeutung vorenthielt, die der Diltheyjünger ihm zuerkannte. Diese Unmittelbarkeit in der Erfassung und Verwertung des Erlebnisinhaltes fand er in Euckens Erneuerung des deutschen Idealismus, die nicht ohne Einfluß namentlich auf sein pädagogisches Denken blieb. Freilich vermißte er hier die strenge Methode erkenntnistheoretischer Grundlegung. Eben diese fand er bei Husserl und seiner Schule, die er hoch schätzte und deren Verwandtschaft mit seiner eigenen Richtung ihm deutlich bewußt war. Aber auch die methodischer Folgerichtigkeit und die systembildende Kraft, die in der Marburger Weiterbildung der Kantischen Philosophie hervortritt, schätzte er gebührend ein. Freilich mußte er in dem logischen Idealismus Cohens und Natorps den Gegensatz zu seinem eigenen Standpunkt erkennen, der

im unmittelbaren Realitätsbewußtsein fußte und aus dem Erlebnis seine Kräfte zog. Ging die Marburger Schule doch darauf aus, die gegebene Erfahrungswelt im ganzen Umfang auf die formbildenden Funktionen des apriorischen Denkens zurückzuführen, so daß für das unmittelbare, begrifflich nicht geformte Erlebnis in ihrer Philosophie kein Raum blieb. Aber eben dieser Gegensatz in seiner konsequenten Durchführung diente ihm zur Klärung und Festigung. Sein erstes und einziges größeres Buch „Wissenschaft und Wirklichkeit“ (Leipzig 1912), ist aus diesen Studien hervorgegangen; es trägt im wesentlichen den Charakter einer kritischen Auseinandersetzung mit den genannten und weiterhin mit allen in Betracht kommenden Richtungen der Erkenntnistheorie. Das Werk zeigt eine umfassende Kenntnis des Gesamtgebietes, eine großzügige, von historischer Einsicht ebenso wie von systematischen Gesichtspunkten getragene Betrachtungsweise, durchdringende Schärfe des kritischen Urteils. Die Ansätze zu einer positiven Systembildung, die der zweite Teil enthält, bleiben allerdings innerhalb des Diltheyschen Gedankenkreises. Das Ganze ist eben wesentlich als eine kritische Grundlegung dieses letzteren gedacht und erschien dem Verfasser selber nur als eine Vorarbeit für das künftige eigene Lebenswerk. Der Gedanke eines solchen war ihm wohl schon früher in großen Umrissen aufgetaucht, jedenfalls lag nach Abschluß des Buches die Aufgabe deutlich vor ihm, der seine künftige Arbeit gelten sollte: er plante eine Synthese, durch welche die Grundlagen der Geisteswissenschaften und die des Naturerkennens systematisch umfaßt werden sollten. Aber nicht nur als logisch und methodologisch eingestellte Erkenntnistheorie war dieses System gedacht, sondern als ein inhaltlich notwendiges Erzeugnis des Realitätsbewußtseins selber, mithin (von streng kritischem Standpunkt aus gesprochen) als Metaphysik. Die Annäherung an den Systembegriff des nachkantischen Idealismus ist unverkennbar. Daß inzwischen auch Natorp zu einem bedeutungsvollen Schritt in gleicher Richtung gelangt ist und Rickert das Verhältnis des Lebens zum Erkennen wenigstens als ernsthaftes Problem untersucht und behandelt hat, zeigt, wie entschieden die Tendenz Frischeisen-Köhlers der vorwärtsschreitenden Philosophie der Gegenwart entsprach und erweist auch von dieser Seite die Berechtigung seiner Ideen. —

Inzwischen war der Berliner Privatdozent auf einen Lehrstuhl nach Halle berufen worden, der ihm die Verpflichtung auferlegte, zugleich mit der Philosophie die pädagogische Wissenschaft zu vertreten. Sein beweglicher Geist wurde der neuen Aufgabe, der er schon in Berlin vorgearbeitet hatte, bald gerecht; in seiner Lehrtätigkeit wie in literarischer Wirksamkeit erzielte er gleiche Erfolge. Sein inneres Verhältnis zur Päd-

agogik war freilich eigenartig und verwickelt. Ich besitze das Manuskript einer Abhandlung aus dem Jahre 1900, die den Titel trägt: „Meister und Schüler, Ideen zu einer Philosophie der Erziehung“. Die jugendfrische Arbeit hat ein mehr als bloß persönliches Interesse, sie erscheint mir auch jetzt noch der Veröffentlichung wert und ich denke daran, sie, wenn sich die Gelegenheit bietet, nachträglich dem Drucke zu übergeben. Jedenfalls ist sie für einen zweiundzwanzigjährigen Verfasser eine erstaunliche Leistung; mit ebenso viel Geist wie Wärme geschrieben, enthält sie in der Tat den Ansatz zu einer umfassenden Theorie der Erziehung, zugleich aber auch so viel persönliches Leben, daß man den geborenen Erzieher oder wenigstens erzieherischen Denker darin zu erkennen glaubt. Und doch war er das nicht. Was diesen Gedankenzügen als unmittelbares Erlebnis zu Grunde liegt, hat er als Schüler, nicht als Erzieher erlebt. In so frühem Alter konnte das kaum anders sein, aber auch in seinen späteren Jahren war der eigentlich erzieherische Trieb in ihm nicht sehr stark entwickelt, und er hat nie danach gestrebt, das pädagogische Ideal zu verwirklichen, das er in jener Jugendschrift entwarf. Sehr fein unterschied er hier zwischen dem einzigartigen Trieb des Erziehers, auf die jugendliche Individualität gestaltend einzuwirken, und „jenem Mitteilungsdrang, der jedem beglückenden Wissen inne wohnt und die Persönlichkeit aus sich heraus zur Auswirkung ihrer selbst führt“. Seine eigene Tätigkeit und ihre Wirkung ist auf diesem letzteren Grunde erwachsen, das persönliche Element war dafür nicht entscheidend. So ist ihm denn auch die Pädagogik, auf die er zunächst aus praktischen Gründen hingeführt worden war, wesentlich ein Forschungsgebiet gewesen, wie es jede andere Geisteswissenschaft auch hätte werden können. Nur daß der höchst unvollkommene Zustand, in der er sie vorfand, seinen kritischen Geist und sein positives Können mehr zur Tätigkeit anreizte als andere Gebiete, die schon sicherer begründet waren. Seine überlegene Intelligenz aber zeigte sich nun in der Sicherheit, mit der er in die schwebende Diskussion über die theoretische Grundlegung der Erziehungswissenschaft eingriff und sie zu fördern vermochte. Es sind besonders drei Arbeiten verschiedenen Umfangs, in denen er sich prinzipiellen Problemen zuwandte: jede von ihnen trägt zur Klärung ihres Gegenstandes erheblich bei. Eine Abhandlung unter dem Titel „Über die Grenzen der Erziehung“ (im 13. Jahrgang der Zeitschrift für pädagogische Psychologie und experimentelle Pädagogik) zieht eine bedeutungsvolle Scheidelinie zwischen der biologischen Natur der „Aufziehung“ als anpassender, den „Evolutionprozeß“ schon der höheren Tiere fördernder Instinktätigkeit und der Persönlichkeitsbildung als einer geistigen Gesetzen unterstehenden Kulturfunktion. Im inneren Zusammenhang

damit wendet sich die etwas größere, in Muthesius' Sammlung „Deutsche Erziehung“ erschienene Schrift „Grenzen der experimentellen Methode“ gegen die herrschende Überschätzung der experimental-psychologisch eingestellten Pädagogik. Er kommt auf Grund einer durchaus objektiven, behutsam abwägenden Prüfung zu dem Urteil „daß die eigentlichen Erziehungsprobleme außerhalb des Forschungsbereichs der experimentellen Pädagogik liegen“. Diese „erfaßt den Menschen von seiner naturhaften Seite aus. Darin liegt ihr Recht und ihre Größe, darin liegt aber auch zugleich ihre Schranke, und wenn es die eigenste Aufgabe der Pädagogik ist, zwischen diesen beiden Welten zu vermitteln, wenn sie den Menschen, wie er als ein bloßes Naturwesen geboren wird, in die geistesgeschichtliche Welt hineinbilden will, wird sie zwar allenthalben an die Naturgegebenheiten anzuknüpfen haben, aber ihre entscheidenden, Ziele und Methoden zugleich bestimmenden Gesichtspunkte empfängt sie aus jener geistesgeschichtlichen Welt und ihren Idealen.“ Zu der fortschreitenden Überwindung der naturwissenschaftlichen Einseitigkeit in der Pädagogik tragen die klaren und scharfen Formulierungen dieser Schrift erheblich bei. Wenn hier, wie schon oben einmal angedeutet, der Einfluß Euckenscher Lehren mit ihrer scharfen Scheidung zwischen naturhafter und geistiger Lebensordnung spürbar ist, so ist die dritte und umfangreichste von Frischeisen-Köhlers pädagogischen Arbeiten eine sehr glückliche Anwendung der Diltheyschen Weltanschauungslehre auf die Pädagogik: wie diese die philosophischen Grundansichten vom Wesen der Welt in einer Reihe charakteristischer Typen und ihrer Abwandlung geordnet und hierdurch zugleich von innen erhellt hat, so gelangt nun der zu voller Reife gediehene Fortsetzer, in der Methode dem Meister folgend, in der Sache aber durchaus selbständig zu einer Anordnung der erziehungswissenschaftlichen Theorien, die ungewollt eine genaue Parallele zu jenen darstellt.

Eine erhebliche Anzahl tüchtiger Arbeiten sind es, die Frischeisen-Köhler zurückgelassen hat. Eine im letzten Sinne originale Leistung ist freilich nicht darunter, auf pädagogischem Gebiete ebenso wenig wie auf philosophischem. Ob es ihm, wenn er länger gelebt hätte, gelungen wäre, zu einer solchen vorzudringen, die umfassende Synthese zu gestalten, die ihm vorschwebte? Müßige Erörterung, die der Tod abgeschnitten hat! Und doch bleibt die Frage als ein Stachel in der Seele seiner Freunde zurück. Spinoza, der im gleichen Alter starb, hinterließ ein Werk, das mehr als bloß epochemachende Bedeutung hat; wenn aber Kant mit 45 Jahren gestorben wäre, was würde die Welt heute von ihm wissen? Jeder selbständige Geist ist durch eine längere oder kürzere Periode der Abhängigkeit hindurchgeschritten. Daß Frischeisen-Köhler

die Anlagen in sich trug, die für den wahren, also auch den großen Philosophen grundlegend sind, haben wir gesehen. Zudem eignete ihm eine ganz ungewöhnliche Aufnahmefähigkeit und eine ebenso große Vielseitigkeit des Interesses. Es war erstaunlich, mit welcher Treffsicherheit er nach kurzer und scheinbar flüchtiger Lektüre die Gedankenzüge und den Charakter eines Buches zu formulieren und zu beurteilen vermochte, und wie ihm diese Fähigkeit auf nahezu allen Gebieten der Wissenschaft treu blieb. Aber eine so umfassende Rezeptivität und Beweglichkeit ist eine zweideutige Gabe: sie birgt die Gefahr der Zersplitterung in sich und kann leicht zum Hindernis für eine schöpferische Entwicklung werden. Wo freilich die produktive Kraft stark genug ist, diese Gefahr zu überwinden und die bewegliche Vielseitigkeit des Interesses zu einheitlichen Leistungen zusammenzufassen, da entstehen jene universell gerichteten philosophischen Schöpfergeister, wie sie der Menschheit von Zeit zu Zeit unsterbliche Gaben bringen. Ich wage nicht zu entscheiden, ob Frisch-eisen-Köhler das Vermögen in sich trug, sich ihrer Reihe anzuschließen. So viel aber ist sicher: was ihm als Denker und Schriftsteller das Schicksal versagte, das hat er als Mensch und als akademischer Lehrer vermocht: die Gegensätze, die zwischen vielseitigem Wissen und einheitlich großer Anschauungsweise, zwischen rationaler Naturerkenntnis und lebendiger Einfühlung in das Geistesleben, zwischen Fülle des inneren Erlebens und scharfer Klarheit des abstrakten Denkens immer aufs neue erstehen, in der Harmonie eines lebenvollen Menschentums zusammenzufassen und auszugleichen. Im Gedächtnis derjenigen, die ihn kannten und liebten, wird das bleibende Bild einer solchen Persönlichkeit die Nachwirkung eines abgeschlossenen literarischen Lebenswerkes vollauf ersetzen.





Trauerfeier und Traueransprachen bei der Einäscherung von Max Frischeisen-Köhler.

Am Donnerstag, den 25. Oktober 1923, fand im Krematorium des Gertraudtenfriedhofes in Halle a. S. die Einäscherung der sterblichen Hülle Max Frischeisen-Köhlers unter großer Beteiligung der akademischen Kreise statt.

Nach der ergreifenden Traueransprache des Geistlichen, Herrn Lic. theol. Hermann Bauke, Privatdozenten an der Universität Halle, der dem Dahingeshiedenen auch menschlich nahe gestanden hatte, zeichnete Prof. Paul Menzer im Namen der Universität Halle nicht nur als nächster Fachkollege, sondern auch als langjähriger Freund des Heimgegangenen in großen Zügen ein eindrucksvolles Bild der akademischen Wirksamkeit und der geistigen Entwicklung Frischeisen-Köhlers. In innigen Worten gedachte dann der greise Geschäftsführer der Kant-Gesellschaft, Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. Hans Vaihinger, der großen Verdienste des Entschlafenen um die Kant-Gesellschaft, die in ihm einen tatkräftigen Helfer und einen in vielen Fällen außerordentlich bewährten und darum nur schwer ersetzbaren Ratgeber verloren habe. Als Mitglied des Verwaltungs-Ausschusses der Kant-Gesellschaft hatte Frischeisen-Köhler sehr oft Gelegenheit, seine Ansichten und Vorschläge darzulegen. Er hat diese Gelegenheit bis in die letzten Tage seines Lebens hinein in der bereitwilligsten und dankenswertesten, in der lebenswürdigsten und förderlichsten Weise wahrgenommen. Nicht selten schlossen die übrigen Herren des Verwaltungs-Ausschusses sich seinem, durch Wohlabgewogenheit und Umsicht ausgezeichneten Urteil an.

Im Namen der Schriftleitung der „Kant-Studien“ und der Freunde widmete Arthur Liebert dem Dahingeshiedenen ferner folgenden Nachruf:

Trauerrede von Arthur Liebert.

„Noch sind es nicht vier Wochen her, da saß ich an unseres Entschlafenen Bett, das sein Todeslager werden sollte. Schon prägten sich in erschütternder Nachdrücklichkeit die Spuren des Verfalls in seinem durchgeistigten Antlitz aus. Aber noch war er ganz und gar der treue und umsichtige, der aufgeschlossene und stets bereite Berater. Noch auf der Schwelle des Scheidens auf ewig, das er übrigens in keiner Weise ahnte, widmete er sich mit hingebungsvoller Freude und Treue den

mit der Redaktion unserer Zeitschrift verbundenen Aufgaben und Pflichten.

Denn mit aufrichtiger Liebe hing er an den „Kant-Studien“, deren Leitung er nach dem bedauerlichen Ausscheiden Bruno Bauchs vor sieben Jahren in Gemeinschaft mit mir übernommen hatte. Daß die „Kant-Studien“ ihren hohen Rang als die führende philosophische Zeitschrift bewahrten, ja, daß sie ihr Ansehen in den Kreisen der wissenschaftlichen Welt und in denen einer weiteren, auf die philosophische Arbeit mit Ernst eingestellten Öffentlichkeit nicht nur aufrechterhalten, sondern sogar in außerordentlichem Maße befestigen und sichern konnten, das war in der Hauptsache das Verdienst unseres entschlafenen Freundes. Unermüdlich war er darauf bedacht, den Wert ihrer Darbietungen zu steigern und ihre Lektüre zu einem wissenschaftlichen Gewinn und zu einem ästhetischen Genuß zu erheben. Noch auf seinem letzten Lager entwarf und erwog er wichtige und weitschauende Pläne zu ihrem systematischen und allgemeinen Ausbau. Es erschien ihm geradezu als ein Gebot, unsere Zeitschrift im Sinne der von ihm übernommenen Tradition auch weiterhin so zu gestalten, daß ihr Inhalt ein volles Bild der ganzen philosophischen Problematik und Leistung der Gegenwart bot. Da Kant ihm nicht als ein unüberbietbarer Abschluß, nicht als ein unantastbares Dogma, nicht als eine in seiner geschichtlichen Erscheinung bereits vollendete Endgültigkeit, sondern als der Eröffner eines neuen Zeitalters der Philosophie galt, so standen die „Kant-Studien“ auch unter seiner Führung allen Bewegungen, Abstufungen, Ausstrahlungen dieser Entwicklung offen, selbst denen, die zu dieser Entwicklung nur eine mittelbare Beziehung aufweisen. Es war seine oft ausgesprochene Absicht, in unserer Zeitschrift den ganzen Reichtum philosophischer Bemühungen unserer Zeit sich spiegeln zu lassen, soweit diese Bemühungen von dem Bewußtsein wissenschaftlicher Verantwortlichkeit erfüllt sind, und soweit sie in zuverlässigen historischen bzw. systematischen Untersuchungen verwirklicht werden. Die „Kant-Studien“ sollten unter diesem Gesichtspunkt zu einer zeitgeschichtlich bedeutsamen Urkunde für unsere Zeit emporwachsen und für eine spätere Forschung eine ergiebige und umfassende, eine von jeder Parteilichkeit und jedem Parteidogmatismus freie Quelle darstellen. Mit meisterhafter Geschicklichkeit und vorbildlicher Unvoreingenommenheit war er darauf bedacht, obgleich in seiner eigenen philosophischen Entwicklung der Schule Wilhelm Diltheys angehörig, allen wesentlichen Gedankenrichtungen unserer Zeit uneingeschränkt Raum zu gewähren. Er wollte, ganz im Sinne seiner Amtsvorgänger, die „Kant-Studien“ nicht darauf beschränken, ein Fachorgan etwa nur für erkenntnistheoretische oder methodologische Untersuchungen zu bilden: Sie sollten der Schauplatz sein für die Entfaltung des philosophischen Gedankens in seiner ganzen systematischen und geschichtlichen Weite und Tiefe. Mit dieser Absicht und diesem Programm war er in die Redaktion eingetreten.

Und sachkundiges Urteil wird zu dem Zugeständnis und Ergebnis gelangen, daß unserem Freunde die Verwirklichung seiner Pläne und Ideen in vollem Ausmaße geglückt ist. Wie frei von jeder Einseitigkeit er war, das zeigt jedes, unter seiner Leitung veröffentlichte Heft. Das wird auch diejenige Tätigkeit an den Tag legen, die er als Schriftleiter der „Kant-Studien“ noch kurz vor seinem Tode ausgeübt hat. Unsere letzten gemeinsamen Erwägungen und Unternehmungen bezogen sich nämlich auf die Zusammenstellung des Kant-Jubiläumsheftes, dessen Erscheinen für das Frühjahr des nächsten Jahres, kurz vor dem großen Kant-Jubiläum (22. April 1924), ins Auge gefaßt ist. Es war ein glücklicher Gedanke von ihm, der wiederum die Beweglichkeit und Freiheit seines Geistes kennzeichnet, in diesem Festheft nicht nur die Bedeutung Kants für unsere Zeit, sondern auch die charakteristische Mannigfaltigkeit der Kant-Auffassungen und Kant-Auslegungen innerhalb der gegenwärtigen Entwicklungsstufe der philosophischen Arbeit hervortreten zu lassen. —

Die Weihe des Todes und die Ehrfurcht vor ihm verführen leicht dazu, den Worten des Nachrufes eine leis tendenziöse Färbung zu verleihen. Aber die Pflicht zur Wahrheit, die wir gerade bei dem wehmütigen Gedenken an den lieben, entschlafenen Freund doppelt stark empfinden, zwingt zu dem Bekenntnis, daß er ein wahrhaft idealer Mitarbeiter und Berater war. Mit mustergültiger Sachlichkeit erwog und prüfte er in Verbindung mit einer natürlichen und ehrlich gemeinten Lebenswürdigkeit jeden Vorschlag, jede Anregung, jedes Angebot. Auch die Einsendungen von unbekannten und noch nicht erprobten Verfassern unterlagen einer wohlwollenden und ruhigen Beurteilung. Es lebte in ihm eine deutliche Freude, anerkennen und fördern zu können. Auch da, wo er ablehnen mußte, und dieser Fall trat bei der außerordentlich hohen Zahl von Einsendungen oft ein, geschah die Ablehnung in der rücksichtsvollsten Weise, häufig unter Hinzufügung eingehender Begründungen und einleuchtender Änderungsvorschläge, durch die die abgewiesenen Verfasser sich gefördert und zu Dank verpflichtet sahen. Die hervorragende Klarheit, Objektivität und Treffsicherheit seines Urteils, die ungewöhnlich ausgebildete Begabung zur Berücksichtigung aller inbetracht zu ziehenden Umstände befähigten ihn in mustergültiger Weise zur Ausfüllung des verantwortungs- und arbeitsreichen Amtes, das mit der Schriftleitung der „Kant-Studien“ verbunden ist. Das bittere Weh um seinen Verlust wird noch vertieft durch das Bewußtsein, wie schwierig es sein wird, ihn vollgültig zu ersetzen.

Die Zugänglichkeit und die Frische seines Wesens boten ihm die Möglichkeit, mit bewundernswürdiger Schnelligkeit und Empfänglichkeit, die uns Freunde und Mitarbeiter oft in Erstaunen setzte, philosophische und literarische Neuerscheinungen aufzunehmen, sie zu verarbeiten, über sie zu sprechen, ihre geschichtlichen und systematischen Beziehungen aufzudecken und eine kritische und objektive Stellungnahme zu ihnen zu gewinnen. So war der Reichtum seines Wissens, das sich weit über

das Gebiet der Philosophie hinaus erstreckte, ganz erstaunlich. In un-
eingeschränktem Maße hatte er sich den Sinn für die ganze Fülle an
Erscheinungen des geschichtlichen Lebens wach erhalten. Er war seiner
geistigen Verfassung nach eine ungewöhnlich aufgeschlossene Persön-
lichkeit. Mit Energie und unermüdlicher Aufnahmefähigkeit wandte
er seine Teilnahme fast jedem Bezirk der geschichtlichen Kultur zu.
Eigentliches Spezialistentum war nicht seine Sache. Und so eingehend
seine Beschäftigung mit Descartes, mit Hobbes, mit Shaftesbury gewesen
ist, sein Geist weilte mit entschiedener Vorliebe in der allgemeinen An-
schauung der geschichtlichen Welt überhaupt. Alle seine Betrachtungen
und Abhandlungen ruhten auf der denkbar breitesten Basis geschicht-
lichen Wissens. Und aus dieser historisch gerichteten Einstellung ergab
sich, in naheliegender Zusammenhang mit seiner Naturanlage, eine über-
parteiliche, aber auch relativistische Beweglichkeit und Freiheitlichkeit
seines Urteils. Er glaubte nicht, daß es für die Behandlung aller philo-
sophischen Fragen nur einen einzigen alleinseigmachenden Standpunkt
gäbe. So war er kein unbedingter Anhänger der transzendental-kritischen
Methode im engeren Sinne. Vor seinem Blick entfaltete sich das Leben
der geschichtlichen Welt in einer höchst differenzierten Vielheit indi-
vidueller Gestalten. Für ihr Sein und Werden, für ihre Herkunft und
ihr Schicksal hielt er keineswegs die Strenge nur Eines Prinzips für ver-
bindlich. Und darum hat er auch stets behauptet und darzulegen versucht,
daß ihre philosophische „Begründung“ nicht ausschließlich oder primär
durch die transzendental-logische Verfahrungsweise erreicht und durch-
geführt werden könnte. Außer zu Dilthey hatte er von den Philosophen
seiner Zeit eine unmittelbare Beziehung u. a. zu Ernst Troeltsch und
Georg Simmel. Die komplizierte Wesensart des letzteren hat er nach
dessen Heimgang in einem geistvollen Essai gewürdigt, der auf Grund
leicht zu bemerkender Geistesverwandtschaft in die Verschlingungen
der Struktur Simmels ganz tief und mit allseitigen Aufhellungen ein-
dringt (vgl. K.-St. Band XXIV, Heft 1—2).

Aber in deutlich wahrnehmbarem Unterschied zu seinem großen
Lehrer Wilhelm Dilthey war sein Verhältnis zur geschichtlichen Welt
dennoch ein ausgesprochen begriffliches und rational gefügtes, so sehr
er auch die Bedeutung des Erlebens für die Grundlegung der Geistes-
wissenschaften betonte. Unser entschlafener Freund verfügte schon
von Natur über einen hervorragend ausgeprägten Intellekt. Seine philo-
sophische und wissenschaftliche Bildung hatte dann diesen Intellekt zu
einem ungewöhnlich verfeinerten Werkzeug ausgeschliffen. Nicht durch
das Medium des Gefühls, nicht sowohl auf dem Wege affektuellen Mit-
erlebens, als vielmehr in sensibler, technisch durchgebildetster Begriff-
lichkeit und Gedanklichkeit näherte er sich den Erscheinungen der ge-
schichtlichen Welt: Er „verstand“ sie, nicht aus ergriffenem Sich hin-
einversetzen in ihr Wesen und in ihr Geschick, sondern aus einer durch-
dringenden Erkenntnis ihrer Beziehungen, ihrer Lage und ihres Wertes.

Wären die Stunde und die Umstände dazu angetan, und wäre es überhaupt meine Aufgabe, sein Wesen einem bestimmten Geistestypus zuzuordnen, so würde ich sagen, daß er mehr den großen, verstandeshellen, weltzugewendeten Rationalisten der Aufklärung als den jenseitssüchtigen, in einem Stimmungsrausch sich verlierenden Romantikern angehörte. Er hätte sich wahrscheinlich auch sehr wohl geeignet zu einem Theoretiker der Rechtswissenschaft, wie denn die Rechtswissenschaft eines derjenigen Gebiete war, für das er eine besondere Teilnahme hegte. Es lebte in ihm das Temperament des Intellektes, das sich in seiner kristallklar ausgeformten Rede- und Schreibweise auswies und ihn vor jeder Art der Pathetik und vor jeder deklamatorischen Geste bewahrte.

Das aber sage ich in dieser Stunde mit allen den Vorbehalten, die bei jedem Versuch, in das Innere einer Persönlichkeit einzudringen, gemacht werden müssen. Eine letzte und endgültige Aufhellung scheitert an dem Mysterium der Persönlichkeit, über deren eigentliches Wesen wir uns immer nur in tastenden Andeutungen äußern können. Oft verwehrt gerade die Freundschaft, die uns mit einem anderen Menschen verbindet, eine gar zu sachliche und erkältende Zergliederung seiner Natur. Dazu kommt, daß wir oft das Gefühl hatten, als übe Frischeisen-Köhler überhaupt eine bewußte Zurückhaltung in der Erschließung seines Wesens. Es war um ihn wie ein Schleier, durch den er den Einblick in die tiefsten Schichten seines Wesens verwehren wollte. Während er die Grundzüge eines anderen Menschen in feinsten begrifflicher Zerlegung aufzuklären vermochte und aufzuklären liebte, entzog er selber sich dieser gedanklichen Erfassung. In seinem Wesen verbarg sich ein Unausgesprochenes, und es war so, als ob er Scheu trug, bereits das Vorhandensein dieses Unausgesprochenen auch nur zuzugeben, geschweige denn von ihm zu sprechen oder sprechen zu lassen. So wissen wir Freunde nicht, wie er sich den letzten metaphysischen Fragen gegenüber entschied, obwohl wir wissen, mit welcher Innerlichkeit er um diese Entscheidungen rang. Wir wissen nur, daß es seiner Natur widersprach, sich auf einen bestimmten metaphysischen Standpunkt in grundsätzlicher Entschiedenheit festzulegen. Auch in dieser Hinsicht suchte er sich die Freiheit seines Urteils zu erhalten. Von allen geistigen Verhaltensweisen lag ihm keine ferner als der Dogmatismus. —

In Max Frischeisen-Köhler ist uns ein treuer, lieber, zuverlässiger Freund, ein reich ausgestatteter, umgänglicher und zugänglicher Mitarbeiter, ein Arbeits- und Lebensgenosse im vollsten Sinne dieses Begriffes heimgegangen. In stillen Klagen trauern wir ihm nach mit dem Versprechen dauernden Gedenkens. Das, was man Tod nennt, kann uns von ihm nicht trennen. Denn wenn nach dem Worte Goethes aus dem Begriff der Tätigkeit der Glaube an die Fortexistenz unseres Wesens entspringt, dann ist unserem lieben, entschlafenen Freunde die Gewißheit verbürgt, daß er unverloren ist. War er doch der Tätigsten einer. Wie es das Wesen der Freundschaft ist, daß man wechselseitig ineinander

lebt und füreinander wirkt, so scheiden wir von dieser Stätte in der Überzeugung, daß unser Freund nicht ganz von uns genommen ist, sondern daß wir einen Teil von ihm als teures Erbe in uns tragen. Wir gehen wieder hinaus in die Unruhe des Tages und nehmen unsere Beschäftigung wieder auf mit der Versicherung, daß wir die Arbeit unseres Freundes als ein heiliges Vermächtnis in Dankbarkeit fortsetzen und die Gestalt seines Wirkens in Treue in uns lebendig erhalten wollen. Die Unendlichkeit des Wirkens ist es, die uns alle trägt und uns alle miteinander verbindet, weit hinaus über die Begrenztheit unserer zeitlichen und körperlichen Erscheinung.“ —

Nach diesen Worten Arthur Lieberts schilderte zum Schluß Stud. phil. Thormann in schlichten und verehrungsvollen Worten, was Max Frisch-eisen-Köhler seinen Schülern gewesen war. Seine Studenten hätten in ihm nicht nur einen Führer auf dem Gebiet der Wissenschaft, sondern auch einen Erzieher verloren, der sein Amt über den Kreis einer bloß intellektuellen Förderung hinaus ausgeübt habe. Deshalb gelte die Trauer nicht nur dem Lehrer und Gelehrten, sondern auch dem warmherzigen und hilfsbereiten Menschen und Manne. —

Und nun verrichteten die Flammen ihr Werk.



Kants Persönlichkeit.

Von Prof. Dr. Paul Menzer, Halle a. S.

Das Leben großer Menschen tritt auf verschiedene Weise in das Bewußtsein von Welt und Nachwelt. Die großen Tatmenschen drängen uns ihr Dasein oft gewaltsam und rücksichtslos auf. Ihren Spuren begegnen wir in der Umgestaltung des staatlichen Lebens und die Völker genießen das, was einer ihrer Großen geschaffen, andere leiden unter dem harten Zugriff ihres gewaltigen Wollens, die einen segnen, die anderen verfluchen ihr Dasein. Stiller dringen geistige Taten in die Seelen der Menschen ein. Religion, Kunst und Philosophie bahnen sich auf verschiedene Art die Wege zu ihnen. Am unmittelbarsten wirkt die große religiöse Persönlichkeit, weil sie ihre Kraft aus gemeinsam gefühltem Ungenügen am Dasein und neuem Streben und gesteigertem Sehnen nach dem Ewigen zieht. Relativ noch ungebrochen vermag sie das, was sie erhebt, den anderen mitzuteilen und durch vorbildliches Handeln die Kraft dessen, woran sie glaubt und was sie zu künden hat, zu bewähren. Machtvoll ergreift auch die Gemüter das, was in Gestalten, Tönen oder Worten der schaffende Künstler vor die Sinne bringt und wir ahnen unmittelbar in der Anschauung den mächtigen Drang eines künstlerischen Wollens. Durch viele Vermittlung hindurch vermögen erst die großen Denker auf uns zu wirken. An die Sprache der Begriffe gebunden, drücken ihre Lehren in unpersönlicher Form das aus, was sie von Welt und Leben erfuhren und über sie empfanden. Aber doch spüren wir in dem Sich-erheben zu letzten Einsichten den Hochschwung einer innerlich bewegten Seele. An den Grenzen, wo begriffsmäßige Darstellung durch zarte Übergänge ins Bekenntnis übergeht, fühlen wir den warmen Puls-schlag lebendigen Lebens. Je tiefer der historisch Nachschaffende in eine Lehre eindringt, je mehr er versucht sie allseitig in ihren einzelnen Verzweigungen zu erfassen, desto mehr spürt er den innersten Lebensstrom der Gedanken, desto stärker fühlt er aber auch das Bedürfnis durch die erkannte und nacherlebte Lehre zu dem Menschen zu gelangen, in dem sie ursprünglich wurde. Nicht so sehr ein Erkenntnisbedürfnis treibt dabei als der Wunsch den bewunderten Denker sich zum Gefährten zu machen. Es liegt der Glaube zu Grunde, daß große Gedanken nur aus

einem großen Menschen entspringen können und daß andererseits große Gedanken Spuren ihres Daseins in dem Leben eines Denkers zurücklassen müssen. Ein solches Bedürfnis nach Nähe ist nicht das gleiche wie die Zudringlichkeit einer äußeren Tatsachen und Anekdoten sammelnden Kleinforschung. Es ist der Wunsch für eine Jahrzehnte dauernde Forscherarbeit vor sich selbst eine Rechtfertigung zu finden. Denn nur dann, wenn wir ein Anderes mit Liebe ergreifen, dürfen wir uns entschließen, ihm mit unserem Leben zu dienen.

Von solchen Empfindungen ist dieser Versuch eingegeben, Kants Persönlichkeit in dem Jahre, in welchem wir die zweihundertste Wiederkehr seines Geburtstages feiern, zu denkbar größter Lebendigkeit zu bringen. Aber nicht nur diese Erinnerung, sondern auch die Ansicht, daß Kant als Mensch in seinem letzten Wesen noch nicht voll erfaßt sei, ja daß man ihn vielfach allzu einseitig darstellte, mag einen erneuten Versuch rechtfertigen. Eine solche Darstellung muß hinauszukommen versuchen über die Schilderungen, die uns seine ersten Biographen gegeben haben. Wenn sie auch vor uns den unausgleichbaren Vorteil hatten, ihm im Leben begegnet zu sein, ja Jahrzehnte hindurch ihm nahe gestanden zu haben, so besaßen sie alle doch nicht die Fähigkeit, eine psychologisch reicher ausgestattete Schilderung seines Wesens zu geben. Sie waren zu stark von der moralisierenden Betrachtung ihrer Zeit beeinflusst, welche nach überlieferten Kategorien einen Abriß aller Tugenden zu geben versuchten, die einem Verstorbenen eigneten. Sie gingen aus von einem bestimmten Ideal des guten Menschen und versuchten ihren Helden diesem anzupassen. Unter dieser oft recht naiven Idealisierung verlor das Bild alle Farbigkeit. Auch fehlt den ersten Biographen das letzte Verständnis für die Größe der Philosophie Kants. Sie machten nicht einmal den Versuch, seine Lehre in seinem Leben wiederzufinden. Ihre Darstellung bewegt sich nur an der Oberfläche und verbindet unvermittelt Äußerlichkeiten des letzteren mit unzureichend verstandenen Sätzen der ersteren. Aber gerade diesen Zusammenhängen wird eine sich höhere Ziele setzende Betrachtung nachzugehen haben. Und sie wird ferner sich eines Materials bedienen dürfen, das erst heute voll verwendbar geworden ist, des Kantischen Briefwechsels. Er bietet uns wenige, aber doch höchst überraschende Äußerungen rein persönlicher Natur und zeigt uns Kants Leben und Wirken im Urteil seiner Zeitgenossen, mochten sie als Schüler sich zu ihm bekennen oder als Gegner ihn ablehnen. So darf trotz der zeitlichen Ferne, in der wir zu dem Leben des großen Königsbergers stehen, die Hoffnung ausgesprochen werden, daß wir auch heute noch ein lebendiges Gefühl von seinem Wesen erhalten können.

Ein rascher Blick über die Abfolge des Lebens Kants, wie es sich in den äußeren Tatsachen seines Daseins widerspiegelt, zeigt sofort, worauf wir unser Augenmerk zu richten haben. Ein schlichtes Gelehrten-dasein,

das sich in einem äußerlich engen Umkreis abspielt! Und diese Erdentage ließen eine Spur zurück, die räumlich und zeitlich ins Unermeßliche gewirkt hat und fortwirken wird. Wer im Sinne ursächlicher Erklärung den Bedingungen für das Auftreten dieses wahrhaft großen Denkers nachgeht, stößt überall auf Unbegreiflichkeiten. Ein schlichtes Elternpaar, beide aus dem Handwerkerstande, ohne hervorragende Eigenschaften. Und doch wurde der Leib dieser Mutter mit einem Kinde gesegnet, das der Menschheit eine der tiefsten Deutungen des Lebens gab. Über das Leben des Vaters schrieb der Sohn die trübselige Bemerkung in die Familienbibel: „Gott, der ihm in diesem Leben nicht viel Freude genießen lassen, lasse ihm davor die ewige Freude zu teil werden.“ Und dieser arme Sattlermeister schenkte der Menschheit die königliche Gabe eines ihrer ersten Denker!

Aus solchen unbedeutenden Anfängen entwickelt sich dann ebenso unscheinbar Kants Leben. Er durchlief als ein guter Schüler das Gymnasium, studierte auf der Universität seiner Vaterstadt, war einige Zeit Hauslehrer, habilitierte sich und mußte lange Zeit auf das Ordinariat warten. Dann lebte er als anerkannter akademischer Lehrer, später als gefeierter Denker in ruhig gesicherten Verhältnissen, hatte Verkehr mit den angesehensten Männern Königsbergs und deren Familien, schließlich zog er sich, vom Alter gebeugt, nachdem er alle akademischen Ehren erfahren hatte, in sein Haus zurück und wurde zu Lebzeiten für die Außenwelt ein Unbekannter.

Es ist deutlich: nicht äußere Eindrücke, nicht die Berührung mit der großen Welt waren es, die der Lehre Kants ihre Inhalte gaben. Was er von dieser unmittelbar oder mittelbar durch eine ausgebreitete Lektüre erfuhr, ordnete sein klarer Verstand und bewegte seine in stiller Ergriffenheit erglühende Seele. Auf der Höhe seiner philosophischen Erkenntnis entschied er dann in den großen Linien seines Systems über Wert und Unwert von Welt und Mensch. Eine Lehre, die überall, wo man ihr nachgeht, die Rastlosigkeit eines um letzte Klarheit ringenden Denkens, den Mut zu einem rücksichtslosen Wahrheitswollen und Ehrfurcht vor den letzten Fragen zeigt, kann nicht anderswo als in einer großen Seele geworden sein.

Eine ansprechende Erzählung berichtet, daß es die Mutter war, die zuerst in dem Kinde das Gefühl von der Größe und Schönheit der Schöpfung erweckte und sein Herz den Eindrücken der Natur öffnete. „Sie führte mich oft außerhalb der Stadt, machte mich auf die Werke Gottes aufmerksam, ließ sich mit einem frommen Entzücken über seine Allmacht, Weisheit und Güte aus und drückte in mein Herz eine tiefe Ehrfurcht gegen den Schöpfer aller Dinge.“ Der Mutter wird eine von aller Schwärmerei freie Frömmigkeit nachgerühmt und wir möchten gern glau-

ben, daß der Pietismus dem Kinde nur in seinen besten Einwirkungen, im Sinne einer vertieften Religiosität und vorbildlichen sittlichen Erziehung, nahe trat. Andererseits wird aber doch auch berichtet, daß die Sorge um das Seelenheil ihrer Kinder die Mutter zur Einrichtung förmlicher Betstunden führte, an denen sie streng festhielt. Schlimmer wirkte aber die Schule. Zwar wird auch von ihrem Leiter, dem von Wolff stark beeinflussten Franz Albert Schultz gesagt, daß er sich von aller Überschwänglichkeit frei gehalten habe, aber es kann doch wohl kaum ein Zweifel sein, daß das Collegium Fridericianum seinen Zöglingen eine Art geistlicher Abrichtung zu teil werden ließ. Als erster Zweck der Anstalt wird bezeichnet „die Untergebenen aus ihrem geistlichen Verderben“ zu erretten und diese Aufgabe glaubte man nur durch eine unerträgliche Fülle von Andachtsübungen und Erweckungen lösen zu können. Die theologischen Biographen Kants haben diese Dinge beschönigt, aber Kants entschiedene Ablehnung aller Gebetsübungen in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ spricht doch eine ganz deutliche Sprache. Unverdächtig ist auch das Zeugnis Hippels, der erzählt: „Kant, der diese Drangsale der Jugend auch in vollem Maße empfunden hatte, obwohl er im Hause seiner Eltern blieb und nur eine öffentliche Schule, die damals sogenannte Pietisten-Herberge, das Collegium Fridericianum besuchte, pflegte zu sagen, daß ihn Schrecken und Bangigkeit überfiele, wenn er an jene Jugendsklaverei zurückdächte.“ So schreibt auch Ruhnken in Erinnerung an die gemeinsame Schulzeit an Kant von der „tetrica illa quidem, sed utili tamen nec poenitenda fanaticorum disciplina“.

Es scheint nicht, daß diese Einflüsse die Lebensstimmung Kants dauernd ungünstig beeinflusst hätten, manche schwere Stunde haben sie ihm sicherlich verursacht. Zu kämpfen hatte er in seiner Jugend mit körperlichen Leiden, über die er in seiner Altersschrift, dem „Streit der Fakultäten“ berichtet: „Ich habe wegen meiner flachen und engen Brust, die für die Bewegung des Herzens und der Lunge wenig Spielraum läßt, eine natürliche Anlage zur Hypochondrie, welche in früheren Jahren bis an den Überdruß des Lebens grenzte.“ Eine ähnliche Stimmung erzeugten auch wohl die gedrückten Verhältnisse, in denen Kant als Student und als Hauslehrer lebte. Er hat sich selbst einen schlechten Hauslehrer genannt und selbst, wenn er dies nicht war, so mußte er doch den Gegensatz empfinden zwischen den Aufgaben, zu denen er sich berufen fühlte und der öden Arbeit, die er zu leisten hatte. Auch in den ersten knappen Jahren seiner Dozententätigkeit mußte er manche Nebenarbeit übernehmen, die er als schwere Last empfand. Aus dieser Zeit hat uns ein glücklicher Zufall eine sehr persönliche Äußerung in dem Brief an Lindner vom 28. Oktober 1759 erhalten: „Ich meines theils sitze täglich vor dem Ambos meines Lehrpults und führe den schweren Hammer sich selbst

ähnlicher Vorlesungen in einerley tacte fort. Bisweilen reizt mich irgendwo eine Neigung edlerer Art mich über diese enge Sphäre etwas auszu dehnen, allein der Mangel mit ungestümmer Stimme so gleich gegenwärtig mich anzufallen und immer warhaftig in seinen Drohungen treibt mich ohne Verzug zur schweren Arbeit zurück — intentat angues atque in tonat ore. Gleichwohl vor den Ort, wo ich mich befinde und die kleine Aus sichten des Überflusses, die ich mir erlaube, befriedige ich mich endlich mit dem Beyfalle, womit man mich begünstigt und mit den Vortheilen, die ich daraus ziehe, und träume mein Leben durch.“ Kant als Träumer wird für manchen eine unerwartete Erscheinung sein. Wir wissen leider nicht, was er unter „Neigungen edlerer Art“ verstand und worin seine Seele Erholung von der eintönigen Berufsarbeit suchte. Aber dieser Stoß seufzer, aus den geschilderten Lebensbedingungen verstanden, muß doch lehren, Kant nicht als den trockenen Verstandesmensen oder die stets heiter gestimmte Seele anzusehen, als die ihn uns seine Biographen ge schildert haben. Auch später spricht er von seinem „leicht affizierten Gemüth“ und wir dürfen aus alledem schließen, daß er nicht ohne Kampf Sicherheit über sich selbst gewann. Sicherlich wäre es falsch, ihn auch nur in die Nähe zerrissener Naturen zu rücken, aber doch war er nicht frei von Anwandlungen zu schwermütigem Lebensüberdruß. Nur bei dieser Auffassung läßt sich die durch seine Schriften gehende scharfe Ab lehnung aller Empfindelei und Tränenseligkeit und aller Gefühle, die das Gemüt „welk“ machen, erklären.

Gegen solche Stimmungen wirkten aber schon früh andere Mächte ein. Kant ist durch die Schule der Naturwissenschaften gegangen. Sie gaben ihm Zuversicht zum Gelingen des Erkenntnisstrebens und sein Denken erhielt dadurch einen realistischen Zug, dessen Auswirkung sich auf allen Stufen seiner Entwicklung beobachten läßt. So tritt schon in der Erstlingsschrift ein in bescheidenen Formen sich äußerndes stolzes Selbstbewußtsein des jugendlichen Denkers uns entgegen. „Ich stehe in der Einbildung, es sei zuweilen nicht unnütze, ein gewisses edles Ver trauen in seine eigene Kräfte zu setzen. Eine Zuversicht von der Art be lebt alle unsere Bemühungen und erteilt ihnen einen gewissen Schwung, der der Untersuchung der Wahrheit sehr beförderlich ist.“ Kühner spricht sich Kant in der Vorrede zur „Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ aus, wenn er ein Wort Voltaires für sich in Anspruch nehmend sagt: „Mich dünkt, man könne hier in gewissem Verstande ohne Ver messenheit sagen: Gebet mir Materie, ich will eine Welt daraus bauen.“ Kant schwelgt im Bewußtsein der bezwingenden Kraft menschlichen Denkens. Er ist darin ein echter Sohn seiner Zeit. Sie war nicht gefühls arm, aber sie erlaubte sich manche Gefühle nicht, ja sie fürchtete sich vor den elementaren Ausbrüchen naturhaften Empfindens; ein solches Wesen wäre unanständig, nicht wohlgeartet gewesen. So hat das Ge

fühlsleben Kants und seiner Zeit etwas Reinliches und Keusches an sich, eine köstliche Unberührtheit von dem Leben tritt uns entgegen. Aber war die Seele einmal über die Sinnlichkeit und in die reine Sphäre des Gedankens erhoben, so breitete sie ihre Flügel weit aus und verlor sich in den Gefühlen von Unendlichkeit und Ewigkeit. Dann erst setzten Dichter wie Pope, Haller und Klopstock mit vollen Tönen ein. Ihnen seelenverwandt ist der jugendliche Kant.

Und von diesem Flug in die Unendlichkeit fand die Seele ihren Weg dann zu sich zurück und ahnte in ihrer tiefen Ergriffenheit Zusammenhänge, die vom Leben auf der Erde zum Dasein auf anderen Gestirnen, von Vergänglichkeit zu Ewigkeit, zu Gott führten. Noch ungelenk spricht schon in dieser Schrift Kant sein Glaubensbekenntnis aus, das in der berühmten Schlußstelle der „Kritik der praktischen Vernunft“ seine klassische Formulierung gefunden. Im Zusammenhang der angedeuteten Spekulationen heißt es: „In der Tat, wenn man mit solchen Betrachtungen — . . . sein Gemüt erfüllt hat: so giebt der Anblick eines bestirnten Himmels bei einer heitern Nacht eine Art des Vergnügens, welches nur edle Seelen empfinden. Bei der allgemeinen Stille der Natur und der Ruhe der Sinne redet das verborgene Erkenntnisvermögen des unsterblichen Geistes eine unnennbare Sprache und giebt unausgewickelte Begriffe, die sich wohl empfinden, aber nicht beschreiben lassen.“

Früh traten in den Gedankenkreis Kants auch wohl die stoischen Lehren ein, wahrscheinlich schon auf der Schule. Aus ihnen bildete er sich das Ideal einer stolzen Männlichkeit. Auch an diesem Punkte zeigt er verwandte Züge mit manchen seiner Zeitgenossen. Auf der Höhe des Lebens folgte Friedrich der Große solchen Idealen. In den Niederungen waren nicht wenige, die den Druck der wirtschaftlich und politisch engen Verhältnisse schwer empfanden, unter denen sie lebten. Aus ihnen sehnten sie sich heraus, aber meist blieb ihnen nur der Ausflug in der Phantasie, die sich an den hohen Gestalten der römischen Stoa begeisterte. Die Seele erfüllte sich dann mit großen Gefühlen, stolzem Glauben an ihren Wert und erhob sich an dem Gedanken, den Großen dieser Erde wenigstens innerlich zu trotzen und sein Edelstes, das Menschentum, nicht wegzuerwerfen. Und über den bescheidenen Umkreis der nächsten Umgebung sehnte man sich hinaus nach Freundschaft mit gleich hoch gestimmten Naturen. In solchen Gefühlen lag für diese Menschen ein eigentümliches Glück.

Unter diesen Einflüssen und aus solchen Erlebnissen bildete Kant für sich das Ideal einer Persönlichkeit aus, das in einer starken Überzeugung vom Werte des denkenden Menschen und in dem Bewußtsein sich beherrschen zu sollen und zu können, seinen Ausdruck fand. Man kann es egozentrisch nennen. Dazu berechtigt uns vor allem die berühmte Äußerung, in der Kant selbst von der umstürzenden Bedeutung spricht, die

er von Rousseau erfuhr: „Ich bin selbst aus Neigung ein Forscher. Ich fühle den ganzen Durst nach Erkenntnis und die begierige Unruhe, darin weiter zu kommen, aber auch die Zufriedenheit bei jedem Fortschritte. Es war eine Zeit, da ich glaubte, dieses alles könnte die Ehre der Menschheit machen und ich verachtete den Pöbel, der von nichts weiß. Rousseau hat mich zurecht gebracht. Dieser verblendete Vorzug verschwindet; ich lerne die Menschen ehren, und würde mich viel unnützer finden, als die gemeinen Arbeiter, wenn ich nicht glaubte, daß diese Betrachtung allen übrigen einen Wert geben könne, die Rechte der Menschheit herzustellen.“ Es wird uns heute schwer, den erschütternden Eindruck der Rousseauschen Botschaft auf die deutsche Menschheit ganz zu verstehen. Sind wir doch durch die rücksichtslosen Äußerungen des Radikalismus jeder Art in unserer Empfindungsfähigkeit so abgestumpft, daß wir das Außerordentliche jener neuen Lehre für ihre Zeit kaum nachfühlen können. Auch empfinden wir zu stark den Gegensatz zwischen dieser Heilsbotschaft und dem Menschen, der sie verkündigte. Sein gekünsteltes, großsprechendes und unwahres Wesen stößt uns ab. Wir übersehen auch heute deutlicher die Wirkungen, die von ihm ausgingen. So können wir unmöglich das, was man damals als einen köstlichen, reinen Trank empfand, ebenso genießen. Besinnt man sich aber auf die Wolffsche Philosophie, die das Leben in seiner Gesamtheit zu begreifen suchte, um es dann durch ein dürres Begriffsgespinnst zu ertöten, denkt man an die schablonisierende Behandlung des seelischen Lebens und seiner Äußerungen, erinnert man sich an die philisterhafte Behaglichkeit, mit der das Leben unter einer wohlmeinenden, aber überall bevormundenden Regierung den gehorsamen Untertanen empfohlen wurde, so begreift man wohl, was die Herzenstöne Rousseaus damals bedeuten mußten. Ein kühnes Wagnis, das vielleicht nur für einen so letzthin kulturlosen Menschen wie Rousseau möglich war, bedeutete der Zweifel an der Kultur als einer menschliches Glück fördernden Entwicklung. Die „gottgewollten Abhängigkeiten“ mußten vor diesem kühnen Zweifel verschwinden. Ein Ausblick in vorher nie geahnte Möglichkeiten war eröffnet. Und wenn Kant vielleicht auch nicht so sehr von dem Kulturpessimismus Rousseaus betroffen wurde, da er stets etwas skeptisch von den Menschen im allgemeinen dachte, so wirkte viel tiefer, beglückender auf ihn der Glaube an die ursprüngliche Güte der menschlichen Natur. Nun gab es ein Recht zu hoffen, eine Zuversicht zur Arbeit am Menschengeschlecht, Kant glaubte an bisher ungeahnte Erfolge, wenn eine auf dieser neuen Grundlage aufgebaute Erziehung versucht werden würde, mit einer für ihn seltenen Leidenschaftlichkeit trat er in Königsberg für die Einrichtungen der Philanthropins ein. Der Glaube an die ursprüngliche Güte der menschlichen Natur ist eine Überzeugung, an welcher Kant von nun an festhält. Sie nimmt andere Formen an mit der Entwicklung der kritischen Philo-

sophie und erfährt eine metaphysische Ausprägung in den letzten Schriften. Die Geschichte der Menschheit wird zum Kampf zwischen einem guten und einem bösen Prinzip. Erscheinungen, die nicht ohne die Annahme einer ursprünglichen Anlage zum Guten erklärbar sind, geben überzeugende Beweise gegen alle trübe Erfahrung des geschichtlichen Lebens.

Allerdings gab es auch eine Schranke gegen den Einfluß Rousseaus. Wenn Kant, wie er sagte, ihn „mit Vernunft“ las, so konnte er nach seiner ganzen Veranlagung ihm nicht durch alle Überschwänglichkeiten eines ungezügelten Temperamentes folgen. Er verwandelte das Flackerfeuer Rousseau'scher Gefühlsausbrüche in die stille Wärme eines die Seele in der Einsamkeit beglückenden Gefühles. Seine ethischen Instinkte erfuhren sicherlich eine starke Bereicherung, aber es blieb nicht bei dem Ausbruch einer unkontrollierten, sich selbst berauschenden Begeisterung. Kant stellte sich die Aufgabe, Erzieher der Menschheit sein zu sollen, in ihrem ganzen Ernste vor. Und da war es denn seine nie erschütterte Überzeugung, daß Erziehung nur durch Bildung des Verstandes möglich sei und daß diesem in der Lebensführung die erste Rolle gebühre. So schreibt er am 8. April 1766 an Mendelssohn: „Was es auch vor Fehler geben mag, denen die standhafteste Entschliebung nicht allemal völlig ausweichen kann, so ist doch die wetterwendische und auf den Schein angelegte Gemütsart dasjenige, worin ich sicherlich niemals geraten werde, nachdem ich schon den größten Teil meiner Lebenszeit hindurch gelernet habe, das meiste von demjenigen zu entbehren und zu verachten, was den Charakter zu korrumpieren pflegt, und also der Verlust der Selbstbilligung, die aus dem Bewußtsein einer unverstellten Gesinnung entspringt, das größte Übel sein würde, was mir nur immer begegnen könnte, aber ganz gewiß niemals begegnen wird.“

So hat sich Kant zu einem innerlich freien Menschen entwickelt, der sich mit einer gewissen Sicherheit in der Gesellschaft seiner Vaterstadt bewegte. Seine Bedeutung wurde bald erkannt, man schätzte an ihm aber auch die feinen Formen seines gesellschaftlichen Umganges und lauschte gern seiner Rede, die frei von schwerfälliger Gelehrsamkeit die verschiedensten Themen mit Witz und Grazie zu behandeln wußte. Einen Eindruck davon gibt etwa der 3. Abschnitt der „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“, in dem die beiden Geschlechter geistreich in Vergleichung dargestellt werden. Die gleiche Schrift gibt uns aber auch in der Schilderung des Melancholikers ein Bild, das vielfache Verwandtschaft mit Kants Lebensideal aufweist: „Der, dessen Gefühl ins Melancholische einschlägt, wird nicht darum so genannt, weil er, der Freuden des Lebens beraubt, sich in finsterner Schwermut härmt, sondern weil seine Empfindungen, wenn sie über einen gewissen Grad vergrößert würden, oder durch einige Ursachen eine falsche Richtung bekämen, auf dieselbe leichter als einen anderen Zustand aus-

laufen würden. Er hat vorzüglich ein Gefühl für das Erhabene... Der Genuß der Vergnügen ist bei ihm ernsthafter, aber um deswillen nicht geringer. Alle Rührungen des Erhabenen haben mehr Bezauberndes an sich als die gaukelnden Reize des Schönen. ... Der Mensch von melancholischer Gemütsverfassung stützt sich bloß auf seine eigene Einsicht. ... Freundschaft ist erhaben und daher für sein Gefühl ... Er ist ein guter Verwahrer seiner und anderer Geheimnisse. Wahrhaftigkeit ist erhaben, und er haßt Lügen oder Verstellung. Er hat ein hohes Gefühl von der Würde der menschlichen Natur. ... Er erduldet keine verworfene Untertänigkeit und atmet Freiheit in einem edlen Busen ... Er ist ein strenger Richter seiner selbst und anderer und nicht selten seiner sowohl als der Welt überdrüssig.“

Die Linien, mit denen das Bild der Kantischen Persönlichkeit zu umreißen sind, dürften damit festgelegt sein und man kann nicht sagen, daß sie in der Folgezeit sich wesentlich verändert hätten. Aber wie auch bei anderen im späteren Leben schon vorhandene Züge markanter hervortreten, so auch bei Kant. Gegen Ende der sechziger Jahre kam er zu dem Bewußtsein einen sicheren Weg zur Lösung der Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis gefunden zu haben. Sein Denken hatte manche „Umkipnungen“ durchgemacht und manche Hoffnung war fehlgeschlagen. So schreibt er am 9. Mai 1767 an Herder: „Was mich betrifft, da ich an nichts hänge und mit einer tiefen Gleichgültigkeit gegen meine oder anderer Meinungen das ganze Gebäude öfters umkehre“... Auch diesmal trog die nach diesen Zeilen ausgesprochene Hoffnung, aber dann heißt es in der bekannten Reflexion: „Das Jahr 69 gab mir großes Licht.“

Uns fehlt leider eine Äußerung, die uns den unmittelbaren Eindruck dieser Entdeckung auf Kants Seele wiedergäbe. Falsch wäre es, ihr irgend einen mystischen Charakter im Sinne einer Eingebung andichten zu wollen. Aber von dieser Stunde an ergriff das Werk den Mann und hielt ihn bis zum letzten Augenblicke seines noch wachen Bewußtseins fest. Es konnte nicht ausbleiben, daß seine Lebensstimmung und persönliche Haltung dadurch beeinflußt wurde. Die behagliche Breite und der lebenswürdige Plauderton weicht einer schwerfälligen Darstellung, die nicht ohne mannigfache Wiederholung mit dem Gedanken ringt. Witz steht auch jetzt noch Kant zu Gebote, aber es fehlt die spielende Leichtigkeit, die Freude am Scherz. An ihre Stelle tritt Sarkasmus und eine durch die geistreiche Form wohl gemilderte, oft recht beißende Ironie. Die Zeitgenossen empfanden diesen Wandel recht deutlich. Von „einem Dilettanten in der Philosophie“, wie man in Göttingen wohl Kant genannt hatte, hatte man ein solches Werk nicht erwartet; man nannte es mit dem Genius der Zeit nicht übereinstimmend.

Auch in dem engeren Königsberger Kreis mußte Kants Persönlichkeit nun anders erscheinen. Eine solche Gedankenarbeit muß immer isolierend

wirken. Es gab für Kant nun ein Interesse, vor dem alle anderen zurücktraten, und an dem kaum einer von denen, die ihm näher standen, teilnehmen konnte. So mußte er sie davon ausschließen, aber unwillkürlich kam er dazu, die, die ihm einigermaßen folgen konnten, nach ihrem Verhältnis zu seiner Philosophie zu werten. Er wurde der Begründer eines neuen Systems, einer Schule. Er nahm, ohne es zu ahnen, für sich den Rang einer höheren Autorität in Anspruch und so erhielt sein Wesen einen Zug von Rechthaberei, der ihm ursprünglich gar nicht eigen war.

Überblickt man die Zeit des einsamen Arbeitens, besonders in den 70er Jahren, so überkommt einen wohl das Gefühl von der ungeheuren Energie des Willens, die dazu gehört, um ein solches Werk zu vollenden. In tiefster Einsamkeit wurden diese Gedanken und wohl kaum jemals zweifelte dieser Mann an dem Gelingen. Man erinnere sich im Gegensatz dazu an den einsamen Wanderer im Oberengadin und an die lauten Posaumentöne, mit denen er dann zum Verkünder seiner Bedeutung wurde. Wo echte menschliche Größe zu finden ist, kann für feinere Naturen kaum ein Zweifel sein und wo wahre Schöpferkraft. Kant war sich der umstürzenden Bedeutung seines Werkes voll bewußt, man kann sagen, er hatte ein Gefühl von seiner Mission, aber seine Persönlichkeit erschien ihm wie zufällig im Zusammenhang des philosophischen Geistes, dessen Entwicklung zum Kritizismus führen mußte. Das Wort „De nobis ipsis silemus“ entsprach ganz der Stimmung, in der er sein Werk schrieb.

Eine solche Betrachtung schützt vor dem Irrtum, die alltägliche Lebensführung Kants als den unmittelbaren Ausfluß seines Wesens anzusehen und darüber sein eigentliches Leben nicht gewahr zu werden. All die oft nacherzählten Vorsichtsmaßnahmen und genau eingehaltenen Lebensregeln sind nichts als dienende Mittel, um den höheren Zweck eines ganz dem Werke hingegebenen Denkerlebens zu erreichen.

Diese Haltung läßt sich zuerst an der Behandlung beobachten, die Kant seinem Körper zuteil werden ließ. Bekannt ist die pedantisch gleichförmig eingerichtete Einteilung des Tages und oft sind die kleinen Mittel belächelt worden, mit denen er seinem Körper die notwendige Bewegung verschaffte. Er hat gern und oft davon gesprochen, aber man darf nicht vergessen, daß er von Natur schwach und wenig widerstandsfähig war. Und diesem schwachen Organ rang er eine so ungeheure Leistung ab, daß er, obwohl in vorgerücktem Alter, innerhalb von 15 Jahren, seine Hauptwerke schaffen konnte. So blickte er nicht ohne Stolz auf diesen Erfolg im Kampf mit körperlicher Behinderung. Ob er damit nicht recht hatte? Er war sich voll bewußt, daß für ihn, wenn er sein Ziel erreichen wollte, manches nicht möglich war, so verlockend es ihm vielleicht auch von anderer Seite erschien. Deshalb hat er den Ruf nach Halle trotz dringender Mahnungen des Ministers und trotz eines für die damalige Zeit glänzenden Angebotes abgelehnt. Seine Gründe sind so charakteristisch,

daß sie hier stehen sollen. Er spricht von dem Hauptzweck seines akademischen Lebens, die Jugend moralisch zu erziehen und fährt dann fort: „In diesem Betracht vermischt sich meine angenehme Empfindung doch mit etwas Schwermütigem, wenn ich mir einen Schauplatz eröffnet sehe, wo diese Absicht in weit größerem Umfange zu befördern ist und mich gleichwohl durch den kleinen Anteil von Lebenskraft, der mir zugemessen worden, davon ausgeschlossen finde. Gewinn und Aufsehen auf einer großen Bühne haben, wie Sie wissen, wenig Antrieb vor mich. Eine friedliche und gerade meiner Bedürfnis angemessene Situation, abwechselnd mit Arbeit, Spekulation und Umgang besetzt, wo mein sehr leicht affiziertes, aber sonst sorgenfreies Gemüt und mein noch mehr läunischer, doch niemals kranker Körper, ohne Anstrengung in Beschäftigung erhalten werden, ist alles was ich gewünscht und erhalten habe. Alle Veränderung macht mich bange, ob sie gleich den größten Anschein der Verbesserung meines Zustandes gibt und ich glaube auf diesen Instinkt meiner Natur Acht haben zu müssen, wenn ich anders den Faden, den mir die Parzen sehr dünne und zart spinnen, noch etwas in die Länge ziehen will.“

Allerdings geriet Kant, ohne daß er es bemerkte, doch auch wieder in eine große Abhängigkeit von dieser selbstgewählten und selbstgeschaffenen Umgebung. Sie wurde eine so notwendige Bedingung für sein Wohlbefinden, daß er eine Änderung an ihr als lästig und störend empfand. So konnte das Fehlen eines Knopfes am Kleide eines Zuhörers, auf den er beim Dozieren zu blicken pflegte, ihn so beunruhigen, daß er um die Reparatur bat. Nur mit größter Vorsicht konnten in seinem Alter die Freunde Änderungen seiner Lebensgewohnheiten herbeiführen.

Aber nicht nur die von außen kommenden Störungen seines Seelenfriedens versuchte er zu bannen, mit gleicher Standhaftigkeit wollte er auch die von innen herkommenden Gemütsbewegungen beherrschen oder nicht aufkommen lassen. Es wurde früher versucht, die persönlichen Erfahrungen und Einflüsse zu schildern, welche zu einem solchen Kampf gegen die Affekte führten. Diesen Gegensatz mußte dann auch die Fragestellung seiner Ethik verschärfen. Sie verbot das Mitwirken jeder Neigung bei Handlungen, die auf den Charakter rein moralischer Anspruch erheben. Dagegen richteten sich Schillers Distichen und er gibt auf die Gewissensskrupel, wie man den Freunden aus Neigung dienen und doch dabei tugendhaft sein könne, die Antwort: „Da ist kein anderer Rat! Du mußt suchen, sie zu verachten, Und mit Abscheu alsdann tun, wie die Pflicht dir gebeut.“ Darin liegt nun zweifellos eine Verkenning der Kantischen Lehre, wie dies oft hervorgehoben worden ist und hier nicht wiederholt werden soll. Es genügt zu bemerken, daß die Affekte der Verachtung und des Abscheues wie jeder andere von Kant verworfen werden und deshalb unerlaubt sind. Der Schillersche Einwand hat aber noch eine tiefere Bedeutung. Kant verlangte zwar nicht die künstliche Herbei-

führung einer Abneigung gegen eine wohlwollende Neigung, um dann eine rein moralische Gesinnung dagegen zu erkämpfen, aber er wollte doch, daß unter dem Eindruck von der Würde des Sittengesetzes allmählich alle das Handeln beeinflussenden Affekte schweigen sollten. Dies drückt ganz unzweideutig folgende Stelle aus der „Kritik der praktischen Vernunft“ aus: „Neigung ist blind und knechtisch, sie mag nun gutartig sein oder nicht, und die Vernunft, wo es auf Sittlichkeit ankommt, muß nicht bloß den Vormund derselben vorstellen, sondern, ohne auf sie Rücksicht zu nehmen, als reine praktische Vernunft ihr eigenes Interesse allein besorgen. Selbst dies Gefühl des Mitleids und der weichherzigen Teilnehmung, wenn es vor der Überlegung, was Pflicht sei, vorhergeht und Bestimmungsgrund wird, ist wohlndenken Personen selbst lästig, bringt ihre überlegten Maximen in Verwirrung und bewirkt den Wunsch, ihrer entledigt und allein der gesetzgebenden Vernunft unterworfen zu sein.“ Man nennt das Kants Rigorismus. Ein solches Urteil soll nicht bestritten werden. Bedenkt man, wie aus der Gefühlsgemeinschaft mit anderen Menschen im tiefsten Leid unsere Seele geweitet und geläutert wird, so erscheint die stoische Zurückhaltung natürlichen Empfindens wie eine Vergewaltigung. Darin liegt der letzte Grund, weshalb Kant als Mensch seinem Volke nicht so nahe steht wie Goethe oder Fichte. Schiller hat mit künstlerisch feinem Blick die Schranke seines Wesens gesehen. Er schreibt am 21. Dezember 1798 an Goethe über Kants Anthropologie: „Die pathologische Seite, die er am Menschen immer herauskehrt und die bei einer Anthropologie vielleicht am Platze sein mag, verfolgt einen fast in allem, was er schreibt, und sie ist, die seiner praktischen Philosophie ein so grämliches Ansehen gibt. Daß dieser heitere und jovialische Geist seine Flügel nicht ganz von dem Lebensschmutz hat losmachen können, ja selbst gewisse düstere Eindrücke der Jugend etc. nicht ganz verwunden hat, ist zu verwundern und zu beklagen. Es ist immer noch etwas in ihm, was einen, wie bei Luthern, an einen Mönch erinnert, der sich zwar sein Kloster geöffnet hat, aber die Spuren desselben nicht ganz vertilgen konnte.“ Diese Jugendeinflüsse sind früher gewürdigt worden. Die Lehre von der Sündhaftigkeit des Menschen stand im steten Widerspruch mit dem Rousseauschen Glauben an die ursprüngliche Güte der menschlichen Natur. Der Mensch sei ein Tier, das einen Herrn über sich nötig habe, er sei aus krummem Holze geschnitzt und deshalb könne nichts Gerades aus ihm werden, war Kants Überzeugung. Er fühlte ein Mißtrauen gegen das, was aus den Tiefen der Seele als Affekt, Leidenschaft, Überschwang oder unkontrollierbare Stimmung hervorbrechen könnte. Daß in unserem Innern ein nur halb gebändigter, immer wieder andrängender Feind laure, war sein Glaube. Volles Erleben elementarer Gefühle erschien ihm als Wagnis. Sehr charakteristisch ist, was Hippel berichtet: „Kant pflegte oft zu sagen, daß, wenn der Mensch alles, was

er dächte, sagen und schreiben wollte, nichts Schrecklicheres auf Gottes Erdboden wäre als der Mensch.“

Es ist klar, daß Kants Lebensgefühl mit einigen Hemmungen belastet war. Die Stimmung, aus der Goethe an den Schwager Kronos die Worte richtet: „Frisch, holpert es gleich, Über Stock und Steine den Trott Rasch in's Leben hinein!“ war ihm fremd. Der Idealismus der Freiheit, den er im Innersten voll erlebte, wurde in ihm nicht zu einem Drang in das Leben überzugreifen. Er war wohl Meister über sein Inneres geworden, aber nicht über die Dinge dieser Welt. Eine gewisse Schüchternheit und Ängstlichkeit gegenüber den brutalen Tatsachen des Lebens blieb ihm doch immer. So ist sein Verhalten gegenüber der berüchtigten Kabinetts-ordre Friedrich Wilhelms II. vom 1. Oktober 1794 zu verstehen. Es kann kein Zweifel sein, daß Kant in diesem Konflikt schlecht bestanden hat. Falsch wäre es bei ihm Menschenfurcht anzunehmen. Die Besorgnis um die eigene Ruhe, das Bewußtsein zunehmender Schwäche, die Einsicht für solche Kämpfe nun einmal nicht geschaffen zu sein, kann sein Verhalten erklären. Auch war seine Meinung über die Menschen und die Möglichkeit ihrer Vervollkommenung immer skeptischer geworden. Diese Altersstimmung kommt im Brief an Spener vom 22. III. 1793 zum Ausdruck: „Wenn die Starken in der Welt im Zustande eines Rausches sind, er mag nun von einem Hauche der Götter, oder einer Mufette herrühren, so ist einem Pygmäen, dem seine Haut lieb ist, zu rathen, daß er sich ja nicht in den Streit mische, sollte es auch durch die gelindesten und ehrfurchtsvollsten Zureden geschehen . . . Ich trete von heute über 4 Wochen in mein 70stes Lebensjahr. Was kann man in diesem Alter noch Sonderliches, auf Männer von Geist wirken zu wollen hoffen? und, auf den gemeinen Haufen? Das wäre verlorene, ja wohl gar zum Schaden desselben verwandte Arbeit. In diesem Reste eines halben Lebens ist es Alten wohl zu rathen das „non defensoribus istis tempus eget“ und sein Kräftemaaß in Betrachtung zu ziehen, welches beinahe keinen andern Wunsch, als den der Ruhe und des Friedens übrig läßt.“

Doch dies ist nur ein Flecken auf dem Bilde eines Mannes, dessen Leben von vorbildlicher sittlicher Reinheit ist. Wie er im Denken letzte Klarheit zu erringen versucht, so duldet er auch in seinem Innern keinen trüglichen Schein, keinen „Tugendschimmer“. Er wollte, daß das Gewissen die erste Stimme habe. Dafür suchte er einen rationalen Ausdruck und fand ihn im Gedanken an aus echter moralischer Überzeugung entspringende Grundsätze. Er ist in dieser Hinsicht unmodern, denn in unserer Zeit besteht bei vielen die Furcht, man könne durch die Regel sein Bestes, die Ungebrochenheit und Ursprünglichkeit seines Wesens verlieren. Das Irrationale erscheint als das Wertvollere. Solche Selbsttäuschung duldete Kant nicht. Er sah den höchsten Wert des Menschen in dem, was er nach einem klar erkannten Ziel sittlicher Vervollkommenung

aus sich macht. Persönlichkeit schien ihm nicht schon in der Zufälligkeit individueller Begabung und Anlage gegeben. Sie mußte erst gewonnen werden und läuterte sich aus den Schlacken des Sinnlichen und der Eingeschränktheit des Einzeldaseins zu der Idee des Menschentums in uns, der Idee von der Würde der menschlichen Natur, die im Ewigen gegründet ist. So steht Kant vor uns als eine wahrhaft sittliche Persönlichkeit, seine Größe besteht in der Geschlossenheit, die eine einheitliche Lebensführung darbietet und in den tiefen Ernst, mit dem er die Aufgabe, ein Mensch zu sein ergriff: „Die größte Angelegenheit des Menschen ist zu wissen, wie er seine Stelle in der Schöpfung gehörig erfülle und recht verstehe, was man sein muß, um ein Mensch zu sein.“

Die Eigenart der Kantischen Persönlichkeit tritt noch lebendiger hervor, wenn wir ihn in seinem Verhältnis zu anderen Menschen betrachten. Rein auf dem Gefühl begründete Beziehungen fehlen fast vollständig. Bekanntlich hat Kant in keinem näheren Zusammenhang mit seinen Verwandten gestanden. Die Erinnerung an die Mutter blieb lebendig in seinem Herzen, ihrer gedachte er in Äußerungen, die wärmste Gefühlstöne empfinden lassen. Von merkwürdiger Kühle sind aber die Beziehungen zu seinem sympathisch wirkenden Bruder, der in weiter Ferne von ihm lebte und treulich über seine Familie berichtete. Von seinen in Königsberg lebenden Schwestern und deren Ehemännern trennte ihn wohl zu sehr der Unterschied der Lebensstellung und Bildung. Bezeichnend ist, daß die Nichten Kants das Protokoll über die Testamentseröffnung mit Kreuzen unterzeichnet haben. Dieser „scheinbaren Gleichgültigkeit“ steht aber doch eine umfassende tätige Fürsorge für die Verwandten gegenüber. Der Brief an den Bruder vom 26. I. 1792 legt davon Zeugnis ab und versichert zugleich, „daß, was die Pflicht der Dankbarkeit wegen der uns von unseren gemeinschaftlichen Eltern gewordenen Erziehung fordert, nicht versäumt wird.“

Unmittelbare Herzensneigung vermissen wir auch in Kants freundschaftlichen Beziehungen. Eine Zeit lang stand ihm Kraus wohl näher, von dessen Können und Wissen er eine außerordentliche Meinung hatte. Anscheinend war es Kraus, der sich zurückzog. Näheres wissen wir nicht. Einigen Aufschluß über seine Beweggründe gibt seine Klage nach Hamanns Tode: „Kants Kopf kann mir den Verlust von Hamanns Herz nicht ersetzen.“ Zwischen Kant und Hamann haben wohl kaum nähere Beziehungen bestanden. Die Verschiedenheit der Naturen waren zu groß. Es scheint so, als ob Hamanns nicht geringes Selbstbewußtsein sich wehrte gegen eine von ihm doch empfundene Überlegenheit, während Kant den wilden Sprüngen seines Denkens und Empfindens mit wohlwollender Ironie gegenüberstand. Fast gar nicht können wir die Eigenart der Freundschaft zwischen Kant und dem englischen Kaufmann Green uns deutlich machen. Sie entsprang wohl aus der Sympathie für die sitt-

lichen Eigenschaften des Mannes und seine weltmännische Bildung. Als Kant diese Freundschaft schloß, war er auch über das Alter hinaus, wo aus dem unmittelbaren Gefühl und Bedürfnis entspringende Freundschaften geschlossen werden. Zu bedauern ist, daß wir auch über Kants Verhältnis zu Hippel so wenig wissen. Hier traten sich zwei Männer von persönlicher Eigenart gegenüber, der eine in den Geschäften der Welt tätig, der andere mit einer aus umfassender Gelehrsamkeit gewonnenen Welt- und Menschenkenntnis. Sie waren sich ihrer Verschiedenheit bewußt, aber es entstand zwischen ihnen eine langdauernde Freundschaft, die zwar die Vertraulichkeit der Herzensneigung meidet, aber doch eine starke Gemeinsamkeit der Gedanken erzeugt. Sie hat ihre Quelle in der uneingeschränkt hohen Meinung von dem Werte des Anderen, sie erzeugt eine sehr weitgehende Mitteilung der Gedanken, bleibt aber äußerlich in den allgemeinen Formen des Verkehrs. Trotzdem entwickelt sie alle Feinheiten einer höheren Geselligkeit. Kann man schonender sein als Kant es war, wenn er nach der Erklärung wegen der von Hippelschen Autorschaft niemals die Frage nach den von anderer Seite bemerkten Übereinstimmungen in Hippels Schriften mit seiner Philosophie berührte? Er nannte das „Delikatesse“. Und damit wäre dann zu vergleichen, was Hippel in seinem Brief vom 5. Dezember 1793 sagt: „Wie sehr ich mich nach Ihrem lehrreichen Umgang sehne, der mir mehr gilt als Alles was Königsberg hat, darf ich Ihnen nicht sagen, da Sie überzeugt sind, wie innigst ich Sie verehere. Schon ist es mir erfreulich, Ihr nachbarliches Haus aus meinem Arbeits-Zimmer zu sehen, und mein erster Blick war täglich dahin gerichtet. So soll es auch immerwährend bleiben so lange ich sehen kann und so lange ich durch diese Nachbarschaft beglückt werde.“

Mehr vielleicht war Kant väterlicher Freundschaft fähig. Der Brief an Herder atmet mehr als die übliche Freundlichkeit des Lehrers gegen seinen begabten Schüler. Es bedeutet nicht wenig, daß er hier so offen zu dem Jüngeren von den Revolutionen in seiner Denkart spricht. Man vergleiche damit die viel kühlere Haltung in den Briefen an Herz. Die wärmsten Töne hat er Reinhold und Erhard gegenüber angeschlagen. In dem ersteren sah er den ersten talentvollen Schüler, der bereit war für die Ausbreitung seiner Lehre zu wirken. Aus dem Glücksgefühl endlich verstanden worden zu sein, entspringt ein Ton, den man zärtlich nennen könnte. Es finden sich sonst nicht verwendete Anreden wie: „hochschätzbarer und geliebter Freund“ und Kant spricht von „innigster Hochachtung und Liebe“. Viel unmittelbarer war Kants Freundschaft für den philosophierenden Arzt Erhard. Dieser hatte ihn in Königsberg besucht. Kant nennt ihn einen „lauteren, fröhlichen und geistreichen“ Mann und redet ihn in seinem Brief vom 21. Dezember 1792 „Innigst geliebter Freund“ an. Und dann klagt er: „Warum fügte es das Schicksal nicht einen Mann, den ich unter allen, die unsere Gegend besuch-

ten, mir am liebsten zum täglichen Umgang wünschte, mir näher zu bringen?“

Es läßt sich erwarten, daß Kant in seinem Verhalten zu den anderen Menschen von ganz klaren Prinzipien ausging. Ich finde sie am besten in folgender Stelle ausgesprochen: „Es ist Pflicht gegen sich selbst, als auch gegen Andere, mit seinen sittlichen Vollkommenheiten unter einander Verkehr zu treiben, sich nicht zu isolieren, zwar sich einen unbeweglichen Mittelpunkt seiner Grundsätze zu machen, aber diesen um sich gezogenen Kreis doch auch als einen Teil eines allbefassenden Kreises, der weltbürgerlichen Gesinnung, anzusehen, nicht eben um das Weltbeste als Zweck zu befördern, sondern nur die Mittel, die indirekt dahin führen, die Annehmlichkeit in der Gesellschaft, die Verträglichkeit, die wechselseitige Liebe und Achtung (Leutseligkeit und Wohlanständigkeit) zu kultivieren und so der Tugend die Grazien beizugesellen.“ Einen solchen Umgang mit Grazie nannte er Urbanität und forderte sie für eine höhere Geselligkeit. In der „Kritik der Urteilskraft“ spricht er einmal von Humanität und versteht darunter das allgemeine „Teilnehmungsgefühl“ und „das Vermögen, sich innigst und allgemein mitteilen“ zu können. Von diesem sittlichen Gedanken aus erfahren dann auch für ihn die Formen des Umganges unter Menschen eine höhere Bedeutung. Ergreifend ist die Erzählung Wasianskis, daß der altersschwache Greis, obgleich er sich kaum auf seinen Füßen halten konnte, sich doch nicht vor dem ihn besuchenden Arzt setzen wollte. Als es endlich gelang seine Unruhe zu verstehen und der Besucher Platz genommen hatte, erklärte er: „Das Gefühl für Humanität hat mich noch nicht verlassen.“

Diese liebenswürdigen Seiten in der Persönlichkeit Kants lernten wohl vor allem seine Tischfreunde kennen. Täglich sammelte er eine kleinere Zahl von ihnen um sich und trug in rührender Weise dafür Sorge, daß ein jeder nach seinen Gewohnheiten und Neigungen mit Speise und Trank versehen wurde, seine Gedächtniszettel aus den letzten Jahren sind mit solchen Notizen angefüllt. Er wollte mehr als Genossen des Mahles haben, er wollte mit seinen Gästen in ein menschlich erfreuliches Verhältnis treten. Er hatte ganz bestimmte Vorstellungen von den Formen einer höheren Geselligkeit, die auf gegenseitiger Achtung beruhen sollte. Wir haben zahlreiche Schilderungen von den Tischunterhaltungen, ihrer Lebendigkeit und ihrem Geist. Es fehlte nicht an Heiterkeit und Witz und gern erzählte man sich heitere Geschichten oder zitierte launige Verse. Dann war Kant auch mit seiner Zeit nicht so wählerisch. Seine Mittagsgesellschaft dehnte sich über Stunden aus und Hippel berichtet, daß er einmal mit ihm von 1—8 Uhr zusammengesessen hat.

Nicht ohne Interesse ist es weiter zu beobachten, wie Kant in Fällen der Not aushalf. Er hat dies oft getan, ihn leitete dabei der Gedanke, daß in jedem Menschen der Mensch zu ehren sei. Die Würde des Menschen

war ihm so heilig, daß er sie retten zu müssen glaubte, sobald eine Gefahr drohte. Allerdings wollte er auch da im Sinne einer moralischen Erziehung wirken und so richtete er es so ein, daß der Andere nicht einfach zum Almosenempfänger wurde. Er wollte, daß er mit der gebotenen Hilfe zugleich doch an seiner Rettung selbst arbeite. So ist Kants Verhalten zu Fichte zu verstehen. Eine einfache Geldunterstützung lehnte er ab, aber er verschaffte ihm einen Verleger, so daß er durch eigenen Verdienst die Not überwand. Am verehrungswürdigsten erscheint aber Kant in seinem Verhältnis zu Plessing, der durch seine Beziehungen zu Goethe bekannt geworden ist. Er war in eine für ihn recht unerfreuliche Weiberaffäre in Königsberg verwickelt worden, ein Frauenzimmer forderte von ihm für ein Kind, dessen Vater angeblich Plessing sein sollte, Alimente. Plessings Briefe zeigen, daß er sich aus der für ihn recht peinlichen Angelegenheit herauszuwinden suchte, er äußerte sich in ihnen mit einer gewissen Schamlosigkeit über Dinge, von denen man sonst kaum spricht. Leider sind Kants Briefe anscheinend verloren, sie würden vielleicht noch manch wertvollen Zug beobachten lassen, aber es genügt auch schon zu wissen, daß Kant sich des jungen Mannes, trotz einer sicherlich vorhandenen Abneigung gegen die schmutzige Affäre annahm, Gelder für ihn beschaffte und Aufträge übernahm, die vielleicht mancher Universitätsprofessor abgelehnt hätte. Plessings Dankesbriefe zeigen, was er seinem Lehrer schuldete. Alles geschah mit größter Delikatesse und Rücksicht.

In eine höchst sonderbare Lage wurde Kant aber durch den Brief eines jungen Mädchens, Maria von Herbert, gebracht, die in Verzweiflung über eine durch ihre eigene Schuld verlorene Liebe sich hilferufend an ihn wandte. Der alte Herr überlegte seine Antwort recht lange, dann erst antwortete er, nicht ohne sich einen Entwurf, der auf uns gekommen ist, zu machen. Dieser Brief ist vielleicht das beste Beispiel dafür, wie Kant sich eine unmittelbare Wirkung seiner Ethik auf die Menschen dachte. Von der Strenge der Pflichtforderung wird nichts geschenkt. Subtil wird die Frage nach der Herzensmitteilung zwischen Liebenden untersucht und das Anrecht jedes Teiles auf sie betont. Dann aber wird von einer Zurückhaltung gesprochen, die aus den Schranken der menschlichen Natur entspringt: „Es hängt dem Menschen eine Unlauterkeit an, welche jene Offenherzigkeit hier mehr dort weniger einschränkt. Über dieses Hindernis der wechselseitigen Herzensergießung, über das geheime Misträuen und die Zurückhaltung, welche machen, daß man selbst in seinem innigsten Umgange mit seinem Vertrauten doch einem Teile seiner Gedanken nach immer noch allein und in sich bleiben muß, haben die Alten schon die Klage hören lassen: meine lieben Freunde, es giebt keinen Freund!“ Von diesem Mangel an Offenherzigkeit ist aber Unwahrhaftigkeit zu unterscheiden. Sie ist eine Korruption der Denkungsart und ein positives Böse. Nun fordert Kant das Fräulein zur Selbstprüfung auf. Muß sie sich einer

Schuld anklagen, so soll sie es mit aller Strenge gegen sich selbst tun. Daraus wird dann moralische Besserung entspringen. Dieser Entschluß ist wieder etwas ganz Anderes als das Brüten über eine Reue, die eine „phantastische Meinung von verdienstlicher Selbstpeinigung“ sein würde. Das Ganze schließt dann mit der Zuversicht, daß eine solche Umwandlung der Denkart den Freund zurückgewinnen werde. „Gelingt aber das letztere nicht, so war die vorige Wärme der Zuneigung desselben auch mehr physisch als moralisch und würde nach der flüchtigen Natur derselben auch ohne das mit der Zeit von selbst geschwunden sein; ein Unglück dergleichen uns im Leben mancherlei aufstößt und wobei man sich mit Gelassenheit finden muß, da überhaupt der Wert des letzteren, sofern es in Dem besteht, was wir Gutes genießen können von Menschen überhaupt viel zu hoch angeschlagen wird, sofern es aber nach dem geschätzt wird, was wir Gutes tun können, der höchsten Achtung und Sorgfalt es zu erhalten und fröhlich zu guten Zwecken zu gebrauchen würdig ist.“

In diesem Schreiben tritt uns Kant wie vielleicht nirgends sonst als Mensch nahe. Man hat oft gesagt, er lebte wie er lehrte, und dann an die Äußerlichkeiten seines Lebens erinnert. Hier aus diesem Brief erfassen wir, wie in einem viel höheren Sinne sich Lehre und Leben in ihm einte. Der kategorische Imperativ entsprang doch schließlich aus einer Gesinnung, er drückt nur das formelhaft aus, was als letzte Gewißheit gefühlsmäßig Bewährung erhielt. Und ein Gefühl des höchsten Ernstes, aber auch eines letzten erhebenden Aufschwungs unserer Seele erlebte Kant überall da, wo er sittlich sich auswirkte. Das ist Kant, der Erzieher. Von der Feierlichkeit, mit der seine Seele erfüllt war, glauben wir einen Eindruck zu gewinnen, wenn wir ihn unter Menschen treten sehen, wenn er in der Vorlesung über Ethik oder im persönlichen Verkehr zur Jugend sprach. Hier trat ein Mann vor sie, der innerlich fest gegründet war, der doch niemals als eine befehlshaberische Autorität auf sie wirkte, der wohl klare sittliche Entscheidungen verlangte, aber zugleich doch immer Selbstarbeit und Selbstbewußtsein zu erwecken suchte. Und sein heiteres geistreiches Wesen zeigte zugleich, welcher inneren Freiheit dieses Lebensideal fähig war. So haben ihn seine Zuhörer geschaut und so haben sie von ihm berichtet. Bekannt ist Herders, nach einer Zwischenzeit von 30 Jahren gegebene, Schilderung in den „Briefen zur Beförderung der Humanität: „Er, in seinen blühendsten Jahren hatte die fröhliche Munterkeit eines Jünglings, die, wie ich glaube, ihn auch in sein greisestes Alter begleitet. Seine offene zum Denken gebaute Stirn war ein Sitz unzerstörbarer Heiterkeit und Freude, die gedankenreichste Rede floß von seinen Lippen, Scherz und Witz und Laune standen ihm zu Gebot, und sein lehrreicher Vortrag war der unterhaltendste Umgang. . . . Er munterte auf und zwang angenehm zum Selbstdenken. Despotismus war seinem Ge-

müte fremd.“ So gesteht Herz, daß er Kant eigentlich alles verdanke: „Ohne Ihnen würde ich noch jetzo gleich so vielen meiner Mitbrüder gefesselt am Wagen der Vorurteile ein Leben führen, das einem jeden viehischen Leben nach zu setzen ist; ich würde eine Seele ohne Kräfte haben, einen Verstand ohne Tätigkeit, kurz ohne Ihnen wäre ich dies, was ich vor vier Jahren war, das ist, ich wäre nichts.“ Dies nur zwei Stimmen für viele andere.

Zwei Züge des Kantischen Wesens treten aus dieser Betrachtung deutlich hervor: die Verstandesklarheit und die ethische Stimmung seiner Persönlichkeit. Durch beide zeigt er sich mit seiner Zeit verbunden und überwindet sie zugleich. Er erprobt die Kraft des menschlichen Verstandes an den höchsten Aufgaben des Erkennens. Und von dem Menschen, dem solche Gabe geworden, verlangt er, daß er sich ihrer würdig erweise. Die Menschheit soll mündig und sich ihrer Aufgabe bewußt werden, sich selbst eine Kultur zu schaffen, die zur weltbürgerlichen Verfassung, zum ewigen Frieden führt. Die andere Orientierung beginnt bei dem moralisch-religiösen Gefühl, das im Anschauen der Schöpfung unmittelbar empfunden, dann aber durch wissenschaftliche Erkenntnis gesteigert und vertieft wird. Der Mensch entdeckt sich als sittliches Wesen. Diese Bestimmung kann aber auch nur in voller Reinheit durch das Denken erfaßt werden. In großen klaren Linien soll der Mensch das Leben sehen lernen und keine Unklarheit darf das Pflichtgebot verhüllen. Die Synthese zwischen dem guten Willen und dem rational formulierten sittlichen Imperativ gelingt durch den Gedanken, daß im Bewußtsein von dem selbstgegebenen Gesetz der Mensch sich seiner Freiheit bewußt werde. Man begreift Kant nur dann richtig, wenn man sich klar macht, daß der Gegensatz zwischen Verstand und Gefühl für ihn auf der Höhe seiner geistigen Entwicklung nicht bestand. Es ist falsch zu sagen, daß der Verstand das Gefühl zum Verdorren gebracht habe. Für ihn war Denken zugleich ein Sicherheben zur Höhe menschlicher Aufgaben. In diesem Bewußtsein strömten ihm Gefühlswerte zu, die doch erst mit ihm geworden waren. Darin besteht der eigentümliche Reiz aller seiner Äußerungen, in denen er Verstandeseinsicht gefühlsmäßig auswertet. Seine Sprache erhebt sich dann zu einem eigentümlich verhaltenen Pathos, einer Innerlichkeit, die sich nicht ganz auszusprechen wagt und die tief aber leise bewegt erscheint von den großen Gefühlen, die so ehrfurchtgebietend sind, daß die Sprache ihnen gegenüber in bescheidener Zurückhaltung bleiben muß.

Es war Kants Überzeugung, daß dem Menschen der Weg zur Weisheit durch das Wissen aufgetan sei. Unsere Zeit will es vielfach anders. Unterschätzung des Wissens und kritiklose Bewunderung und Anerkennung aller irgendwie gearteter, oft schwächlich sentimentaler Gefühle erscheint ihr berechtigter. Vor allem ist das sittliche Urteil stumpf geworden, man

hat oft nicht den Mut es auszusprechen. Kann Kant unserer Zeit ein Lehrer im Ideal sein? Die Antwort ist nicht so einfach zu geben, weil jede Zeit ihren besonderen Weg zu den letzten Fragen hat. Aber denken wir an die Wirrnis der Zeit, so ist die Forderung, daß wir erst einmal über uns selbst klar werden müssen, wohl kaum abzulehnen. Und wie könnte dies anders geschehen als durch verstandesklare Prüfung dessen, was sich von Außen oder Innen an uns herandrängt? Das jämmerliche Gerede von dem Chaos in uns und die kindliche Hoffnung auf irgendwelche Segnungen können hier nichts helfen. Der Idealismus Kants war ein Bekenntnis zur Mannhaftigkeit, einer Mannhaftigkeit, die der junge Goethe empfand, als er dichtete:

Doch er stehet männlich an dem Steuer;
Mit dem Schiffe spielen Wind und Wellen;
Wind und Wellen nicht mit seinem Herzen:
Herrschend blickt er auf die grimme Tiefe,
Und vertrauet, scheiternd oder landend,
Seinen Göttern.

So soll man zur Jugend sprechen. Die Größe des deutschen Idealismus war immer die, daß er selbstherrlich dem Menschen Ziele setzte und die Wirklichkeit zu dem machte, was sein in die Höhe strebender Wille von ihr forderte. Eine solche Welt kraftvoller Ideale müssen wir wieder für uns gestalten. Für uns, denn wir dürfen nicht Nachbeter Kants sein. Wir verstehen ihn besser, wenn wir an sein berühmtes Wort denken, er wolle nicht Philosophie, sondern philosophieren lehren. Vielleicht müssen wir das Philosophieren von ihm wieder lernen. Er verstand es als die letzte Einsetzung all unserer Kräfte für das Begreifen und Beherrschen des Lebens in uns und außer uns. Darin kann er uns Vorbild sein.

Das Vermächtnis der Kantischen Lehre vom Raum und von der Zeit.

Von

Prof. Dr. **Heinrich Scholz**, Kiel.

Noch immer ist die Lehre vom Raum und von der Zeit eines der umstrittensten Stücke der Kantischen Philosophie. Wir wollen die beiden Fassungen, in denen sie uns überliefert ist, im Anschluß an Kant als die analytische und die synthetische bezeichnen. Die analytische Fassung geht aus von der Existenz der Newtonschen Mechanik und endet mit einer Aufklärung des Raumes und der Zeit, die das Rätsel der Konstruierbarkeit des physikalisch-empirischen Geschehens durch eine apriorische Kinematik begreiflich machen soll. Denn auf die Lösung dieses einen zentralen Problems und auf nichts anderes zielt die berühmte transscendentale Fragestellung Kants. Es ist noch heute nicht überflüssig, hervorzuheben, daß lediglich die Physik Kants Lehre hervorgerufen hat; denn auch die kosmologischen Antinomien beziehen sich auf die physikalische Welt. Die reine Mathematik ist für Kant kein Problem von autonomer Bedeutung gewesen, so sehr ihn der Anteil der Sinnlichkeit am Aufbau der Geometrie auch als solcher interessiert hat. Eine solche Bewertung der Mathematik würde die Einheit seines Werkes zerstört haben, die mit der Konzentration auf die apriorischen Konstruktionsmittel der empirischen Welt und nur mit ihr gegeben ist. Man denke an Kants Erkenntnisbegriff. Erkenntnis und physikalische Erkenntnis fallen für Kant so genau zusammen, daß er der reinen Mathematik überhaupt keinen eigentlichen Erkenntniswert zugesteht, sondern nur den Charakter einer tiefsinnigen Unterhaltung des menschlichen Geistes mit sich selbst¹.

¹ „Die Sinnlichkeit, dem Verstande untergelegt, als das Objekt, worauf dieser seine Funktion anwendet, ist der Quell realer Erkenntnisse“ (S. 351 Anm. der zweiten Ausgabe der Vernunftkritik), das heißt aber nach Kant: aller eigentlich so zu nennenden Erkenntnis; denn das Lehrgebäude der reinen Mathematik ist für Kant kein Erkenntnisssystem, sondern lediglich ein System von Sätzen über Objekte der „reinen“ Einbildungskraft. Vgl. § 22 der Vernunftkritik, aus dem hier nur folgende Sätze hervorgehoben seien: „Zur Erkenntnis gehören zwei Stücke: erstlich der Begriff, dadurch überhaupt ein Gegenstand gedacht wird (die Kategorie), und zweitens die Anschauung, dadurch er gegeben wird. . . . Folglich sind alle mathematischen Begriffe [richtiger würde es heißen müssen: alle mathematischen

Erkenntnis im eigentlichen Sinne des Wortes ist nach Kant an die Existenz von Sinneseindrücken, mithin von empirischen Gegebenheiten gebunden. Natürlich nicht so, als ob sie sich in der Existenz dieser Gegebenheiten erschöpfte; aber doch so, daß sie auf ihnen beruht. Erst durch die Frage, worin sie besteht, stoßen wir mit Kant auf die Mathematik; denn ihrer Form nach ist Erkenntnis im Kantischen Sinne allerdings die bekannte mathematische Konstruktion der Erscheinungen.

Zu einem Problem konnte diese Konstruktion natürlich nur werden, wenn neben dem unzweifelhaft empirischen Charakter des Erscheinungsmaterials die apriorische, genauer die apriorisch-synthetische Struktur der mathematischen Konstruktionsmittel vorausgesetzt werden durfte; denn nur dann hat die Kantische Kernfrage einen Sinn, wenn es überhaupt synthetische Urteile a priori gibt. Die Kernfrage selbst aber muß so formuliert werden: Wie sind synthetische Urteile a priori über empirische Verhältnisse, genauer über die Relationen physikalischer, also empirischer Vorgänge möglich? Nur in dieser Gestalt ist die Kantische Frage „transscendental“; man vergleiche die einschlägigen Bemerkungen Kants zur transscendentalen Deduktion des Raumes und der Zeit, und besonders der Kategorien¹. So gewiß also die Lehre von dem apriorisch-synthetischen Charakter der mathematischen, vor allem der geometrischen Sätze für Kant von fundamentaler Bedeutung gewesen ist, so gewiß ist die Frage nach der Möglichkeit dieser Sätze als solcher für ihn nur eine Vorfrage gewesen, die keinesfalls zur Hauptfrage gemacht werden darf.

Konstruktionen und Beweise] für sich nicht Erkenntnisse; außer sofern man voraussetzt, daß es Dinge gibt“, auf die sie bezogen werden können. „Dinge im Raum und der Zeit werden aber nur gegeben, sofern sie Wahrnehmungen (mit Empfindung begleitete Vorstellungen) sind, mithin durch empirische Vorstellung. Folglich verschaffen die reinen Verstandesbegriffe, selbst wenn sie auf Anschauungen a priori (wie in der Mathematik) angewandt werden, nur sofern Erkenntnis, als diese . . . auf empirische Anschauungen angewandt werden können.“

Schärfer als an dieser klassischen Stelle kann der Erkenntniswert der reinen Mathematik gegenüber dem der mathematischen Physik nicht wohl herabgedrückt werden. Man trifft nur den genauen Sinn dieser Erklärungen, wenn man der reinen Mathematik im Kantischen Sinne den eigentlichen Erkenntniswert überhaupt abspricht. Eigentlichen Erkenntniswert hat für Kant nur das realwissenschaftliche Erkennen, genauer die mathematische Physik im Newtonschen Stil.

Die eckigen Klammern und die Unterstreichungen innerhalb des Kantischen Textes sind von mir hinzugefügt.

¹ Es genügt, an die klassische Erklärung aus § 13, S. 117 der zweiten Ausgabe der Vernunftkritik zu erinnern: „Ich nenne die Erklärung der Art, wie sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen können, die transscendentale.“ Noch deutlicher wäre: die Erklärung der Art, wie sich gewisse synthetische Axiome intuitiven und diskursiven Charakters trotz ihres apriorischen Ursprunges gleichwohl auf Sinnesdaten, mithin auf empirische Gegebenheiten, beziehen können.

Alle Seitenzahlen ohne nähere Determination beziehen sich fortan auf die zweite Ausgabe der Vernunftkritik.

Die aus dem Hauptwerk bekannte synthetische Fassung der Lehre vom Raum und von der Zeit ist der Idee nach die genaue Umkehrung des analytischen Schemas der *Prolegomena*. Sie geht aus von einer „voraussetzungslosen“ Analysis des Raumes und der Zeit und endet mit der erkenntnistheoretischen Aufklärung der kinematischen Konstruktionsmittel der Newtonschen Mechanik.

Bei genauerem Zusehen stellt sich heraus, daß Kant die beiden Darstellungen seiner Theorie in der Durchführung nicht reinlich voneinander getrennt hat. Wir wollen hier eine solche Trennung versuchen und in diesem Sinne zunächst das analytische, sodann das synthetische Schema der Kantischen Lehre rekonstruieren.

Diese Rekonstruktion kann so eingerichtet werden, daß noch ein zweites naheliegendes Interesse befriedigt wird. Kant hat die Bausteine seiner Lehre weder an sich noch in ihrem Strukturzusammenhang so klar hervorgehoben, daß nicht noch manches zu wünschen bliebe. Grundlegende Voraussetzungen axiomatischen Charakters, wie die, daß es nur Eine rationelle Physik, nämlich die der Newtonschen Mechanik, gibt, sind zwar mit hinlänglicher Greifbarkeit angedeutet, aber nirgends *explicite* ausgesprochen¹. Andererseits fehlt es an einer klaren Abgrenzung zwischen Erfahrungssätzen, Axiomen, Definitionen, Sätzen und Folgerungen, durch die allein der zur Beurteilung erforderliche Überblick über seine Lehre gewonnen werden kann. Wir wollen hier eine solche Abgrenzung versuchen und beide Schemata der Kantischen Lehre nach diesem Konstruktionsprinzip aufbauen. Endlich hat Kant die Beweise für seine Hauptsätze gelegentlich durch eine Anhäufung von ungleichwertigen Argumenten geschwächt. Wir werden in unserer Rekonstruktion nur diejenigen Argumente hervorheben, die uns auf Grund einer genauen Prüfung als die stärksten erschienen sind². Eine solche Beschränkung

¹ Den impliziten Ausdruck des angedeuteten Axioms finde ich in der bekannten Erklärung der ersten Fassung der transscendentalen Deduktion S. 110 der ersten Ausgabe der Vernunftkritik: „Es ist nur Eine Erfahrung, in welcher alle Wahrnehmungen als im durchgängigen und gesetzmäßigen Zusammenhange vorgestellt werden, ebenso wie nur Ein Raum und Eine Zeit ist, in welcher alle Formen der Erscheinung und alles Verhältnis des Seins oder Nichtseins stattfinden.“ Gemeint ist: Es gibt nur Eine rationelle Konstruktion unserer Sinneseindrücke, also auch nur Eine rationelle Interpretation der Erfahrung, wie es nur Ein rationelles raumzeitliches Konstruktionsmittel für die exakte Darstellung der Erscheinungen gibt, nämlich das raumzeitliche Ordnungsschema der Newtonschen Physik. Denn es gibt nur Eine Vernunft. Diese erst recht nicht *explicite* ausgesprochene Begründung scheint mir das Fundament des ganzen Kantischen Gebäudes zu sein. Kant durfte sie im Zeitalter des vernunftbewußten Rationalismus ohne weiteres voraussetzen.

² Ich darf an dieser Stelle bemerken, daß ich die Kantische Lehre vom Raum und von der Zeit im Hinblick auf die vorliegende Abhandlung mit einer kleinen Schar von treuen Mitarbeitern noch einmal gründlich durchgearbeitet habe. Die folgende

war unbedingt nötig, wenn nicht der Rahmen dieser Arbeit gesprengt und der zur Verfügung stehende Raum um ein Vielfaches überschritten werden sollte.

I.

A. Das analytische Schema der Kantischen Lehre.

1. Die Newtonsche Lehre vom Raum und von der Zeit.

Das analytische Schema Kants hat die Newtonsche Lehre vom Raum und von der Zeit zur Voraussetzung; denn es geht aus von der Existenz der Newtonschen Physik, mithin auch von der Existenz ihrer raumzeitlichen Prämissen. Ein summarischer Überblick über diese Prämissen wird den folgenden Gedankengang vereinfachen und entlasten¹.

Wir unterscheiden mit Newton den absoluten oder physikalischen Raum von den relativen oder natürlichen Räumen und ebenso die absolute oder physikalische Zeit von den relativen oder natürlichen Zeiten. Die natürlichen Räume und Zeiten haben wir uns als unmittelbar gegeben zu denken; der physikalische Raum und die physikalische Zeit sind Resultate der Reflexion. Ein Blick auf das Trägheitsprinzip genügt, um die Einführung dieser Gebilde begreiflich zu machen. Die Begriffe der Ruhe und der geradlinigen Bewegung haben zum mindesten eine bestimmte Klasse von ausgezeichneten Bezugssystemen zur Voraussetzung, und diese eine entsprechende Klasse von Räumen, in die sie hineinkonstruiert werden können. Nimmt man nun mit Newton an, daß der Einschachtelungsprozeß, durch den diese ausgezeichneten Räume sich aufeinander beziehen lassen, nicht bis ins Unendliche fortgesetzt werden kann, so stößt man auf einen letzten Raum, dem als ein singuläres Merkmal das Attribut der absoluten Unbeweglichkeit zukommt². Es versteht sich, daß damit zugleich die grundsätzliche Unabhängigkeit dieses Raumes von der Existenz empirischer Bezugskörper ausgesprochen ist; denn es ist klar, daß der Bewegungszustand eines solchen Körpers selbst wieder nur durch den Bezug auf

Rekonstruktion ist im wesentlichen der Ertrag dieser gemeinsamen Arbeit, wenn es sich auch von selbst versteht, daß ich für das Gebotene die alleinige Verantwortung dem Leser gegenüber zu tragen habe. An der Mitarbeit haben sich u. a. beteiligt: Herr Studienrat Prof. Dr. G. Wernick, dem ich, wie meinem Assistenten, Herrn stud. phil. Hans Kudzus, zu ganz besonderem Dank verpflichtet bin; ferner Herr stud. math. Heinrich Brinkmeier, Fräulein Paula Callsen, Studienreferendarin der Mathematik, und Fräulein Dr. Hedwig Schroeder.

¹ Vgl. hierzu das berühmte *Scholion* p. 5ff. der Ausgabe der *Principia* von 1714. Bekanntlich hat Kant in den Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft dieses *Scholion* eingehend diskutiert.

² a. a. O. p. 7: *Tempora et spatia sunt sui ipsorum et rerum omnium quasi loca* („Platzhalter“). *In tempore quoad ordinem successionis, in spatio quoad ordinem situs locantur universa. De illorum essentia est* (hier urteilt Newton wider seinen Willen doch über das „Wesen“ des Raumes und der Zeit), *ut sint loca, et loca primaria moveri absurdum est.*

diesen unbeweglichen Raum eindeutig festgestellt werden könnte. Mit Rücksicht auf diese Unabhängigkeit von der Existenz empirischer Bezugskörper hat Newton seinen unbeweglichen leeren Weltraum als absoluten Raum bezeichnet und ihn den relativen, an die Existenz von empirischen Bezugskörpern gebundenen, also mit Materie erfüllten Räumen gegenübergestellt. Denn daß der absolute Raum, im Gegensatz zu den relativen Räumen, nur einmal existieren kann, folgt aus seiner Unendlichkeit; diese aber muß ihm deshalb notwendig zukommen, weil er ja alle relativen Räume in sich enthalten soll. Natürlich sind diese Räume endlich; denn sie sind ja durch ihre Bezugskörper begrenzt. Und auch das ist selbstverständlich, daß der absolute Raum, da er zunächst ja lediglich aus der vorausgesetzten Absurdität eines *regressus in infinitum* erschlossen ist, nicht, wie die relativen Räume, die anschauliche Qualität eines Wahrnehmungsinhaltes haben kann. Er muß also „unanschaulich“ (*insensibile*) sein; und es ist nicht uninteressant zu bemerken, wie der Empiriker Newton, der sein Werk mit der berühmten Erklärung: „*Hypotheses non fingo*“ beschließt, hier unter der Hand zum Platoniker wird, der sich mit eigentümlicher Wärme für die Realität des Unsichtbaren einsetzt¹.

Denn die Realität im Sinne der absoluten, also subjekts-unabhängigen Wirklichkeit ist ein letztes wesentliches und unterscheidendes Merkmal des Newtonschen absoluten Raumes. Den relativen Räumen kommt demgegenüber nur die relative Realität subjektsbedingter Gegebenheiten zu. Newton hat das zwar nirgends so scharf und deutlich ausgesprochen. Bedenkt man jedoch, daß seine Erklärungen über den Raum die Erklärungen eines Physikers sind, so wird man sich nicht wundern, daß seine erkenntnistheoretische Grundüberzeugung, so sehr sie den ganzen Gedankengang beherrscht, dennoch im Hintergrunde bleibt. Man denke auch an die „absoluten“ Bewegungen, die dadurch ausgezeichnet sind, daß sie sich, ohne Preisgabe des Newtonschen Trägheitsprinzips, nicht auf Ruhe transformieren lassen. Diese Bewegungen sind für Newton selbstverständlich auch unabhängig von der Tatsache ihres Wahrgenommenwerdens real; dann aber gewiß auch der absolute Raum, dem nach Newton die Fliehkräfte zuzuschreiben sind, die an rotierenden Körpern auftreten.

Wir fassen zusammen. Dem physikalischen Raum schreibt Newton im Gegensatz zu den natürlichen Räumen folgende sechs konstitutive Merkmale zu:

¹ a. a. O. p. 7: *Spatii (absoluti) partes videri nequeunt*, weshalb wir uns *in rebus humanis* unwillkürlich an die natürlichen, also relativen Räume halten: *in philosophicis autem abstrahendum est a sensibus*. — Auf den platonisierenden Charakter dieser Erklärung hat H. Dingler zutreffend hingewiesen, in seiner lehrreichen Studie über das Problem des absoluten Raumes in historisch-kritischer Beleuchtung 1923.

(1) Die absolute Realität: Absolutheit im ontologischen Sinne. Er ist, wie es im *Scholion generale* heißt, das *Sensorium*, also gleichsam das Weltauffassungsorgan der allgegenwärtigen Gottheit. Vor ihr, der Gottheit, verschwinden mithin auch die größten Entfernungen in einem Sinne, der es begreiflich erscheinen läßt, warum ihr Wirken in der Welt, physikalisch gesprochen das Gravitationsphänomen, ein zeitlos-unmittelbares ist. Muß aber der physikalische Raum als das Sensorium der Gottheit aufgefaßt werden, um den Zeitlosigkeitscharakter der Gravitation einigermaßen begreiflich zu machen, so ist er so real wie die Gottheit selbst. Die natürlichen Räume existieren hingegen nur relativ zu wahrnehmungsfähigen Subjekten.

(2) Die absolute Leere: Absolutheit im physikalischen Sinne. Die natürlichen Räume existieren hingegen nur relativ zu empirischen, materiellen Bezugskörpern.

(3) Die Unanschaulichkeit, eine notwendige Folge seiner Leere.

(4) Die Unendlichkeit. Alle natürlichen Räume sind endlich.

(5) Die Einmaligkeit. Die natürlichen Räume existieren stets in der Mehrzahl.

(6) Die Unverrückbarkeit. Die natürlichen Räume nehmen an den Bewegungszuständen ihrer Bezugskörper im absoluten Raume teil.

Die ersten fünf dieser sechs Eigenschaften kommen aus ganz analogen Gründen auch der physikalischen Zeit im Gegensatz zu den natürlichen oder relativen Zeiträumen zu. An die Stelle der Unverrückbarkeit tritt als sechstes Merkmal der physikalischen Zeit die absolute Gleichförmigkeit ihres Verfließens hinzu.

Außer diesen unterscheidenden Attributen sind im Interesse der folgenden Erörterungen noch kurz diejenigen Haupteigenschaften zu nennen, die der physikalische Raum und die physikalische Zeit mit den natürlichen Räumen und Zeiten teilen:

(1) Die Stetigkeit, die in Newtons kinematischer Auffassung der Variablen („Fluenten“) und des Differentialquotienten (der „Fluxion“) als selbstverständliche Eigenschaft des physikalischen Raumes und der physikalischen Zeit vorausgesetzt ist.

(2) Die Homogenität, d. i. diejenige Form der Ebenmäßigkeit, vermöge deren in physikalischer Hinsicht kein Raum- und Zeitpunkt vor irgend einem anderen und ebenso auch keine Richtung des Raumes vor der anderen irgendwie ausgezeichnet ist (Isotropie). Die Homogenität des physikalischen Raumes und der physikalischen Zeit äußert sich in der grundsätzlichen Invarianz des physikalischen Geschehens gegenüber dem raumzeitlichen Wo und Wann, wenn nur die übrigen Bedingungen dieselben bleiben; analytisch gesprochen zeigt sie sich darin, daß nur die Differenzen der drei räumlichen und der zeitlichen Koordinate, nicht diese selbst, in die Gleichungen eingehen.

Als selbstverständliche Eigenschaften des physikalischen Raumes sind (3) und (4) noch die Dreistufigkeit und der Euklidische Charakter im engeren Sinne, also das konstante Krümmungsmaß Null, hinzuzurechnen.

Der Dreistufigkeit des Raumes entspricht die Einstufigkeit der Zeit. Dazu kommt als ein zweites charakteristisches Merkmal der Invarianzcharakter der zeitlichen Relationen gegenüber beliebigen Transformationen des räumlichen Koordinatensystems.

Wir erhalten so zehn Eigenschaften des physikalischen Raumes und der physikalischen Zeit:

- (1) die absolute Realität,
- (2) die absolute Leere,
- (3) die Unanschaulichkeit,
- (4) die Unendlichkeit,
- (5) die Einmaligkeit,
- (6) die Unverrückbarkeit, bzw. absolute Gleichförmigkeit,
- (7) die Stetigkeit,
- (8) die Dreistufigkeit, bzw. Einstufigkeit,
- (9) die Homogenität (und Isotropie),
- (10) als besonderes Merkmal des physikalischen Raumes: die Euklidizität im Sinne des Krümmungsmaßes Null, und als besonderes Merkmal der physikalischen Zeit den Invarianzcharakter der zeitlichen Relationen.

Von diesen zehn Eigenschaften hat Kant, wenigstens im Bereich des analytischen Schemas, die sieben letzten unverändert übernommen. Das Resultat seiner Auseinandersetzung mit Newton ist eine Revision der drei ersten Hauptpunkte gewesen. Wir haben dieses Ergebnis jetzt abzuleiten.

2. Die axiomatischen Grundlagen der Kantischen Lehre.

Axiom 1: Es gibt nur Eine rationelle Physik. Sie ist mit der Newtonschen Mechanik identisch.

Folgerung: Folglich gibt es nur Einen physikalischen Raum und Eine physikalische Zeit, nämlich den Raum und die Zeit der Newtonschen Kinematik.

Axiom 2: Es gibt nur Eine Raumwissenschaft, nämlich die Euklidische Geometrie, und ebenso nur Eine Zeitwissenschaft, nämlich die autonomisierte, d. i. von ihren Beziehungen zur Wirklichkeit des physikalischen Geschehens befreite Newtonsche Zeitlehre.

Folgerung: Folglich muß sich das Wesen des physikalischen Raumes und der physikalischen Zeit aus den Axiomen der Euklidischen Geometrie und der ihr entsprechenden Newtonschen Zeitlehre ermitteln lassen.

Erklärung: Zu den feststehenden Eigenschaften des physikalischen Raumes und der physikalischen Zeit gehören auf Grund dieser beiden Axiomensysteme folgende Bestimmungstücke:

- | | | |
|--|---|---|
| (1) die Unendlichkeit, | } | in einem später noch genauer zu bestimmenden Sinne, |
| (2) die Einmaligkeit, | | |
| (3) die Unverrückbarkeit, bzw. absolute Gleichförmigkeit, | | |
| (4) die Stetigkeit, | | |
| (5) die Dreistufigkeit, bzw. Einstufigkeit, | | |
| (6) die Homogenität (und Isotropie), | | |
| (7) das räumliche Krümmungsmaß Null, bzw. die Invarianz der zeitlichen Relationen. | | |

Axiom 3: Die Axiome der Euklidischen Geometrie und der ihr entsprechenden Newtonschen Zeitlehre sind synthetische Urteile *a priori*. Also

- (1) Urteile, d. i. Aussagen vom Charakter des Wahrseinwollens,
- (2) synthetische Urteile, d. i. Aussagen, die sich grundsätzlich nicht aus den Begriffen des Raumes und der Zeit, genauer des leeren Raumes und der leeren Zeit, deduzieren lassen,
- (3) synthetische Urteile *a priori*, d. i. Aussagen vom Charakter der unbedingten Notwendigkeit, also unabhängig von der Erfahrung; und zwar in dem doppelten Sinne, daß sie grundsätzlich durch Erfahrung weder bewiesen noch widerlegt werden können.

3. Die Kantischen Lehrsätze.

Satz 1: Der Raum, genauer der leere Raum, als Erkenntnisquelle der Euklidischen Geometrie, kann nicht etwas Begriffliches sein; denn dann wäre die Euklidische Axiomatik ein System von analytischen und nicht von synthetischen Urteilen.

Aus demselben Grunde kann auch die Zeit, genauer die leere Zeit, als Erkenntnisquelle der autonomisierten Newtonschen Zeitlehre, nicht etwas Begriffliches sein.

Satz 2: Der (leere) Raum, als Erkenntnisquelle der Euklidischen Geometrie, kann auch kein Wahrnehmungsinhalt sein; denn dann wäre die Euklidische Axiomatik nicht ein System von synthetischen Urteilen *a priori*.

Aus demselben Grunde kann auch die (leere) Zeit, als Erkenntnisquelle der autonomisierten Newtonschen Zeitlehre, kein Wahrnehmungsinhalt sein.

Anmerkung: Daß Raum und Zeit in dem angegebenen Sinne auch keine Vorstellungsinhalte sein können, wenn wir unter Vorstellungsinhalten mit Kant die Erzeugnisse unserer Einbildungskraft verstehen, kann nur durch einen Hilfssatz bewiesen werden, der besagt, daß das räumliche und zeitliche *Vacuum* als solches weder wahrgenommen noch vorgestellt, also mit Hilfe der Einbildungskraft irgendwie verdinglicht

werden kann. Wegen dieses durchaus nicht zweifelsfreien, aber für alle folgenden Erörterungen fundamentalen Hilfssatzes vgl. die ausführliche Anmerkung zu Satz 2 des synthetischen Schemas (unten S. 35ff.).

Satz 3: Da der Raum der Euklidischen Geometrie als solcher, d. i. als leerer Raum, weder etwas ursprünglich Begriffliches, noch Wahrnehmungs- oder Vorstellungsinhalt sein kann, so muß er die Qualität eines Anschauungsinhaltes haben, ohne selbst Anschauungsinhalt zu sein. Dies ist nur unter einer einzigen Bedingung möglich, nämlich dann und nur dann, wenn er die permanente, in der Natur unseres sinnlichen Bewußtseins enthaltene räumliche Form aller unserer Wahrnehmungs- und Vorstellungsinhalte ist.

Aus denselben durchschlagenden Gründen muß die leere Zeit mit der durch die Natur unserer Sinnlichkeit bedingten zeitlichen Form aller unserer Wahrnehmungs-, Vorstellungs- und Erlebnis-inhalte identisch sein.

Erklärung: In dieser Identität mit den beiden Grundformen der menschlichen Sinnlichkeit besteht die Apriorität des (leeren) Raumes und der (leeren) Zeit. Sie ist negativ gleichbedeutend mit ihrer Unableitbarkeit aus der Erfahrung und erweitert sich positiv zur erkenntnistheoretischen Einsicht in die grundlegende Bedeutung unseres sinnlichen, d. i. mit einer raumzeitlichen Auffassungsfähigkeit begabten Bewußtseins für die raumzeitliche Konstruktion des physikalischen Geschehens.

Satz 4: Was unzertrennlich mit unserem sinnlichen Bewußtsein verknüpft ist, kann auch nicht unabhängig von ihm existieren, sondern muß vielmehr identisch mit ihm verschwinden. Nun ist aber der leere Euklidische Raum und ebenso die leere Newtonsche Zeit als räumliche und zeitliche Auffassungsform unzertrennlich mit unserem sinnlichen Bewußtsein verknüpft. Folglich müssen sie auch mit diesem verschwinden. Folglich können sie keinesfalls im absoluten Sinne real sein. Vielmehr kann ihnen in ontologischer Hinsicht nur der Charakter einer sogleich noch genauer zu bestimmenden relativen Realität zukommen. Berücksichtigt man, daß nicht nur unsere Wahrnehmungen, sondern auch alle durch unsere Einbildungskraft erzeugten Vorstellungsinhalte räumlich und zeitlich bedingt sind, so folgt, daß Raum und Zeit die Existenz von wahrnehmungs- und vorstellungsfähigen Subjekten menschlicher Art zur Voraussetzung haben und nur in Beziehung auf diese real sind. Sie sind also nicht, wie die Wahrnehmungsinhalte, nur in einem beschränkten, hernach zu fixierenden Sinne, sondern uneingeschränkt subjektsbedingt. Ersetzt man diese Subjektsbedingtheit oder relative Realität durch den Ausdruck „Idealität“ und die uneingeschränkte Subjektsbedingtheit, das heißt also die uneingeschränkt-relative Realität, durch den Ausdruck „absolute Idealität“, so kann dem (leeren) Raume und der (leeren) Zeit nur der ontologische Charakter der absoluten Idealität zukommen. Damit entfällt jede Möglichkeit, von einem Raum oder einer Zeit an sich zu sprechen.

Satz 5: Auf dieser Idealität des Raumes und der Zeit beruht ihre erkenntnistheoretische Dignität; denn wenn alles, was zu unserer Kenntnis gelangen soll, räumlich und zeitlich gegeben sein muß, ein Raum und eine Zeit an sich aber nicht existieren, so müssen die Euklidischen Axiome und ebenso die Axiome der autonomisierten Newtonschen Zeitlehre trotz ihres apriorischen, von allen Wahrnehmungsmöglichkeiten unabhängigen Charakters, gleichwohl unmittelbar Axiome des physikalischen Geschehens sein, obschon die Elemente dieses Geschehens selbst nur durch Erfahrung zu unserer Kenntnis gelangen können. Eine Spannung könnte an dieser Stelle nur eintreten, wenn der leere Raum und die leere Zeit der Newtonschen Mechanik an sich existierten.

Satz 6: Der leere Raum und die leere Zeit, in ihrer Identität mit der räumlich-zeitlichen Auffassungsform unseres intuitiven Bewußtseins, sind nicht unmittelbar, sondern erst durch Vermittlung eines geeigneten Koordinatensystems das exakte raumzeitliche Konstruktionsmittel des physikalischen Geschehens. Solche Schemata sind natürlich erst Resultate einer begrifflichen Synthesis. Und ebenso die Axiome des leeren Raumes und der leeren Zeit, die selbstverständlich schon festgelegt sein müssen, ehe man Koordinaten einführen kann. In diesem genau begrenzten Sinne kann man dem leeren Raum und der leeren Zeit einen begrifflichen Charakter zusprechen. Sie sind Begriffe, insofern sie durch gewisse Axiomensysteme definiert sind. Um aber durch diese definiert werden zu können, müssen sie selbst schon als deren Fundamente präexistieren; und an dieser grundlegenden Stelle sind sie nicht mehr oder jedenfalls noch nicht Begriffe, sondern die nicht-begrifflichen Formen unseres intuitiven Bewußtseins. Jedes räumlich-zeitliche Schema, das auf dieser Basis erzeugt werden kann, und ebenso auch die Axiomensysteme, die das logische Fundament jener Schemata sind, haben mithin die vor allem Denken gegebenen invarianten Anschauungsformen des leeren Raumes und der leeren Zeit mit der ihnen immanenten Euklidischen, bzw. Newtonschen Struktur zur Voraussetzung.

Anmerkung 1: Der Koordinatenbegriff und die Axiomatik sind die einzigen Mittel, um in das sonst hoffnungslos unübersehbare Verhältnis des intuitiven, d. i. als Anschauungsform gegebenen, und des begrifflichen Raumes, sowie der intuitiven und der begrifflichen Zeit wenigstens so viel Klarheit zu bringen, daß überhaupt eine Erörterung möglich wird. Wenn Kant das Verhältnis sich nicht so gedacht hat, wie es hier angedeutet ist, dann läßt es sich überhaupt nicht bestimmen. Dies, in Ermangelung wörtlicher Belege, zur allgemeinen und grundsätzlichen Rechtfertigung unseres Vorgehens.

Im übrigen steht Folgendes fest:

(1) daß Kant den Raum und die Zeit oder, wie wir immer wieder genauer sagen müssen, den leeren Raum und die leere Zeit als zwei in ihrer letzterreichbaren Bedeutung dezidiert nicht-begriffliche Auffassungsformen des menschlichen Geistes beschrieben hat. Die unantastbare Sonderstellung der transscendentalen Aesthetik wird völlig unverständlich, wenn man hieran auch nur im geringsten zu rütteln versucht. Ebenso die charakteristische Kampfstellung gegen Leibniz. Wenn also — soweit ich sehe, ist es die einzige Stelle in der ganzen Vernunftkritik — S. 195 der zweiten Ausgabe der leere Raum und die leere Zeit — denn um diese handelt es sich — als bloße Schemata bezeichnet werden, so können hier nur die der theoretischen Physik als Konstruktionsmittel dienenden Koordinatensysteme gemeint sein, die sich auf Grund der vorgegebenen Anschauungsformen des leeren Raumes und der leeren Zeit durch begriffliche Synthesis herstellen lassen; aber es ist schlechterdings ausgeschlossen, die Bedeutung des leeren Raumes und der leeren Zeit im Kantischen Sinne auf die Funktion von begrifflichen Ordnungsschemata zu reduzieren. Sie machen vielmehr diese Ordnungsschemata erst möglich und bestimmen zugleich eindeutig die ihnen zugrunde liegende Axiomatik; aber sie sind keinesfalls selber Ordnungsschemata, sondern lediglich die nichtbegrifflichen Prinzipien zu solchen.

(2) Andererseits steht fest, daß Kant den leeren Raum und die leere Zeit durchaus auch als begriffliche Gebilde betrachtet hat, jedoch ohne das grundwichtige Verhältnis ihrer begrifflichen zu ihrer nichtbegrifflichen Dimension in seinen Hauptwerken eindeutig klarzustellen. Das einzige, was über jeden Zweifel hinausgerückt ist, ist die unbedingte Abhängigkeit der begrifflichen von der nichtbegrifflichen Dimension; und zwar aus dem einfachen, aber durchschlagenden Grunde, weil in jedem anderen Falle die ganze transscendentale Aesthetik um ihren Sinn kommen würde. Denn das Ziel dieser Aesthetik kann nur in dem Nachweis der Denkmöglichkeit einer erkenntnistiftenden Physik von anderer als Newtonscher Prägung erblickt werden. Natürlich nicht so, als ob Kant die Denkmöglichkeit einer solchen Physik schlechthin bestritten hätte; aber doch so, daß er den Nullearakter ihres positiven Erkenntniswertes a priori zu deduzieren versucht hat. Denn dieses Ergebnis ist im Grunde identisch mit der erkenntnistheoretischen Rechtfertigung der raumzeitlichen Konstruktionsmittel der Newtonschen Mechanik und macht ihre Deduktion erst so vollständig, wie sie von Kant vermöge der in Axiom I formulierten Grundvoraussetzung seines ganzen Gedankenganges zweifellos beabsichtigt war.

(3) Unschätzbar ist in diesem Zusammenhange eine Erklärung, die Hans Vaihinger im zweiten Bande seines Kant-Kommentars (1892) S. 233 aus Kants nachgelassenem Alterswerk hervorgezogen hat. An dieser Stelle wird

der leere Raum beschrieben als ein *intuitus, quem sequitur conceptus*. Dasselbe gilt dann natürlich auch von der leeren Zeit. Man kann das Verhältnis der vorbegrifflichen Urphänomene des leeren Raumes und der leeren Zeit zu ihrer begrifflichen Fassung nicht zutreffender ausdrücken, als es durch diese zwar späte, aber immerhin noch von Kant selbst geprägte Formel geschehen ist.

Anmerkung 2: Im Sinne der vorgetragenen Auffassung ist auch folgende Erklärung über die Zeit (S. 262 der zweiten Ausgabe der Vernunftkritik) zu interpretieren: „Die Zeit wird nicht als dasjenige angesehen, worin die Erfahrung unmittelbar jedem Dasein seine Stelle bestimmte, welches unmöglich ist, weil die absolute Zeit kein Gegenstand der Wahrnehmung ist, womit Erscheinungen könnten zusammengehalten werden; sondern die Regel des Verstandes, durch welche allein das Dasein der Erscheinungen synthetische Einheit nach Zeitverhältnissen bekommen kann, bestimmt jeder derselben ihre Stelle in der Zeit, mithin a priori und gültig für alle und jede Zeit.“

Das kann natürlich nicht heißen: Die Zeit ist überhaupt nur ein begriffliches Konstruktionsmittel, sondern es muß vielmehr Folgendes bedeuten: Die mit der zeitlichen Auffassungsform unseres intuitiven Bewußtseins identische nichtbegriffliche leere Zeit kann nicht unmittelbar, sondern nur durch Vermittelung eines begrifflichen Schemas zur zeitlichen Ordnung des physikalischen Geschehens herangezogen werden. Eine unmittelbare Heranziehung ist deshalb unmöglich, weil die leere Zeit als solche kein Wahrnehmungsinhalt ist wie die physikalischen Erscheinungen, deren zeitliche Abfolge mit ihrer Hilfe geregelt werden soll. Es bleibt also nichts übrig, als daß der Verstand aus der vorbegrifflichen leeren Zeit und ihrer immanenten Gesetzlichkeit ein begriffliches zeitliches Ordnungsschema erzeugt, das hinreichend ist, um die zeitliche Abfolge des physikalischen Geschehens ein für allemal festzulegen.

Ergebnis: Der leere Raum und die leere Zeit der Newtonschen Physik sind nicht zwei für sich existierende Substanzen, sondern die mit der Existenz des menschlichen Geistes gesetzten und verschwindenden formalen Invarianten unseres intuitiven Bewußtseins. Sie sind allerdings insofern unanschaulich, als sie für sich nie Wahrnehmungs- oder auch nur Vorstellungsinhalte werden können. Wahrnehmbar oder vorstellbar sind immer nur Gegenstände im Raum und Vorgänge in der Zeit. Gleichwohl ist weder der leere Raum noch die leere Zeit an und für sich ein begriffliches Gebilde, sondern insofern durchaus etwas Anschauliches, als beide den eigentümlichen, undefinierbaren Charakter der Anschauungsinhalte an sich tragen, ohne selbst Anschauungsinhalte zu sein. Die begrifflichen Schemata, die sich aus ihnen herleiten lassen, sind immer erst abgeleitete Darstellungen jenes ursprünglichen, nichtbegrifflichen Raum-Zeit-Komplexes. So gewiß erst durch sie eine exakte raumzeitliche Konstruktion des

physikalischen Geschehens möglich wird, so gewiß sind sie selbst keine freien Denksetzungen, sondern in ihrer erkenntniserzeugenden Funktion durch die immanente Struktur der für unser intuitives Bewußtsein charakteristischen räumlich-zeitlichen Auffassungsart und die ihr entsprechenden Axiome eindeutig festgelegt.

Diese Struktur, mithin die Struktur des leeren Raumes und der leeren Zeit, ist durch die Merkmale (4)–(10) des Newtonschen Kanons zutreffend bestimmt. Irrtümlich ist an Newtons Erklärungen

(1) die Substantiierung des leeren Raumes und der leeren Zeit;

(2) die Entsinnlichung dieser beiden Elemente in der Form, daß ihnen nicht nur die Zugehörigkeit zur Klasse der Anschauungsinhalte, sondern auch die eigentümliche Qualität dieser Inhalte abgesprochen wird;

(3) die Identifizierung des leeren Raumes und der leeren Zeit mit dem physikalischen Raum und der physikalischen Zeit.

Die Substantiierung des Raumes und der Zeit ist durch ihre Idealisierung, d. i. durch ihre Identifizierung mit den formalen Invarianten unseres intuitiven Bewußtseins zu ersetzen. Die Entsinnlichung darf nicht so weit getrieben werden, daß die qualitative Gleichartigkeit des leeren Raumes und der leeren Zeit auf der einen und der Anschauungsinhalte auf der anderen Seite verdeckt wird oder gar verschwindet. Und die Identifizierung des leeren Raumes und der leeren Zeit mit dem physikalischen Raum und der physikalischen Zeit ist dahin zu berichtigen, daß der leere Raum und die leere Zeit als solche nur mit der Form des physikalischen Raumes und der physikalischen Zeit identisch sind, während der physikalische Raum und die physikalische Zeit als solche nie leer, sondern gerade durch ihre grundsätzliche Erfülltheit mit irgendwelchen empirischen Objekten und Vorgängen von dem leeren Raum-Zeit-Komplex unterschieden sind. Mithin kommt dem physikalischen Raum und der physikalischen Zeit als solchen, auf Grund der ihnen wesentlichen Bestimmtheit durch Gegenstände, der Charakter der Wahrnehmbarkeit zu.

Die eindeutigsten Belege für diese Konsequenz liefern die Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft (neu herausgegeben von A. Höfler 1900, als Band IIIa der Veröffentlichungen der Philosophischen Gesellschaft an der Universität zu Wien). Wir heben nur folgende Erklärung aus der Anmerkung 2 zum ersten Hauptstück (a. a. O. S. 16), hervor: „In aller Erfahrung muß etwas empfunden werden, und das ist das Reale der sinnlichen Anschauung; folglich muß auch der Raum, in welchem wir über die Bewegungen Erfahrungen anstellen sollen, empfindbar, d. i. durch das, was empfunden werden kann, bezeichnet sein, und dieser, als Inbegriff aller Gegenstände der Erfahrung und selbst ein Objekt derselben, heißt der empirische Raum.“

Die mit der Wahrnehmbarkeit des physikalischen Raumes und der physikalischen Zeit verknüpfte Limitierung ihres Unendlichkeits-

Einmaligkeits- und Unbeweglichkeits-, bzw. Konstanzcharakters kann erst nach Diskussion eines Materials, das hier nur verwirrend wirken würde und dessen Erörterung daher in das zweite Hauptstück dieser Abhandlung (siehe unten S. 49ff.) verlegt worden ist, diskutiert werden.

Inzwischen mag folgende vergleichende Tafel der Prädikate des physikalischen Raumes und der physikalischen Zeit den vorläufigen Ertrag der Kantischen Lehre noch einmal verdeutlichen:

Die Prädikate des physikalischen Raumes und der physikalischen Zeit

nach Newton:

nach Kant:

- | | |
|--|---------------------------------|
| (1) absolute Realität, | relative Realität, |
| (2) Leerheit, | Bestimmtheit durch Gegenstände. |
| (3) Unanschaulichkeit, | Anschaulichkeit, |
| (4) Unendlichkeit, | |
| (5) Einmaligkeit, | |
| (6) Unverrückbarkeit, bzw. absolute Gleichförmigkeit, | |
| (7) Stetigkeit, | |
| (8) Dreistufigkeit, bzw. Einstufigkeit, | |
| (9) Homogenität (und Isotropie), | |
| (10) Euklidizität, bzw. Invarianz der zeitlichen Relationen. | |

Der Effekt der formalen Idealisierung des physikalischen Raumes und der physikalischen Zeit ist die bekannte erkenntnistheoretische Ent-rätselung der Newtonschen Mechanik, ihre notwendige erkenntniskritische Folge die Relativierung der physikalischen Objekte und Vorgänge zu Erscheinungen, d. i. zu an sich existierenden Elementen, bzw. Elementenkomplexen, die aber nur in der subjektsbedingten Form raumzeitlich bestimmter Gegebenheiten zu unserer Kenntnis gelangen und theoretisch verarbeitet werden können.

B. Das synthetische Schema der Kantischen Lehre.

1. Das Wesen des Raumes und der Zeit.

Empirischer Hilfssatz: Alle unsere Wahrnehmungs- und Vorstellungsinhalte sind räumlich bedingt.

Satz 1: Der Raum kann nicht selber räumlich bedingt sein. Wäre er nämlich selbst räumlich bedingt, so müßte er in sich selber enthalten sein. Dies ist aber deshalb ausgeschlossen, weil der Raum, als Bedingung unserer Wahrnehmungs- und Vorstellungsinhalte, nur mit dem leeren Raum identisch sein kann, und der leere Raum nicht in sich selber enthalten sein kann.

Satz 2: Folglich kann der Raum als solcher, m. a. W.: der leere Raum, weder ein Wahrnehmungs- noch ein Vorstellungsinhalt sein.

Anmerkung: Kant sagt statt dessen: Der Raum ist kein empirischer Begriff. Das kann nur heißen: Der Begriff des Raumes ist nicht der Begriff von etwas empirisch Erworbenem, mithin der Raum selbst kein Wahrnehmungsinhalt.

Daß er auch kein Vorstellungsinhalt sein könne, wird hierdurch nicht ausgesagt. Und im weiteren Verlauf der „metaphysischen Erörterung“, auf die wir uns hier beziehen, scheint er geradezu als ein solcher charakterisiert zu werden. „Denn damit gewisse Empfindungen auf etwas außer mir bezogen werden . . . , dazu muß die Vorstellung des Raumes schon zum Grunde liegen. Demnach kann die Vorstellung des Raumes nicht aus den Verhältnissen der äußeren Erscheinung durch Erfahrung erborget sein, sondern diese äußere Erfahrung ist selbst nur durch gedachte Vorstellung allererst möglich.“ Ferner: „Der Raum ist eine notwendige Vorstellung a priori, die allen äußeren Erscheinungen zum Grunde liegt. Man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen, daß kein Raum sei, ob man sich gleich ganz wohl denken kann, daß keine Gegenstände darin angetroffen werden.“

Man hat hier zwar auf das „Denken“ Gewicht gelegt. Allein diese scharfsinnige Bemerkung wird durch die Beobachtung paralysiert, daß Kant die Ausdrücke „vorstellen“ und „denken“ im weitesten Umfange kommutativ gebraucht. Eine Folgerung aus dem Kantischen Sprachgebrauch ist daher nur an den verhältnismäßig wenigen Stellen zulässig, wo Kant das Vorstellen vom Denken ausdrücklich unterscheidet; und eine solche liegt hier keinesfalls vor.

Die natürlichste Auffassung dieser kritischen Stellen ist also unstreitig diese: der leere Raum zwar kein Wahrnehmungs-, aber ein Vorstellungsinhalt, genauer ein von der Funktion unseres Vorstellens unzertrennlicher und insofern apriorischer Vorstellungsinhalt. Es gäbe dann nach Kant einen gewissen elementaren Vorstellungsinhalt, dessen Nichtexistenz zwar durchaus nicht undenkbar, aber doch unvorstellbar wäre; und dieser Vorstellungsinhalt wäre der leere Raum. So etwa hat Helmholtz Kant verstanden.

Die Möglichkeit dieser Auffassung muß offen bleiben; denn es gibt keine direkte Erklärung Kants, die ihr eindeutig widerspräche. Die vielerörterten Erklärungen in der Diskussion der kosmologischen Antinomien, bei Gelegenheit des Beweises, daß die physikalische Welt keine Grenze im Raum und keinen Anfang in der Zeit haben könne, haben, wenn man sie scharf durchdenkt und ihren genauen Wortlaut hinzunimmt, lediglich die objektive Nichtexistenz eines leeren Raumes und einer leeren Zeit zur Voraussetzung und begründen dieselbe ausschließlich mit dem Hinweis auf die evidente Unwahrnehmbarkeit eines solchen Raumes und einer solchen Zeit, vermöge der stillschweigend vorausgesetzten Gleichung von objektiver Existenz und Wahrnehmbarkeit. Man versuche

einmal, den verwickelten Kantischen Gedankengang S. 455ff. der zweiten Ausgabe der Vernunftkritik unter diesem Gesichtspunkt zu durchdenken, und man wird finden, daß Kant zu seiner Beweisführung gerade so viel, wie hier vorausgesetzt wird, nötig hat, aber auch nicht einen Fuß breit mehr.

Eine Ansicht, die den leeren Raum in irgendeiner Form zum Wahrnehmungsinhalt macht, wäre also allerdings eine gründliche Verirrung, die mühelos durch Kant widerlegt werden kann. Nicht so die Helmholtzsche Auffassung, die dem leeren Raum im Kantischen Sinne lediglich den Charakter eines Vorstellungsinhaltes — freilich eines Vorstellungsinhaltes und nicht nur einer Vorstellungsform — verleiht.

Oder doch? S. 347 der zweiten Ausgabe lesen wir folgende schwerwiegende Erklärung Kants: „Die bloße Form der Anschauung, ohne Substanz, ist an sich kein Gegenstand, sondern die bloße formale Bedingung desselben, wie der reine Raum und die reine Zeit, die zwar etwas sind, als Formen anzuschauen, aber selbst keine Gegenstände sind, die angeschaut werden (*ens imaginarium*).“ Dazu der Schlußsatz S. 349: „Die Negation sowohl als die bloße Form der Anschauung sind, ohne ein Reales, keine Objekte.“

Allein diese anscheinend durchschlagende Stelle ist mit einer anderen fundamentalen Erklärung aus der transscendentalen Logik nur dann zu vereinigen, wenn man sie also interpretiert: Die bloße Form der Anschauung ist, ohne ein Reales, kein empirisches Objekt. Denn daß der Raum auch ohne ein solches Fundament eine gegenständliche Bedeutung erlangen kann, sagt Kant ausdrücklich an einer anderen Stelle, nämlich in der überraschenden Anmerkung S. 161 der zweiten Ausgabe, auf dem Höhepunkt der transscendentalen Deduktion: „Der Raum, als Gegenstand vorgestellt (wie man es wirklich in der Geometrie bedarf), enthält mehr, als bloße Form der Anschauung, nämlich Zusammenfassung des Mannigfaltigen, nach der Form der Sinnlichkeit Gegebenen, in eine anschauliche Vorstellung, so daß die Form der Anschauung bloß Mannigfaltiges, die formale Anschauung aber Einheit der Vorstellung gibt.“ Indem wir die genaue Analysis dieser schwierigen Stelle vorläufig zurückschieben, heben wir hier nur den Hauptpunkt hervor, durch den sie in unseren Zusammenhang einrückt. Kant kennt einen gegenständlichen Raum, dessen gegenständlicher Charakter lediglich auf der Existenz von geometrischen, mithin durch reine Einbildungskraft erzeugten Objekten und keinesfalls erst auf der Existenz von irgendwelchen physikalischen Elementen beruht. Folglich kann der Gegenstandscharakter des Kantischen Raumes nicht erst eine Funktion seiner Bestimmtheit durch Physikalisches sein. Folglich bleibt die Möglichkeit offen, daß die Gegenständigkeit des Raumes auch nicht einmal an die Anwesenheit geometrischer Objekte gebunden ist.

Geht man von hier aus zu den fundamentalen Erklärungen der transscendentalen Aesthetik zurück, so läßt sich in der Tat die Auffassung durchführen, daß diese Möglichkeit von Kant hier nicht etwa nur zugelassen, sondern sogar zum Fundament seiner Lehre von der Apriorität des Raumes gemacht worden ist. Als Ding an sich allerdings ein Unding, weil jeder Wahrnehmungsmöglichkeit entrückt, wäre der leere Raum alsdann ein mit der Tatsache des Vorstellens als solcher identischer apriorischer Vorstellungsinhalt und in dieser charakteristischen Bestimmtheit zugleich die notwendige Form aller vorgestellten Gebilde und aller Wahrnehmungsinhalte.

Der Grund, warum wir uns gleichwohl dieser Auffassung nicht anschließen können, liegt in den unüberwindlichen logischen Schwierigkeiten, die mit dem Begriff eines Raumes verknüpft sind, der gleichzeitig die Form aller Vorstellungsinhalte und selber Vorstellungsinhalt sein soll. Es bleibt zwar auch hier noch ein Ausweg offen. Man könnte an die Tatsache des Selbstbewußtseins erinnern, kraft dessen wir uns gleichzeitig als Subjekte fühlen und als Objekte gegeben sind. In einem ähnlichen Sinne könnte der als Vorstellungsinhalt *sui generis* gedeutete leere Raum zugleich die konstante Form aller übrigen Inhalte unserer Sinnlichkeit sein, ohne gegen das Postulat der Widerspruchslosigkeit zu verstoßen. Er müßte dann natürlich in zwei wohlunterschiedenen und -unterscheidbaren Richtungen einmal selbst als Vorstellungsinhalt und ein zweites Mal als die charakteristische Form aller unserer anschaulichen Bewußtseinsinhalte existieren.

Lassen sich diese Richtungen irgendwie bestimmen? Bis jetzt wenigstens liegen solche Bestimmungen nicht vor; und auch das darf als ausgemacht gelten, daß sie sich aus den Kantischen Texten unmittelbar jedenfalls nicht herleiten lassen. Dies ist also der kritische Punkt, um dessentwillen wir der Helmholtzschen Auffassung nicht beitreten können: daß ein Ausweg aus den logischen Schwierigkeiten im Begriff eines leeren Raumes, der gleichzeitig als Inhalt und Form gegeben sein soll, wenigstens bis heute nicht abzusehen ist.

Ist es nun aber ein Hauptsatz Kants, daß der leere Raum die mit der Natur unseres sinnlichen Bewußtseins identische Form der Anschauung ist und läßt diese Form sich nicht zugleich in einem angebbaren zulässigen Sinne als Anschauungsinhalt interpretieren, so muß es in der Rekonstruktion der Kantischen Lehre einen Satz geben, der die Frage beantwortet, warum der Raum — natürlich der leere Raum — nicht nur ersichtlich kein Wahrnehmungsinhalt, sondern auch kein Vorstellungsinhalt sein kann. Denn noch wissen wir nicht, daß der leere Raum die Form der Anschauung ist. Dies soll vielmehr erst bewiesen werden. Es kann aber nur bewiesen werden, wenn gezeigt ist, daß und warum der leere Raum

weder Wahrnehmungs- noch Vorstellungsinhalt sein kann. Ein solcher Beweis ist durch Satz 1 hier versucht worden. Wenn dieser Beweis so nirgend bei Kant erscheint, so wird man ihm jedenfalls den Ursprung aus dem Geiste der Kantischen Lehre nicht absprechen können; denn er dient lediglich dazu, eine Lücke auszufüllen, deren Existenz den Kantischen Beweisgang an einer seiner entscheidendsten Stellen selbst lückenhaft macht, und die von Kant vermutlich nur deshalb nicht ausgefüllt worden ist, weil er selbst sie stillschweigend in dem vorgetragenen Sinne ergänzt hat.

Aus dieser Ergänzung erwächst uns nun schließlich noch die Aufgabe, die Belegstellen der Helmholtzschen Auffassung so umzuschreiben, daß sie unschädlich werden. Dies kann auf folgende Weise geschehen. „Damit gewisse Empfindungen auf etwas außer mir bezogen werden können, muß ich schon über ein Bewußtsein verfügen, das mir die zu einer solchen Beziehung erforderliche räumliche Auffassung liefert.“ „Diese räumliche Auffassung ist eine notwendige, mithin apriorische Vorstellungskonstante, die allen äußeren Anschauungen zum Grunde liegt. Man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen, daß wir uns irgend etwas auch nur vorstellen können, ohne es räumlich vorzustellen, geschweige denn, daß wir etwas wahrnehmen könnten, ohne es räumlich wahrzunehmen. Dagegen kann man sich ganz wohl denken, daß der Raum nur mit Objekten unserer Einbildungskraft, also lediglich mit ‚reinen‘ Anschauungsinhalten und überhaupt nicht mit irgendwelchen empirischen Sinnesdaten erfüllt wäre.“¹

Wenn also Kant von einem denkbaren Raum spricht, in dem keine Gegenstände angetroffen werden, so sind die Gegenstände, an die hier zu denken ist, Objekte im prägnanten Sinne des Wortes; also nicht Gegenstände überhaupt, wozu auch die geometrischen Gebilde der reinen Einbildungskraft zu rechnen sein würden, sondern ausschließlich empirische Objekte. Nur diese — so lautet unsere Vermutung — hat Kant hier wirklich aufheben wollen.

Für diese Vermutung spricht auch die zeitliche Parallelstelle (S. 46): „Man kann in Ansehung der Erscheinungen überhaupt die Zeit selbst nicht aufheben, ob man zwar ganz wohl die Erscheinungen aus der Zeit wegnehmen kann.“ Hier ist zweimal nacheinander von Erscheinungen die Rede; folglich wird auch der gegenstandsfreie Raum lediglich als ein erscheinungsfreier gedeutet werden dürfen und nicht als ein schlechthin leerer, also auch von allen Vorstellungsinhalten entblößter Raum aufgefaßt werden müssen.

Empirischer Hilfssatz: Alle unsere Wahrnehmungs-, Vorstellungs- und Erlebnisinhalte sind zeitlich bedingt.

¹ Die korrigierten Stellen sind durch Sperrdruck hervorgehoben.

Satz 3: Die Zeit kann nicht selber zeitlich bedingt sein, da sie dann in sich selbst enthalten sein müßte. Dies ist aber unmöglich; denn als Bedingung unserer Wahrnehmungs-, Vorstellungs-, Erlebnisinhalte fällt die Zeit mit der leeren Zeit zusammen, und die leere Zeit kann nicht in sich selber enthalten sein.

Satz 4: Folglich kann die Zeit als solche, m. a. W. die leere Zeit weder ein Wahrnehmungs- noch ein Vorstellungs- noch ein Erlebnisinhalt sein.

Satz 5: Der Raum als solcher ist einzig und grenzenlos. Einzig; denn er läßt sich nicht aus Teilräumen aufbauen. Ließe er sich nämlich aus solchen Teilräumen zusammensetzen, so müßten diese vor dem Gesamtraum existieren. Um aber vor dem Gesamtraum existieren zu können, müßten sie durch unräumliche Elemente voneinander getrennt sein. Dies ist unmöglich. Folglich läßt sich der Raum nicht aus Teilräumen aufbauen. Er ist also einzig. Und grenzenlos; denn er ist größer als jeder angebbare Raum¹.

Satz 6: Dasselbe gilt von der Zeit als solcher. Auch sie ist einzig und grenzenlos.

Axiom 1: Wenn unter einen Begriff nur ein einziger Gegenstand fällt, so kann dieser Gegenstand nicht selbst etwas ursprünglich Begriffliches sein.

Axiom 2: Dasselbe gilt von jedem Begriff, dessen Gegenstand den Charakter der Grenzenlosigkeit an sich trägt. Das Grenzenlose ist nämlich das, was sich durch keine begriffliche Synthesis herstellen läßt; denn die Synthesis erstreckt sich zwar ins Unendliche, kann aber auch im unendlichen Fortschreiten immer nur endliche Gebilde erzeugen.

Satz 7: Folglich sind die Begriffe von Raum und Zeit Begriffe von etwas ursprünglich Nichtbegrifflichem².

Anmerkung: Wenn Kant in der Dissertation von 1770 den Raum und die Zeit als *conceptus singulares* bezeichnet, so ist das entweder ein unverständlicher oder ein sehr verkürzter Ausdruck für folgende wohlbestimmte Aussage: Die Begriffe, die wir uns nachträglich vom Raum und von der Zeit zu bilden vermögen, sind Begriffe von etwas schlechthin Einmaligem, folglich von etwas ursprünglich Nichtbegrifflichem.

Satz 8: Da der Raum als solcher, der „leere“ Raum, weder ein Wahrnehmungs- noch ein Vorstellungsinhalt noch ein Erzeugnis des Denkens

¹ „Der wahre Begriff der Unendlichkeit ist, daß die successive Synthesis der Einheit in Durchmessung eines Quantum niemals vollendet sein kann“, und nicht: „Unendlich ist eine Größe, über die keine größere möglich ist“ (460 u. 459).

² Man vgl. zu diesen Sätzen, die eine logische Verdichtung der schwierigen metaphysischen Erörterung des Raumes und der Zeit sein wollen, die gründliche und ertragreiche Untersuchung von A. Dietrich, Kants Begriff des Ganzen in seiner Raum-Zeit-Lehre und das Verhältnis zu Leibniz (in Erdmanns Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, Heft 50) 1916, besonders das dritte Kapitel über *Totum* und *Totalitas*.

sein kann, so kann er nur die gegen alle inhaltlichen Transformationen invariante Form aller unserer Wahrnehmungs- und Vorstellungsinhalte sein.

Satz 9: Ebenso die leere Zeit. Auch sie muß eine gegen alle inhaltlichen Transformationen invariante Form unserer Perzeptionsweise sein.

Anmerkung: Hieraus folgt, daß jedesmal, wenn wir überhaupt perzipieren, die perzipierten Inhalte raumzeitlich bedingt sein müssen. Es ist also ein Gesetz unseres intuitiven Bewußtseins, daß alle seine Inhalte raumzeitlich bedingt sind. Dies und nur dies ist der denkmögliche Sinn des sehr verkürzten Kantischen Ausdrucks: Raum und Zeit sind Gesetze der Sinnlichkeit (*leges sensualitatis*, Diss. § 15 E). Eine andere Auslegung ist deshalb unmöglich, weil Raum und Zeit, wenn sie wirklich Gesetze wären, in der logischen Form von Urteilen existieren müßten, was erstens an sich nicht verständlich ist und zweitens dem Kantischen Intuitivismus katastrophal widersprechen würde. Viel zutreffender als durch den Gesetzesbegriff, der sich hier überhaupt nur als Folgerung und auch dann nur indirekt einführen läßt, können Raum und Zeit im Kantischen Sinne als *qualitates originariae sensualitatis humanae* bestimmt werden.

Erklärung: In dieser Identität mit den formalen Invarianten unseres intuitiven Bewußtseins und der damit zugleich bewiesenen Unableitbarkeit aus der Erfahrung besteht die Apriorität des leeren Raumes und der leeren Zeit.

Satz 10: Auf derselben Identität beruht die Idealität dieser beiden Elemente; denn was mit den Invarianten unseres intuitiven Bewußtseins identisch ist, kann nicht unabhängig von diesem existieren, sondern muß selbst identisch mit ihm verschwinden.

Anmerkung: Wir haben diese Idealität an der entsprechenden Stelle des analytischen Schemas streng ontologisch interpretiert und als uneingeschränkte existentielle Subjektsbedingtheit bestimmt. Wir haben sie ferner in einem Sinne entwickelt, der den anthropologischen Charakter dieser Idealität mit Absicht hervorhebt.

Hierzu ist Folgendes zu bemerken:

(1) Wer die intellektualistische Umdeutung der Kantischen Lehre ablehnt, kann die Idealität nur im existentialen Sinne verstehen, und muß jeder Auslegung widersprechen, die diese Idealität in die Vernunftergeugtheit eines begrifflichen Konstruktionsmittels verwandelt. So unvermeidlich und konsequent diese Umdeutung ist, wenn man die intellektualistische Auffassung voraussetzt, so wenig läßt sie sich als Kantisch beglaubigen. Der Begriff der Idealität ist im Kantischen Sinne durchaus ein ontologischer und keinesfalls ein methodologischer Begriff. Beweisstellen. Aus § 23 der transscendentalen Deduktion der Verstandesbegriffe: „Raum und Zeit . . . sind nur in den Sinnen und haben

außer ihnen keine Wirklichkeit“ (S. 148). Aus der ersten Fassung der Kritik der psychologischen Paralogismen: „Raum und Zeit sind beide nur in uns* anzutreffen“ (S. 373 der ersten Ausgabe). Sie „können gar nicht außer unserem Gemüt existieren“ (S. 520 der zweiten Ausgabe). Aus § 7 der transscendentalen Aesthetik: „Die Zeit ist allerdings etwas Wirkliches, nämlich die wirkliche Form der inneren Anschauung. Sie hat also subjektive Realität in Ansehung der inneren Erfahrung“ (S. 53). „Nur die absolute Realität kann ihr . . . nicht zugestanden werden . . . Wenn man von ihr die besondere Bedingung unserer Sinnlichkeit wegnimmt, so schwindet auch der Begriff der Zeit, und sie hängt nicht an den Gegenständen selbst, sondern bloß am Subjekte, welches sie anschaut“ (S. 54). Diese letzte Stelle ist auch deshalb fundamental, weil sie die von Kant gelehrte eindeutige Abhängigkeit des Zeitbegriffs von der Existenz der nichtbegrifflichen Zeit fast grell erleuchtet. Nach der intellektualistischen Auffassung der Kantischen Lehre müßte der Begriff der Zeit durch Abstraktion von unserer Sinnlichkeit erst entstehen oder wenigstens möglich werden. Nach Kant verschwindet er mit ihr. Man wird diesen Belegen, die sich vermehren ließen, keine einzige Stelle entgegensetzen können, an der die Idealität als Vernunftferzeugtheit definiert wird.

(2) Kant spricht bekanntlich nur selten von der Idealität schlechthin. Die transscendentale Idealität, von der er statt dessen zu sprechen pflegt, ist die unmittelbare Folge der absolut genommenen Idealität, wo Idealität freilich nicht mehr durch Subjektsbedingtheit, sondern nur noch durch Nichtwirklichkeit verdeutlicht werden kann. Der innere Zusammenhang dieser beiden Bedeutungen ist übrigens leicht zu durchschauen; denn radikale Subjektsbedingtheit ist objektive Nichtwirklichkeit. Ferner lehrt ein Blick auf die von Kant selbst gegebene Erläuterung, daß der Ausdruck „transscendental“ hier keinesfalls im kritischen Sinne verstanden werden kann. Das ist auch schon deshalb ganz unmöglich, weil man ihn dann, um überhaupt einen Sinn herauszubekommen, mit „erkenntnisbedingend“ übersetzen müßte. Er bedeutet aber bei Kant nie erkenntnisbedingend, sondern stets erkenntnisanalytisch. Die transscendentale Methode ist eine erkenntnisanalytische Methode, die transscendentale Deduktion eine erkenntnisanalytische Deduktion, die transscendentale Aesthetik, Logik und Dialektik eine erkenntnisanalytische, bzw. erkenntniskritische Aesthetik, Logik und Dialektik.

In der Lehre von der transscendentalen Idealität hingegen ist „transscendental“ durchaus noch ein Äquivalent für „metaphysisch“ und bedeutet die durch Absolutsetzung erzeugte Verflüchtigung des leeren Raumes und der leeren Zeit, wie ein Blick auf die Kantische Erklärung beweist. Man kann von hier aus die empirische Realität als die an der

* Von Kant gesperrt.

Relativsetzung haftende und auf sie beschränkte Wirklichkeitsweise des leeren Raumes und der leeren Zeit interpretieren. Und daß Kant unter der empirischen Realität zum mindesten auch dieses verstanden hat, beweist u. a. folgende Aussage über die leere Zeit: „Es bleibt also ihre empirische [das kann hier nur heißen: ihre relative] Realität als Bedingung aller unserer Erfahrungen. Nur die absolute Realität kann ihr . . . nicht zugestanden werden“ (S. 54). — Vgl. ferner den ersten Satz des § 7 der transscendentalen Aesthetik (S. 53): „Wider diese Theorie, welche der Zeit empirische Realität zugesteht, aber die absolute und transscendentale bestreitet“ u. s. f.

Über die wichtige Transformation, die durch die überraschende Identifizierung von Realität und Gültigkeit herbeigeführt wird, kann erst an einer späteren Stelle geurteilt werden.

(3) Da der anthropologische Sinn der Kantischen Idealitätslehre immer wieder bestritten worden ist, so ist es nötig, hier eine Stelle aus § 8 der transscendentalen Aesthetik einzurücken, die dadurch ein besonderes Gewicht erlangt, daß Kant ihr die Erklärung voranschickt, er wolle jetzt „so deutlich als möglich“ sagen, was in Ansehung der sinnlichen Erkenntnis überhaupt seine Meinung sei, „um aller Mißdeutung derselben vorzubeugen“ (S. 59). „Wir haben also sagen wollen, . . . daß, wenn wir unser Subjekt oder auch nur die subjektive Beschaffenheit der Sinne überhaupt aufheben, . . . alle Verhältnisse der Objekte in Raum und Zeit, ja selbst Raum und Zeit verschwinden würden. . . . Was es für eine Bewandnis mit den Gegenständen an sich und abgesondert von aller dieser Receptivität unserer Sinnlichkeit haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt. Wir kennen nichts als unsere Art sie wahrzunehmen, die uns eigentümlich ist, die auch nicht notwendig jedem Wesen, obzwar jedem Menschen zukommen muß. Mit dieser haben wir es lediglich zu tun“ (a. a. O.). Hieraus folgt: Wer den anthropologischen Sinn der Kantischen Idealitätslehre bestreitet, stellt sich einer Erklärung entgegen, die Kant nach seinem eigenen Bekenntnis in der ausdrücklichen Absicht gegeben hat, um eine Mißdeutung seiner Lehre nach Möglichkeit zu verhüten.

Es ist ein neues, schweres Argument gegen die Intellektualisierung der Kantischen Lehre, daß sie diese Erklärung ablehnen muß, weil sie, unter der Voraussetzung, daß die von Kant gelehrt Idealität des Raumes und der Zeit sich in der Vernunftzeugtheit des raumzeitlichen Ordnungsschemas der theoretischen Physik erschöpft, in der Tat jedes angebbaren Sinnes ermangelt.

2. Folgerungen.

Axiom 1: Der mit der räumlichen Auffassungsform unseres intuitiven Bewußtseins identische leere Raum hat die immanente Struktur des Euklidischen Raumes.

Axiom 2: Die mit der zeitlichen Auffassungsform unseres intuitiven Bewußtseins identische leere Zeit hat die immanente Struktur der Newtonschen Zeit.

Anmerkung: Diese beiden Axiome müssen notwendig voranstehen, da sie das Fundament aller Folgerungen sind, die wir jetzt zu entwickeln haben. Im analytischen Schema, wo wir die Existenz der Euklidischen Geometrie und der Newtonschen Mechanik voraussetzen durften, sind sie als Sätze aufgetreten. Hier müssen sie als Axiome eingeführt werden, da wir von den Voraussetzungen des analytischen Schemas in einem strengen synthetischen Aufbau keinen Gebrauch machen dürfen. Kant selbst hat diesen für die Beurteilung seiner Lehre grundwichtigen Sachverhalt dadurch verhüllt, daß er an dieser entscheidenden Stelle auf die Voraussetzungen des analytischen Schemas zurückgreift.

Aus den Axiomen 1 und 2 ergibt sich eine Folgerung von fundamentalem Belang.

Satz 1: Der mit den euklidischen Eigenschaften versehene leere Raum ist die Form unseres unmittelbaren, also sinnlichen und nicht begrifflichen Raumbewußtseins. Der Raum unseres unmittelbaren Raumbewußtseins ist aber der einzige Raum, der uns wirklich gegeben ist, folglich die Norm für alles, was Raum zu heißen verdient.

Ebenso ist die mit den Newtonschen Eigenschaften (4)–(10) versehene Zeit die Form unseres unmittelbaren, also intuitiven und nicht begrifflichen Zeitbewußtseins. Die Zeit unseres unmittelbaren Zeitbewußtseins ist aber die einzige Zeit, die uns wirklich gegeben ist, folglich die Norm für alles, was Zeit zu heißen verdient.

Wenn es also neben dem Raum und der Zeit unseres unmittelbaren Raum- und Zeitbewußtseins noch irgendeinen begrifflichen Raum und irgendeine begriffliche Zeit gibt, so können diese begrifflichen Räume und Zeiten nur die intellektuellen Reflexe der formalen Struktur jenes unmittelbar gegebenen vorbegrifflichen Raum-Zeit-Komplexes sein.

Satz 2: Aus dem intuitiven Charakter des an sich Euklidischen leeren Raumes erklärt sich der synthetische Charakter der Euklidischen Axiome; aus seinem apriorischen Charakter deren Apriorität.

Ebenso erklärt sich aus dem intuitiven Charakter der an sich mit den Newtonschen Eigenschaften (4)–(10) versehenen leeren Zeit der synthetische Charakter der Newtonschen Axiome; aus ihrem apriorischen Charakter deren Apriorität.

Satz 3: Aus der Singularität unseres unmittelbaren Raum- und Zeitbewußtseins und der Identität des leeren Raumes und der leeren Zeit mit der Form jenes unmittelbaren Raum- und Zeitbewußtseins erklärt sich die erkenntnistheoretische Dignität der Axiomatik des leeren Raumes und der leeren Zeit. Denn wenn grundsätzlich nur ein einziges Raum- und Zeitbewußtsein von selbständigem Gehalt exi-

tiert, wenn dieses mit dem nichtbegrifflichen Urphänomen unseres unmittelbaren Raum- und Zeitbewußtseins identisch ist, und wenn endlich die Formen dieses unmittelbaren Raum- und Zeitbewußtseins in dem leeren Raum und der leeren Zeit zu erblicken, diese aber an sich euklidisch, bzw. mit den Newtonschen Eigenschaften (4)–(10) versehen sind, so müssen notwendig die Axiome des leeren Raumes und der leeren Zeit die formalen Existenzbedingungen alles dessen sein, was überhaupt zu unserer Kenntnis gelangt; denn es kann nur dadurch zu unserer Kenntnis gelangen, daß es irgendwie zur Erscheinung kommt, das heißt aber ein charakteristischer Inhalt unseres stets irgendwie mit solchen Inhalten belasteten und dadurch von dem leeren Raum-Zeit-Komplex unterschiedenen unmittelbaren Raum- und Zeitbewußtseins wird.

In diesem und nur in diesem Sinne kommt dem leeren Raum und der leeren Zeit, nebst den aus ihnen abgeleiteten schematischen Konstruktionsmitteln, das zu, was Kant empirische Realität genannt hat.

Anmerkung: Hier ist also der natürliche Ort, um die S. 42 abgebrochene Diskussion der Ausdrücke „empirische Realität“ und „transcendentale Idealität“ wieder aufzunehmen und zu Ende zu führen. Bekanntlich hat Kant die empirische Realität des (leeren) Raumes und der (leeren) Zeit grundsätzlich (jedoch mit der bemerkenswerten Ausnahme, die S. 42 hervorgehoben worden ist) nicht als Wirklichkeits-, sondern als Gültigkeitsform definiert, nämlich als objektive Gültigkeit in Ansehung dessen, was uns überhaupt als Wahrnehmungsinhalt gegeben werden kann. Hierzu ist Folgendes zu bemerken:

(1) Raum und Zeit können an und für sich nur entweder objektiv wirklich oder objektiv unwirklich, aber nicht objektiv gültig, bzw. ungültig sein. Was man sich unter der Gültigkeit des Raumes und der Zeit zu denken habe, ist dunkel. Es wird auch dadurch nicht deutlicher, daß man die Kantische Definition wiederholt. Denn Gültigkeit ist ein Prädikat, das von Rechts wegen überhaupt nur auf Urteile angewandt werden kann. Ein gültiges Urteil ist ein Urteil, dessen Wahrheitsanspruch ausdrücklich anerkannt und gegen mögliche Zweifel bekräftigt wird. Ein Raum und eine Zeit von bestimmtem Gültigkeitscharakter müßte also durchaus ein Urteil sein. Wir stoßen hier auf dieselbe Folgerung, die es uns oben (S. 40) unmöglich gemacht hat, den Kantischen Raum und die Kantische Zeit als Gesetze anzuerkennen.

(2) Was Kant tatsächlich im Sinne gehabt hat, ist auch gar nicht die objektive Gültigkeit des (leeren) Raumes und der (leeren) Zeit, sondern die der Euklidischen Geometrie und der entsprechenden Newtonschen Zeitlehre, das heißt aber die objektive Gültigkeit der in diesen beiden Disziplinen niedergelegten apriorischen Urteile über räumliche und zeitliche Verhältnisse überhaupt. So gewiß nun Raum und Zeit nur entweder objektiv wirklich oder objektiv unwirklich, aber nicht objektiv gültig

oder ungültig sein können, so gewiß können Urteile über räumliche und zeitliche Verhältnisse nur entweder objektiv gültig oder objektiv ungültig, aber nicht objektiv wirklich oder unwirklich sein. Der Begriff der empirischen Realität fällt also in diesem Zusammenhange durchaus mit dem der empirischen Dignität zusammen; und Kants Meinung erhellt sich mit einem Schlage, wenn wir statt von der empirischen Realität des Raumes und der Zeit vielmehr von der empirischen Dignität der apriorischen Sätze über räumliche und zeitliche Verhältnisse sprechen.

(3) Dann aber liegt es außerordentlich nahe, auch dem Gegenbegriff der transscendentalen Idealität eine solche dignitative Bedeutung abzugewinnen, obschon Kant selbst die transscendentale Idealität nur ontologisch definiert hat. Man könnte trotzdem die Kantische Lehre von der transscendentalen Idealität des Raumes und der Zeit als eine Lehre von der metaphysischen Bedeutungslosigkeit der Euklidischen Geometrie und Newtonschen Zeitlehre ansprechen. Unter metaphysischer Bedeutungslosigkeit wäre dies zu verstehen, daß die Sätze dieser beiden Grundwissenschaften ihren Geltungsanspruch verlieren, sobald man sie als Aussagen über eine absolute, also nicht mehr durch die Beschaffenheit unseres sinnlichen Bewußtseins affizierte und durch den Bezug auf dieselbe relativierte Ordnung der Dinge deutet. Diese Auslegung deckt sich zwar keinesfalls mit dem Wortlaut der Kantischen Erklärung; aber man wird auch nicht sagen können, daß sie ihrem Geist widerspreche.

(4) Dasselbe Prinzip der Symmetrie, das uns zu einer Deutung der Idealität nach dem Muster der Realität bewogen hat, muß nun aber auch umgekehrt auf die Deutung der Realität nach dem Muster der Idealität angewendet werden dürfen; um so mehr, nachdem wir gesehen haben, daß man zwar mit gutem Recht von Wirklichkeitsformen des (leeren) Raumes und der (leeren) Zeit sprechen kann, aber unvermeidlich ins Leere stößt, sobald man versucht, sich unter der Gültigkeit des Raumes und der Zeit irgend etwas Bestimmtes zu denken.

Wir werden also die Kategorien der empirischen Realität und transscendentalen Idealität in einem doppelten Sinne auffassen dürfen: einmal als Aussagen über die Wirklichkeitsformen des Raumes und der Zeit, zum anderen als Aussagen über die Gültigkeitsformen der Euklidischen Geometrie und Newtonschen Zeitlehre. Empirische Realität bedeutet dann also erstens die an der Relativsetzung, d. i. an der Identifizierung mit den intuitiven Bewußtseinsformen wahrnehmungs- und vorstellungsfähiger Subjekte haftende Wirklichkeit des leeren Raumes und der leeren Zeit, mit einem Wort, die relative Realität dieser beiden Elemente, zum anderen die objektive Gültigkeit der Euklidischen Geometrie und Newtonschen Zeitlehre, sofern sich ihr Erkenntnisanspruch auf die raumzeitliche Ordnung von Erscheinungen beschränkt. Ebenso ist die transscendentale Idealität zu verstehen. Sie bedeutet also erstens die durch Absolut-

setzung, d. i. Loslösung von der Existenz von wahrnehmungs- und vorstellungsfähigen Subjekten erzeugte Verflüchtigung des leeren Raumes und der leeren Zeit, mit einem Worte die Aufhebung der absoluten Realität dieser beiden Elemente, zum anderen die objektive Bedeutungslosigkeit der Euklidischen Geometrie und Newtonschen Zeitlehre, sofern sich ihr Erkenntnisanspruch auf die Analysis einer absoluten Ordnung der Dinge erstreckt.

II.

Das Vermächtnis der Kantischen Lehre vom Raum und von der Zeit kann entweder substantiell als Erbe oder funktionell als Richtungskoeffizient gedeutet werden. Als Erbe aufgefaßt, ist es äquivalent mit dem bleibenden Ertrag seiner Theorie.

Der Ertrag der Kantischen Lehre läßt sich in folgenden Sätzen aussprechen:

Satz 1: Der leere Raum und die leere Zeit sind

weder Erscheinungen zweier an sich existierender Elemente; denn dann müßten sie für sich wahrgenommen werden können, wahrnehmbar aber sind immer nur Dinge im leeren Raum und Vorgänge in der leeren Zeit —

noch Vorstellungsinhalte; denn auch um vorgestellt werden zu können, müßten sie selber räumlich, bzw. zeitlich bedingt, mithin in sich selbst enthalten sein, der leere Raum und die leere Zeit können aber nicht in sich selber enthalten sein —

noch begriffliche Gebilde; denn diese umfassen stets eine Mannigfaltigkeit von begrenzten Objekten, während der leere Raum und die leere Zeit den Charakter der Einmaligkeit und Unbegrenztheit an sich tragen —

sondern die invarianten, mit den undefinierbaren Qualitäten der Anschauungsinhalte versehenen, obschon nicht selber anschaulichen Formen unseres intuitiven Bewußtseins. Formen: das heißt die apriorischen Bestimmtheiten, die übrig bleiben, wenn wir von allen inhaltlichen Belastungen absehen; und zwar Bestimmtheiten von einer eben so ursprünglichen, wie unveränderlichen Gesetzlichkeit.

Satz 2: Als Formen unseres intuitiven Bewußtseins sind der leere Raum und die leere Zeit mit ihrer immanenten Struktur die notwendigen Erscheinungsformen alles dessen, was überhaupt zu unserer Kenntnis gelangen und sodann durch begriffliche Bearbeitung Gegenstand der Erkenntnis werden kann.

Satz 3: Vermöge ihrer formalen Zugehörigkeit zur Klasse der Anschauungsinhalte sind der leere Raum und die leere Zeit mit ihrer immanenten Gesetzlichkeit zwei fundamentale Erkenntnisquellen, also Quellen zweier Systeme von synthetischen Urteilen a priori, des Euklidischen

Axiomensystems auf der einen und der Newtonschen Zeitlehre auf der anderen Seite.

Satz 4: Diese beiden Axiomengruppen, in denen die immanente Struktur des leeren Raumes und der leeren Zeit ihren vorgeschriebenen begrifflichen Ausdruck erlangt, sind ihrerseits das Fundament der raumzeitlichen Konstruktionsmittel der Newtonschen Physik.

Satz 5: Der leere Raum ist die implizite Form

a) unseres unmittelbaren Raumbewußtseins,
b) seiner anschaulich-begrifflichen Darstellung in der Euklidischen Geometrie,

c) des physikalischen Raumes, der in formaler Beziehung mit dem geometrisch explizierten Raum unseres unmittelbaren Raumbewußtseins identisch ist.

Ebenso ist die leere Zeit die implizite Form

a) unseres unmittelbaren Zeitbewußtseins,
b) seiner anschaulich-begrifflichen Darstellung in der autonomisierten Newtonschen Axiomatik der Zeit,

c) der physikalischen Zeit, die in formaler Beziehung mit der im Newtonschen Sinne entwickelten Zeit unseres unmittelbaren Zeitbewußtseins identisch ist.

Satz 6: Der Raum und die Zeit unseres unmittelbaren Raum- und Zeitbewußtseins unterscheiden sich vom leeren Raum und der leeren Zeit ausschließlich durch die ihnen wesentliche inhaltliche Belastung.

Vgl. S. 480 der zweiten Ausgabe der Vernunftkritik, Anm.: Die Zeit geht zwar als formale Bedingung der Möglichkeit der Veränderungen vor diesen objektiv vorher; allein subjektiv und in der Wirklichkeit des Bewußtseins ist diese Vorstellung doch nur so, wie jede andere, durch Veranlassung der Wahrnehmungen gegeben.

Satz 7: Der Raum der Euklidischen Geometrie und die Zeit der entsprechenden Newtonschen Zeitlehre unterscheiden sich von dem leeren Raum und der leeren Zeit

a) durch die begriffliche Aufklärung ihrer immanenten und vorgegebenen Struktur,

b) durch die in ihnen entworfenen Gebilde der reinen Einbildungskraft, mit deren Hilfe jene Aufklärung allein durchgeführt werden kann.

Durch dieselben Merkmale unterscheiden sie sich auch von dem Raum und der Zeit unseres unmittelbaren Raum- und Zeitbewußtseins; denn dieses braucht wenigstens nicht begrifflich geklärt zu sein, und die ihm wesentlichen inhaltlichen Belastungen können ebenso gut in empirischen Sinneseindrücken bestehen.

Satz 8: Der physikalische Raum und die physikalische Zeit unterscheiden sich vom leeren Raum und der leeren Zeit

a) durch die begriffliche Geklärtheit ihrer immanenten und vorgegebenen Struktur,

b) durch die ihnen wesentliche inhaltliche Belastung mit empirischen Sinneseindrücken.

Das erste Merkmal verbindet sie mit dem Raum der Euklidischen Geometrie und der Zeit der entsprechenden Newtonschen Zeitlehre, das zweite Merkmal mit dem Raum und der Zeit unseres unmittelbaren Raum- und Zeitbewußtseins.

Satz 9: Vermöge der ihnen wesentlichen gegenständlichen Bestimmtheit tragen die drei nicht-leeren Raum- und Zeitklassen selbst den Charakter der Gegenständlichkeit und unterscheiden sich dadurch prinzipiell von den durchaus ungegenständlichen Elementen des leeren Raumes und der leeren Zeit.

Anmerkung: Wenn alle inhaltlich belasteten Raum- und Zeitklassen im Gegensatz zum leeren Raum und zur leeren Zeit einen gegenständlichen Charakter tragen, so läßt sich auch einsehen, inwiefern der Raum der Euklidischen Geometrie „als Gegenstand vorgestellt werden kann“, und inwiefern er auf Grund dieser Möglichkeit „mehr enthält als bloße Form der Anschauung, nämlich Zusammenfassung des Mannigfaltigen, nach der Form der Sinnlichkeit Gegebenen, in eine anschauliche Vorstellung, so daß die Form der Anschauung bloß Mannigfaltiges, die formale Anschauung aber Einheit der Vorstellung gibt“ (S. 161 der zweiten Ausgabe der Vernunftkritik; vgl. oben S. 36)¹.

Als Gegenstand kann und muß der Raum der Euklidischen Geometrie im Gegensatz zum leeren Raum vorgestellt werden, insofern er stets mit irgendwelchen Gebilden der reinen Einbildungskraft besetzt ist; denn nur an der Hand solcher Gebilde ist nach Kantischer Lehre die begriffliche Aufklärung der immanenten Struktur des leeren Raumes möglich. Da nun diese Gebilde stets das Resultat einer begrifflichen Synthesis sind, wenn auch einer Synthesis im Element der reinen Anschauung, so klären sich jetzt auch die Stellen auf, nach denen der Raum selbst das Resultat einer Synthesis zu sein scheint. Es ist sehr zu bedauern, daß Kant sich über einen so wesentlichen Punkt nicht deutlicher ausgesprochen hat; aber das Eine ist jedenfalls klar: Wenn nicht seine ganze Lehre auseinanderbrechen soll, so kann dieser Raum nur zur Klasse der nicht-leeren Räume gehören und unter keinen Umständen mit

¹ In der wichtigen Anmerkung S. 457 der zweiten Ausgabe der Vernunftkritik ist die hier geforderte Unterscheidung von Form der Anschauung und formaler Anschauung leider wieder aufgehoben und diese mit jener identifiziert. „Der Raum ist bloß die Form der äußeren Anschauung (formale Anschauung), aber kein wirklicher Gegenstand, der äußerlich angeschaut werden kann.“ Da hier nur der leere Raum gemeint sein kann, so ist es auch nicht möglich, zu lesen: „Der Raum ist bloß die Form der äußeren Anschauung (bzw. formale Anschauung)“; denn der leere Raum kann niemals, so lange wir an den Grundlagen der Kantischen Lehre festhalten, formale Anschauung sein. Es bleibt also in der Tat nichts übrig, als anzunehmen, daß Kant an dieser Stelle seine eigene Forderung aus dem Auge verloren hat.

dem leeren Raum identisch sein. Und er kann auch dann nur als das Resultat einer Synthesis bezeichnet werden, sofern er mit einem der in ihm konstruierten Gebilde identifiziert wird, also grundsätzlich nur im uneigentlichen Sinne.

Einen unschätzbaren Kommentar zu dieser Auslegung hat Kant selbst geliefert in der von A. Dietrich (siehe oben S. 39) mit Recht hervorgezogenen Auseinandersetzung mit dem berühmten Göttinger Mathematiker Kaestner vom Jahre 1790 (mitgeteilt von Dilthey im Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd. 3, 1890, S. 79—90).

„Die Metaphysik muß zeigen, wie man die Vorstellung des Raumes haben, die Geometrie aber lehrt, wie man einen beschreiben, d. i. in der Vorstellung a priori (nicht durch Zeichnung) darstellen könne. In jener wird der Raum, wie er, vor aller Bestimmung desselben einem gewissen Begriffe vom Objekte gemäß, gegeben ist, betrachtet; in dieser wird einer gemacht. In jener ist er ursprünglich und nur ein einiger Raum; in dieser ist er abgeleitet, und da gibt es viele Räume, von denen aber der Geometer, einstimmig mit dem Metaphysiker, gestehen muß, daß sie nur als Teile des einigen ursprünglichen Raumes gedacht werden können“ (a. a. O. S. 87f.). Diesen einen ursprünglichen Raum „stellt sich der Geometer so gut wie der Metaphysiker als unendlich, und zwar als unendlich gegeben vor“ (S. 88). „Wenn nun der Geometer sagt, daß man eine Linie, so weit man sie auch fortgezogen hat, immer noch weiter verlängern könne, so . . . heißt das so viel als: Der Raum, in welchem ich die Linie beschreibe, ist größer als eine jede Linie, die ich in ihm beschreiben mag; und so gründet der Geometer die Möglichkeit seiner Aufgabe, einen Raum (deren es viele gibt) ins Unendliche zu vergrößern, auf die ursprüngliche Vorstellung eines einigen unendlichen, subjektiv gegebenen Raumes. Hiermit stimmt nun ganz wohl zusammen, daß der geometrisch und objektiv gegebene Raum jederzeit endlich sei; denn er wird nur dadurch gegeben, daß er gemacht wird. Daß aber der metaphysische, d. i. ursprünglich, aber bloß subjektiv gegebene Raum, der . . . unter keinen Begriff gebracht werden kann, welcher einer Konstruktion fähig wäre, aber doch den Grund der Konstruktion aller möglichen geometrischen Begriffe (!) enthält, unendlich sei, damit wird nur gesagt, daß er in der reinen Form der sinnlichen Vorstellungsart des Subjekts als Anschauung a priori besteht“ (S. 88f.).

Kant ist also in der Identifizierung der nicht-leeren Räume mit den in ihnen enthaltenen oder konstruierbaren räumlichen Gebilden gelegentlich so weit gegangen, daß er ihnen geradezu den Charakter der Endlichkeit zugesprochen hat. Ausdrücklich ist dies nur für den Raum der Euklidischen Geometrie geschehen; aber es versteht sich, daß diese Charakteristik dann auch auf den Raum unseres unmittelbaren Raumbewußt-

seins und den physikalischen Raum übertragen werden muß, und ebenso natürlich auf die entsprechenden Zeitklassen. Eine Hindeutung auf den zwar nicht abgeschlossenen, vielmehr einer unbegrenzten Ausdehnung fähigen, aber gleichwohl in jedem konkreten Falle evidenten Endlichkeitscharakter des physikalischen Raumes und der physikalischen Zeit steckt offenbar auch in der Lösung des kosmologischen Antinomienproblems: die physikalische Welt (d. i. aber die Welt im physikalischen Raum und in der physikalischen Zeit) weder endlich noch im absoluten, mithin steigerungsunfähigen Sinne unendlich, sondern von einer unbegrenzt vergrößerungsfähigen endlichen Ausdehnung. Der physikalische Raum und die physikalische Zeit werden hier gleichsam als Variable betrachtet, die zwar über jeden endlichen Wert hinauswachsen können, aber dann doch wieder an jeder angebbaren Stelle einen bestimmten endlichen Wert haben.

Dem steht nun freilich die bekannte Erklärung aus der transscendentalen Aesthetik entgegen (S. 39): „Der Raum wird als eine unendliche gegebene Größe vorgestellt.“ Aber welcher Raum? Natürlich der leere! Da nun dieser nach unserer Auffassung der Kantischen Lehre (siehe oben S. 37) nicht vorgestellt werden kann, so ist diese Erklärung folgendermaßen umzuschreiben: „Der als die Form aller nicht-leeren Raumklassen zu betrachtende leere Raum ist auf Grund seiner immanenten Struktur durch das Merkmal der Unendlichkeit charakterisiert, wo Unendlichkeit äquivalent ist mit der Qualität des Größerseins als jeder noch so große endliche Raum (siehe oben S. 39 und S. 33f.).“

Diese Erklärung läßt sich mit den Aussagen über den Gegenstands- und den ganz konsequent damit verknüpften Endlichkeitscharakter der nicht-leeren Raumklassen, der freilich ein Endlichkeitscharakter *sui generis* ist, nur dann vereinigen, wenn wir zwischen expliziten und impliziten Ausdehnungsverhältnissen unterscheiden. Daß Kant diese Unterscheidung nicht gemacht, ja nicht einmal angedeutet hat, ist sicherlich kein Beweis gegen ihre Notwendigkeit. In einer höheren Analysis seiner Lehre ist alles notwendig, was einen sonst nicht zu hebenden Widerspruch ohne Verstoß gegen eine ausdrückliche Erklärung ihres Urhebers wegzuschaffen geeignet ist.

Wir werden also Folgendes sagen dürfen: Der den nicht-leeren Raumklassen als formbestimmendes Prinzip immanente leere Raum trägt den Charakter der expliziten, also unmittelbar einsichtigen Unendlichkeit (Unendlichkeit stets gleich Unerreichbarkeit durch jeden noch so großen endlichen Raum), während den Räumen der nicht leeren Raumklassen demgegenüber nur der Charakter der impliziten, d. i. durch das formbestimmende Prinzip des ihnen immanenten leeren Raumes vermittelten Unendlichkeit zukommt.

Es versteht sich, daß diese Unterscheidungen auf die Ausdehnungsverhältnisse der leeren Zeit einerseits und der Zeiten der nicht-leeren Zeitklassen andererseits wörtlich zu übertragen sind.

Und überhaupt! Wenn die Räume und Zeiten der nicht-leeren Raum- und Zeitklassen wirklich vom leeren Raum und der leeren Zeit dadurch unterschieden sind, daß sie einen gegenständlichen Charakter tragen, dann fordert die Konsequenz des Denkens, daß ihnen als solchen nicht nur die Unendlichkeit, sondern auch die Einmaligkeit und Unverrückbarkeit, bzw. absolute Gleichförmigkeit abgesprochen wird.

Und in der Tat hat Kant auch in dieser Richtung wenigstens einige bemerkenswerte Andeutungen gemacht. In Ansehung der Mannigfaltigkeitsfrage liefert uns das oben (S. 49) mitgeteilte Textstück aus der Auseinandersetzung mit Kaestner einen hinlänglichen Beleg; denn dort lesen wir Folgendes: „In der Metaphysik ist der Raum ursprünglich und nur ein einiger Raum; in dieser ist er abgeleitet, und da gibt es viele Räume, von denen aber der Geometer, einstimmig mit dem Metaphysiker, gestehen muß, daß sie nur als Teile des einigen ursprünglichen Raumes gedacht werden können.“

Hier ist den geometrischen Räumen als solchen der Mannigfaltigkeitscharakter ausdrücklich zugestanden, wenn auch, in durchaus folgerichtigem Denken, mit derselben charakteristischen Einschränkung, wie zuvor die Endlichkeit. Um über die Tragweite dieser Einschränkung keinen Zweifel zu lassen, heben wir noch ausdrücklich die wichtige Stelle S. 110 der ersten Ausgabe der Vernunftkritik hervor: „Es ist nur Eine Erfahrung, in welcher alle Wahrnehmungen als im durchgängigen und gesetzmäßigen Zusammenhange vorgestellt werden; ebenso, wie nur Ein Raum und (Eine) Zeit ist, in welcher alle Formen der Erscheinung und alles Verhältnis des Seins oder Nichtseins stattfinden.“

Wir werden also auch in Ansehung der Einmaligkeit zwischen expliziter und impliziter Einmaligkeit zu unterscheiden haben; und zwar so, daß wir jene allein dem leeren Raum und der leeren Zeit, diese hingegen den Räumen und Zeiten der nicht-leeren Raum- und Zeitklassen zuschreiben.

Endlich das Unbeweglichkeitsmerkmal. Auch hier liegt eine Kantische Andeutung vor, der wir nur zu folgen brauchen, um zu erreichen, daß sich die Glieder unserer Vermutungskette zum festen Ringe zusammenschließen. In demselben Abschnitt der Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft (S. 16 der Höflerschen Ausgabe), den wir an einer früheren Stelle (siehe oben S. 33) herangezogen haben, um zu zeigen, daß der physikalische Raum sich vom leeren durch die ihm wesentliche Erfülltheit mit Gegenständen unterscheidet, folgt in unmittelbarem Anschluß an unser früheres Textstück der Satz: „Dieser aber (gemeint ist der empirische Raum, und dieser ist durch den Zusammenhang eindeutig mit dem physikalischen Raum identifiziert), als materiell, ist selbst beweglich“¹.

¹ Vgl. auch Met. Anfangsgründe S. 98 der Höflerschen Ausgabe: „(Der leere, unbewegliche Raum) kann kein Gegenstand der Erfahrung sein; denn der Raum ohne Materie ist kein Objekt der Wahrnehmung, und dennoch ist er ein notwendiger

Auch hier wieder dieselbe einschränkende Bedingung, daß diese Beweglichkeit der Unbeweglichkeit des ihm als formbestimmendes Prinzip immanenten leeren Raumes keinen Abbruch tue. Man mache die Probe und lese einmal unter diesem Gesichtspunkt die unheimlich gequälten Erörterungen der allgemeinen Anmerkung zur Phänomenologie (Höfler S. 97 ff.). In dieser Anmerkung wird der absolute Newtonsche Raum, d. i. in diesem Zusammenhange der mit den Merkmalen der Leere und Unbeweglichkeit ausgestattete physikalische Raum, von Kant mit dem fühlbarsten Widerstreben und unter der wiederholten Versicherung, daß dieser Raum eigentlich gar nicht ein „Begriff von einem wirklichen Objekt“, sondern eine bloße „Idee“ sei (a. a. O. S. 99)¹, um der absoluten Newtonschen Bewegungen willen anerkannt.

Diese Anerkennung mit Hindernissen hätte eigentlich überhaupt nicht stattfinden dürfen; denn einen physikalischen Raum mit den Merkmalen der Leere und Unbeweglichkeit kann es überhaupt nicht geben, wenn anders dem physikalischen Raum die Bestimmtheit durch Gegenstände wesentlich ist. Daß er in diesem Falle nicht leer sein kann, ist klar; daß er unter diesen Umständen aber auch, „dem Begriffe einer Materie überhaupt zu Folge, selbst beweglich sein“ müsse, hat Kant selber ausdrücklich zugestanden (a. a. O. S. 98).

Begreiflich wird also die Haltung Kants an diesem überaus kritischen Punkte überhaupt nur durch unsere Voraussetzung, daß der physikalische Raum, trotz seiner Bestimmtheit durch Gegenstände und der damit gegebenen Beweglichkeit, an der Leerheit und Unbeweglichkeit des ihm als formbestimmendes Prinzip immanenten leeren Raumes irgendwie teilnimmt.

Also auch mit der Unverrückbarkeit steht es so, daß wir sie explizit nur dem leeren Raum, den Räumen der nicht-leeren Raumklassen hingegen nur implizit zuschreiben dürfen. Ebenso darf dann die absolute Gleichförmigkeit explizit nur von der leeren Zeit, von den Zeiten der nicht-leeren Zeitklassen hingegen nur implizit ausgesagt werden.

Wie diese mystische Immanenz des leeren Raumes und der leeren Zeit in den Räumen und Zeiten der nicht-leeren Raum- und Zeitklassen nun eigentlich zu denken sei, darüber ist Kant uns jede Andeutung schuldig geblieben. Es ist dies vielleicht die empfindlichste Lücke in seinem ganzen Gedankengang und unstreitig eine Unterlas-

Vernunftbegriff, mithin nichts weiter, als eine bloße Idee. Denn damit Bewegung auch nur als Erscheinung gegeben werden könne, dazu wird eine empirische Vorstellung des Raumes erfordert; der Raum aber, der wahrgenommen werden soll, muß material, mithin, dem Begriffe einer Materie überhaupt zu Folge, selbst beweglich sein.“

¹ Siehe die vorhergehende Anmerkung.

sung, die eine vollständige Aufklärung des Sinnes seiner Lehre für immer unmöglich machen wird.

Wenn die hier vorgelegte Rekonstruktion nicht gänzlich verfehlt ist, so hätte Kant erklären müssen: Dem physikalischen Raum und der physikalischen Zeit kommt als solchen keine der sechs Eigenschaften zu, die diese beiden Gebilde nach Newton von den relativen Räumen und Zeiten unterscheiden; also weder absolute Realität, noch Leerheit, noch Unanschaulichkeit, noch Unendlichkeit, noch Einmaligkeit, noch Unverrückbarkeit, bzw. absolute Gleichförmigkeit. Vielmehr kommen die fünf letzten von diesen sechs Eigenschaften lediglich dem leeren Raum und der leeren Zeit zu, die bei der Konstruktion des physikalischen Geschehens dem physikalischen Raum und der physikalischen Zeit substituiert werden müssen.

Aber Kant hat sich nirgends so ausgedrückt. Nicht einmal Andeutungen sind vorhanden, die mit gutem Gewissen für eine solche Substitution in Anspruch genommen werden könnten. Sie sind auch deshalb nicht zu erwarten, weil eine solche Konstruktion früher oder später zu einer erneuten Unterscheidung des empirischen und des physikalischen Raumes und ebenso der empirischen und der physikalischen Zeit im Newtonschen Sinne gedrängt haben würde, nur unter dem freilich ganz neuen Gesichtspunkt, daß der physikalische Raum und die physikalische Zeit weder an sich existierende Realitäten noch auch Derivate der mit der räumlichen und zeitlichen Auffassungsform unseres intuitiven Bewußtseins identischen Elemente des leeren Raumes und der leeren Zeit mit ihrer vermeintlich immanenten und unabänderlichen Gesetzlichkeit sind, sondern selbständige Schöpfungen unseres Verstandes zum Zweck einer möglichst rationellen und durchsichtigen Konstruktion des physikalischen Geschehens.

Allein von diesem neuen Gesichtspunkt findet sich nirgends bei Kant eine Spur.

Hiermit glauben wir den Ertrag der Kantischen Lehre so weit geklärt zu haben, daß eine Beurteilung möglich wird, die sich vor anderen durch ihre Knappheit empfiehlt. Es versteht sich, daß wir an dieser Stelle nur auf das Grundwesentliche eingehen können und alles Sekundäre zurückstellen müssen.

Um über den bleibenden Ertrag der Kantischen Lehre ein Urteil zu gewinnen, legen wir uns der Reihe nach folgende Fragen zur Beantwortung vor:

(1) Hat Kant wirklich bewiesen, daß der leere Raum und die leere Zeit die beiden formalen Invarianten unseres intuitiven Bewußtseins sind? Die Antwort muß lauten: Keinesfalls! Bewiesen hat er lediglich dies, daß der leere Raum und die leere Zeit weder Wahrnehmungs- noch

Vorstellungsinhalte sein können. Dagegen hat er nicht bewiesen, daß sie etwas Nicht-Begriffliches sein müssen.

Untersuchen wir seinen Beweis! Er stützt sich auf drei Hauptargumente: erstens im analytischen Schema auf den synthetischen Charakter der Euklidischen Axiome und der ihnen entsprechenden Newtonschen Sätze über die Zeit. Dieses Argument ist selbst ein Axiom, das bei dem gegenwärtigen Stande der mathematischen Grundlagenforschung keinesfalls aufrecht erhalten werden kann. Wir kommen auf diesen wichtigen Punkt noch zurück.

Im synthetischen Schema sind uns zwei weitere Hauptargumente für den ursprünglich nichtbegrifflichen Charakter des leeren Raumes und der leeren Zeit begegnet: ihre Einmaligkeit und Unendlichkeit (siehe oben S. 39). Auch diese beiden Argumente halten der Nachprüfung nicht stand; denn sie beweisen offenbar zu viel. Wenn wirklich alles Einmalige und Unendliche etwas ursprünglich Nichtbegriffliches wäre, so müßte u. a. auch die Menge aller natürlichen oder rationalen oder reellen Zahlen etwas ursprünglich Nichtbegriffliches sein; denn diese Mengen sind in ihrer Art genau so einmalig und unendlich wie der leere Raum und die leere Zeit. Über die Unendlichkeitsanalogie ist kein Wort zu verlieren; was aber die Einmaligkeit in ihrem spezifisch Kantischen Sinne, mithin als Bestimmtheit der Teile durch das Ganze, betrifft, so hat, wenigstens in der mengentheoretischen Auffassung des Zahlbegriffs, jede irgendwie bestimmte Zahl, als gemeinsames Merkmal aller äquivalenten Mengen, die sich im umkehrbar eindeutigen Zuordnungsprozeß von anderen Mengen eindeutig unterscheiden, das Zahlencontinuum in demselben Sinne zur Voraussetzung, wie die Kantischen Räume und Zeiten das Raum-Zeit-Continuum. Wenn wir den charakteristischen Kantischen Ausdruck gebrauchen wollen, so können wir auch sagen: Das Continuum der (reellen) Zahlen „enthält“, seit seinem Aufbau durch die klassischen Arbeiten von Cantor und Dedekind, alle überhaupt denkbaren (reellen) Zahlen genau so „in sich“, wie das Kantische Raum-Zeit-Continuum die aus ihm hervorgehobenen Einzelräume und Einzelzeiten; ja eigentlich enthält es sie noch viel „genauer“ als dieses, da eine weitere Verdichtung jenes Continuums durch neue Klassen von reellen Elementen, welche die das Zahlenreich definierenden Rechenoperationen befriedigen, als denkunmöglich bewiesen werden kann.

Nun ist aber die Menge aller reellen Zahlen unstreitig ein rein begriffliches Gebilde; folglich wird auch der leere Raum und die leere Zeit im Gegensatz zu Kant als ein rein begriffliches Gebilde zu bestimmen sein. Denn das, was uns intuitiv allein im strengen Sinn gegeben ist, sind konkrete Wahrnehmungs- und Vorstellungsinhalte in einer gewissen räumlichen Bestimmtheit. Ob von der zeitlichen Bestimmtheit dasselbe ausgesagt werden kann, ist zum mindesten kontrovers. Man kann ernstlich

fragen, ob die zeitliche Auffassung des Wahrgenommenen, Erlebten und Vorgestellten nicht vielmehr erst das Resultat einer, wenn auch noch so blitzartig und unwillkürlich sich vollziehenden apperzeptiven, also urteilsmäßigen Verarbeitung des unmittelbar Gegebenen ist¹. Dies ist offenbar eine Tatsachenfrage, über die allein der weitere Gang einer pünktlichen und vorurteilslosen psychologischen Forschung den erwünschten Aufschluß wird geben können; denn es versteht sich ja wohl von selbst, daß auch Kants Behauptungen, soweit sie sich auf kontrollierbare Tatsachen beziehen, der Kritik unterliegen, der jede Aussage aus diesem Bereich unterworfen ist, und daß sie jener Kritik nicht etwa dadurch entzogen werden, daß sie schlechterdings nur von der Psychologie geliefert werden kann.

Wenn also der leere Raum und die leere Zeit als rein begriffliche Gebilde anzusehen sind, so sind sie als solche allerdings auch a priori und ideal; aber in einem ganz anderen, als dem von Kant gemeinten Sinne. Ihre Idealität, also Subjektsbedingtheit, ist nicht die eigentümliche und einer besonderen erkenntnistheoretischen Auszeichnung würdige Idealität zweier fundamentaler Anschauungsformen, sondern die selbstverständliche Idealität alles begrifflich Gedachten. Und ihre Apriorität ist dann nicht mehr äquivalent mit dem Charakter der ursprünglichen und unabänderlichen Gegebenheit, sondern mit dem ganz anders gearteten Charakter eines logischen Konstruktionsmittels unserer physikalischen Beobachtungen, das jederzeit durch eine Erweiterung dieser Beobachtungen zugunsten eines anders axiomatisierten Ordnungsschemas verdrängt werden kann: wobei wir von einem solchen Ordnungsschema lediglich die begrifflichen Bestimmungsstücke verlangen, die hinreichend sind, um jedem physikalischen Ereignis seine Stelle im Raum und in der Zeit eindeutig zuzuweisen.

Es versteht sich, daß es uns gänzlich fernliegt, die Kantischen Elemente, die auch in diesem revidierten Aprioritätsbegriff noch enthalten sind, auch nur im geringsten zu unterschätzen. Unstreitig hat Kant unter der Apriorität des leeren Raumes und der leeren Zeit auch die fundamentale Bedeutung dieser beiden Elemente als Konstruktionsmittel des physikalischen Geschehens verstanden; aber aufs stärkste müssen wir demgegenüber betonen, daß dieser idealistische Aprioritätsbegriff bei Kant die durch und durch positivistische Aprioritätskategorie der transscendentalen Aesthetik zur Voraussetzung hat und so genau mit dieser verknüpft ist, daß eine empirisch bedingte Revision des Euklidischen Raum- und des Newtonschen Zeitschemas für Kant nichts Geringeres als eine Absurdität bedeutet haben würde.

¹ Ich verdanke diesen Eindruck, der natürlich der Nachprüfung unterliegt und möglicher Weise durch geeignete Experimente widerlegt werden kann, dem Gedankenaustausch mit meinem Kollegen Johannes Wittmann, Direktor des Psychologischen Instituts an der Universität Kiel.

Auch auf diesen wichtigen Punkt müssen wir hernach noch genauer eingehen. Hier genügt es, das Ergebnis unserer Betrachtung in den Satz zusammenzufassen, daß der leere Raum und die leere Zeit durch die zur Denknötwendigkeit gewordene Transformation aus dem Bereich der Anschauungsformen in die begriffliche Sphäre auch in ihrer Apriorität und Idealität so durchgreifend transformiert werden, daß der Versuch einer Herleitung dieser Transformationen aus Kant den wirklichen Sachverhalt nur verdunkeln kann.

Hiermit ist eigentlich auch schon unsere zweite Hauptfrage beantwortet:

(2) Ist es richtig, daß dem leeren Raum und der leeren Zeit an sich eine bestimmte Gesetzlichkeit zukommt? Dies kann natürlich nicht richtig sein, wenn der leere Raum und die leere Zeit nicht Anschauungsformen im Kantischen Sinne, sondern — Axiomensysteme sind. Ein Raum- und Zeitschema, das überhaupt erst durch ein Axiomensystem definiert ist, kann selbstverständlich nicht vor seiner Definition schon eine bestimmte Struktur besitzen.

Mit ihrer vermeintlichen apriorischen Gesetzlichkeit verlieren aber der leere Raum und die leere Zeit die fundamentale kanonische Bedeutung, die Kant ihnen unter dieser Voraussetzung zuschreiben mußte und auch folgerichtig zugeschrieben hat. Denn nun können wir jedes Wertsystem, das uns die eindeutige Lagebestimmung irgendeines Punktes liefert, als ein grundsätzlich brauchbares, mithin der Möglichkeit nach erkenntnistiftendes Raum-Zeit-Schema auffassen. Kant hat diese Möglichkeit ausgeschlossen und mußte sie auf das Euklidisch-Newtonsche Schema einschränken, das sich durch seine Konformität mit der von ihm vorausgesetzten immanenten Struktur des leeren Raumes und der leeren Zeit vor allen übrigen denkmöglichen Ordnungstypen auszuzeichnen schien.

Aber hat nicht jedes, auch das abstrakteste Schema, um überhaupt als Raum-Zeit-Schema bezeichnet werden zu können, wenigstens irgendeinen Bezug auf den Raum und die Zeit unseres unmittelbaren Raum- und Zeitbewußtseins zur Voraussetzung? Hat es überhaupt einen angebbaren Sinn, von der raumzeitlichen Bestimmtheit eines physikalischen Ereignisses zu sprechen ohne eine wenn auch noch so indirekte Beziehung auf jene ursprünglichen Elemente?

Unstreitig bedarf es eines solchen Bezuges, zum mindesten, soweit der Raum in Betracht kommt. Die Zeit wollen wir lieber zunächst zurückstellen, da wir schon oben unsere Bedenken gegen die Existenz eines unmittelbaren Zeitbewußtseins entwickelt haben.

Wir rücken so an die dritte Hauptfrage heran:

(3) Wie ist über den Raum unseres unmittelbaren Raumbewußtseins

zu urteilen? Nach Kant unterscheidet er sich vom leeren Raum durch die ihm eigentümliche Anschaulichkeit oder dadurch, daß er nicht nur Anschauungsform, sondern Anschauungsinhalt ist, mithin von der Gegenständlichkeit aller Anschauungsinhalte, die ihm, sofern sie als Wahrnehmungs- und nicht als bloße Vorstellungsinhalte gedacht werden, den Charakter der objektiven Realität verleihen. Subjektiv oder ideal ist nur die mit dem leeren Raum identische räumliche Form dieses Raumbewußtseins, die sich zugleich als solche durch das Eingehen der Euklidizität, der Unendlichkeit, der Einmaligkeit und Unbeweglichkeit des leeren Raumes in den Raum unseres unmittelbaren Raumbewußtseins zu erkennen gibt.

Was nun zunächst diese letzten Bestimmungsstücke betrifft, so brechen sie mit der von Kant behaupteten Faktizität des leeren Raumes von selber zusammen; und dieser Zusammenbruch bedeutet insofern eine wesentliche Entlastung, als der Raum unseres unmittelbaren Raumbewußtseins ganz sicherlich keines der von Kant für ihn in Anspruch genommenen Merkmale an sich trägt. Er ist weder euklidisch, noch unendlich, noch einmalig und unbeweglich. Er ist vielmehr endlich und mit jeder Bewegung, die wir vollführen, ein anderer. Von seiner Beweglichkeit aber können wir uns überzeugen, so oft wir uns in einem geschlossenen Raum befinden, der irgendwie gegen die Erde bewegt ist. Endlich ergibt sich aus seinem durch und durch perspektivischen Charakter, daß er jedenfalls nicht euklidisch ist. Ob man ihm deshalb geradezu einen nicht-Euklidischen, genauer einen Riemannschen Charakter zuschreiben darf, ist eine Frage, deren Beantwortung davon abhängt, ob der Raum unseres unmittelbaren Raumbewußtseins als solcher überhaupt schon eine angebbare Struktur hat. Eine genaue Durchdenkung dieses Problems legt den Verzicht auf einen solchen Sprachgebrauch nahe; denn um dem Raum unseres unmittelbaren Raumbewußtseins auch nur drei Dimensionen beilegen zu können, müssen wir immer schon irgendwie auf ein dreiachsiges Koordinatenkreuz zurückgreifen, und dies ist uns ganz sicher nicht unmittelbar gegeben, sondern Resultat einer begrifflichen Konstruktion.

Entsprechendes würde von der Zeit unseres unmittelbaren Zeitbewußtseins gelten, falls eine solche existiert. Gleichförmig wäre sie ganz gewiß nicht; ebensowenig unendlich und einmalig in dem Sinne, daß die erlebten Zeiten, deren Existenz wir jetzt annehmen, als solche mit dem Bewußtsein erlebt würden, Teilstücke einer einzigen Zeit zu sein. Auch die Invarianz der Gleichzeitigkeit zweier nicht räumlich koinzidenter Ereignisse gegenüber einer beliebigen Galilei-Transformation würde in dieser hypothetischen Zeit eines unmittelbaren Zeitbewußtseins ganz sicherlich nicht enthalten sein, da schon die exakte Formulierung dieser Aussage ohne einen verhältnismäßig umständlichen begrifflichen Apparat gar nicht möglich ist.

Richtig ist an der Kantischen Auffassung lediglich dies, daß wir dem Raum unseres unmittelbaren Raumbewußtseins und, unter Voraussetzung einer analogen Zeit, auch dieser, die fundamentalen, psychologisch kaum hoch genug zu bewertenden Anregungen zum Aufbau von Axiomensystemen verdanken, wie sie in der Euklidischen und der Newtonschen Axiomatik vorliegen, und daß diese Axiomensysteme sich nicht nur für die praktische, sondern auch für die theoretische Orientierung als ungemein brauchbar erwiesen haben.

Wie steht es nun aber mit der räumlichen Form unseres unmittelbaren Raumbewußtseins als solcher? Ist sie wenigstens in dem positivistischen Sinne apriorisch und ideal, in welchem Kant dies fälschlich vom leeren Raum behauptet hat?

Diese schwerwiegende Frage wird insofern, aber auch nur insofern bejaht werden dürfen, als wir uns, wenigstens im optischen Bereich, einen unräumlichen Gegenstand nicht einmal vorzustellen vermögen und demgemäß die räumliche Form unseres unmittelbaren Raumbewußtseins als solche, d. i. in ihrer undefinierbaren anschaulichen Qualifiziertheit, entweder überhaupt für undurchdringlich erklären oder auf die eigentümliche Natur unseres sinnlichen Bewußtseins zurückführen müssen.

Die räumliche Form unseres unmittelbaren Raumbewußtseins ist aber dann jedenfalls nicht apriorischer und idealer, als der Farbton desselben; denn wir können uns einen schlechthin farblosen optischen Gegenstand so wenig wie einen unräumlichen Gegenstand vorstellen. Wie sehr diese Konsequenz der Kantischen Auffassung widerspricht, sieht jeder, der die transscendentale Aesthetik auch nur einmal aufmerksam gelesen hat. Was Kant gegen diese Gleichsetzung einwendet, ist zwar, vom Standpunkt des idealistischen Aprioritätsbegriffs aus betrachtet, sehr scharfsinnig und fein, hat aber ein begriffliches Raumschema zur Voraussetzung, das mit der räumlichen Form unseres unmittelbaren Raumbewußtseins schlechterdings nur noch den Namen gemein hat; denn der Raum, den Kant hier als Bedingung für die Lokalisierbarkeit der Farbtöne fordert und mit dessen Hilfe er unsere Gleichung glaubt sprengen zu können, ist ein abstraktes begriffliches Schema und nichts weniger als die ihm von Kant substituierte ursprünglich gegebene räumliche Form unseres unmittelbaren Raumbewußtseins.

Und auch das ist hervorzuheben, daß wir die Kantische Apriorität und Idealität lediglich für die räumliche Form unseres unmittelbaren Raumbewußtseins als solche, d. i. in ihrer undefinierbaren anschaulichen Qualifiziertheit, postulieren können. Gibt man mit Kant die Existenz von Elementen an sich als die notwendige ontologische Bedingung alles physikalischen Erkennens zu, so werden diese Elemente ja wohl auch in irgendeiner an sich bestehenden Ordnung existieren müssen;

denn daß wir das optisch Gegebene unmittelbar in einer gewissen, wenn auch im einzelnen Falle noch so vieldeutigen und noch so sehr der begrifflichen Durcharbeitung bedürftigen Ordnung erleben, ist doch wohl fast ebenso gewiß, wie daß wir es schlechterdings räumlich erleben. Jedenfalls geht diese Voraussetzung sogar als eine fundamentale Annahme in die Relativitätslehre ein; denn diese könnte nie daran denken, ihr Weltlinien-netz zu konstruieren, wenn die raumzeitlichen Koinzidenzen nicht wären, die den Ausgangspunkt alles Beobachtens und folglich erst recht aller planmäßigen Verarbeitung des Beobachteten bilden. Entziehen kann man sich dieser Tatsache eigentlich nur dadurch, daß man jede, auch die elementarste Bestimmtheit axiomatisch zur Denkbestimmtheit macht, womit denn freilich für eine vorurteilsfreie Analysis herzlich wenig gewonnen ist. Dann aber liegt die Hypothese sehr nahe, daß die räumliche Form unseres unmittelbaren Raumbewußtseins das Resultat der subjektiven Reaktion unseres sinnlichen Bewußtseins auf die an sich existierende Ordnung der an sich existierenden Bausteine unseres physikalischen Weltbildes ist. Wir würden auch dann allerdings mit Kant von der räumlichen und eventuell auch von der zeitlichen Bestimmtheit der uns bekannten Welt immernur unter ausdrücklicher Beziehung auf wahrnehmungsfähige Subjekte von der Art des Menschengeschlechtes sprechen können; aber wir würden nicht mehr behaupten, daß der räumlichen und vielleicht auch der zeitlichen Form unseres unmittelbaren Raum- (und Zeit)bewußtseins überhaupt nichts Objektives entspreche, sondern, dem Leibnizischen Standpunkt uns annähernd, würden wir diese beiden Formen als Resultate der subjektiven Reaktion unseres intuitiven Bewußtseins auf jene an sich existierende Ordnung der „Dinge an sich“ zu verstehen suchen.

Es ist klar, daß der Einfluß dieser Ordnung auf unser „Gemüt“ in Hinsicht auf seine Denkmöglichkeit sich in nichts von dem Einfluß unterscheidet, den Kant für die Dinge an sich gefordert hat, ja daß er eigentlich umgekehrt durch diesen geradezu herausgefordert wird; denn wie ein Reich von Dingen an sich ohne durchgehende Beziehungen zwischen diesen, d. i. ohne Ordnung, überhaupt gedacht werden könne, hat wenigstens bis jetzt noch niemand zu zeigen vermocht.

Natürlich wird es sich empfehlen, diese Ordnung des Beisammen und Nacheinander, als deren durch die Eigentümlichkeit unseres intuitiven Bewußtseins vermitteltes Resultat wir die räumliche und eventuell auch die zeitliche Form unseres unmittelbaren Raum- (und Zeit)bewußtseins jetzt betrachten, nicht selbst wieder als Raum und Zeit zu bezeichnen, damit der katastrophale Irrtum verhütet wird, als ob die anschauliche Qualifiziertheit dieser beiden Formen nun doch zu etwas an sich Existierendem gemacht werden sollte.

Dagegen ist es durchaus erlaubt, ja geradezu angezeigt, das, was wir von dieser Ordnung erkennen — und wir erkennen genau so viel von ihr, wie die theoretische Physik uns an eindeutigen raumzeitlichen Konstruktionen des physikalischen Geschehens liefert — als physikalischen Raum und physikalische Zeit zu bezeichnen. Voraussetzung dafür ist allerdings die zuerst von Moritz Schlick hervor gehobene Einsicht in den fundamentalen Unterschied von Kenntnis und Erkenntnis und der aus dieser Einsicht von selbst sich erzeugende Verzicht auf ein Erlebenwollen des physikalischen Raumes und der physikalischen Zeit, die schlechterdings nur Resultate der mathematischen Analysis, also Erkenntnisinhalte sein können — genau so, wie die Dinge an sich, deren Unerkennbarkeit durch die Physik nur so lange behauptet werden kann, wie man Kenntnis und Erkenntnis mit Kant wechselt.

Wir werden freilich darauf gefaßt sein müssen, daß auch dieser Gedankengang dem apriorischen Bedauern derjenigen Idealisten verfällt, die den Realismus grundsätzlich nur als „naiven“ Realismus und damit entweder als mittelalterliche Vorstufe oder als ein auf Erschlaffung und Mangel an Geistesgegenwart hindeutendes Selbstzersetzungs symptom des philosophischen Denkens aufzufassen vermögen. Es hilft nichts: wir müssen uns zu ihm bekennen, so lange Wahrheitsliebe, auch auf die Gefahr des völligen Irrs hin, das Erste und Letzte ist, was man vom Philosophen und folglich auch vom Erkenntnistheoretiker erwarten darf. Daß der stumpfe, aber gleichwohl immer wieder hervorgeholte Verdoppelungseinwand kein Argument ist, könnte zwar selbst diesen Idealisten klar werden, wenn sie bedächten, daß, solange die Philosophie existiert, noch kein Realist sich dadurch im geringsten verdoppelt gefühlt hat, daß er, abgesehen von seiner unmittelbar erlebten und einsichtigen Existenz, zum Zweck seiner Widerlegung auch noch im Bewußtsein seiner idealistischen Kritiker zu existieren genötigt war. Aber da wir nicht wissen können, ob nicht auch diese alte Wahrheit einer neuen idealistischen Ausdeutung fähig ist, so beschränken wir uns auf die Bemerkung, daß es sich hier, wenn schon um eine „Verdoppelung“, so jedenfalls nicht um eine „unnütze“ Verdoppelung handelt, da die vorausgesetzte Ordnung der Dinge an sich, die durch Erregung unseres intuitiven Bewußtseins die diesem und nur ihm eigentümlichen Formen der räumlichen und eventuell auch zeitlichen Auffassung hervorrufen sollte, uns zwar ewig „unbekannt“ bleibt, aber durchaus nicht der erkenntnismäßigen Aufhellung widerstrebt, vielmehr durch die Arbeit der theoretischen Physik in mustergültiger Weise aufgeklärt wird.

Sehr viel kürzer können wir die vierte Hauptfrage beantworten:

(4) Sind die Axiome der Euklidischen Geometrie synthetische Urteile a priori? Ein einziger unbefangener Blick auf die neuere Axiomatik ge-

nügt, um diese Frage zu entscheiden. Sie kann nur mit einer runden Verneinung beantwortet werden. Und zwar können sie deshalb solche Urteile nicht sein, weil sie überhaupt keine Urteile, sondern Postulate sind — Postulate von Elementen und Relationen, denen als solchen außer der logischen schlechterdings keine zweite, wie immer geartete metalogische Existenz zukommt. Es handelt sich also um Setzungen, deren einziges konstitutives Prinzip das Postulat der Widerspruchsfreiheit ist, und nimmermehr die „reine Anschauung“ Kants. Diese aus dem durchschlagenden Grunde nicht, weil sie gar nicht existiert. Oder wer hätte je auch nur eine Euklidische Gerade oder gar einen Euklidischen Punkt in „reiner Anschauung“ zu konstruieren vermocht! Was wir in der Einbildungskraft herstellen können, sind immer nur Surrogate — unschätzbare Surrogate, wenn wir sie vom psychologischen Standpunkt betrachten; aber doch eben nur Surrogate, also Gebilde, bei denen wir uns etwas grundsätzlich anderes denken müssen, als das, was sie vorstellen. Und nur auf dem, was wir uns unter ihnen zu denken haben, beruht, wie schon Bolzano so scharfsinnig bemerkt hat, die beweisende Kraft aller Operationen, die wir an oder mit ihnen vollziehen. Ob und wie weit wir sie uns vorstellen, also anschaulich vergegenwärtigen können, ist zwar psychologisch von höchstem Belang, wie kein geringerer als Gauß gelegentlich betont hat; aber logisch ist nur das Gedachte und schlechterdings nichts anderes verbindlich. Auch das schönste Werk einer genialen räumlichen Anschauungsgabe, das wir der neueren Zeit verdanken, die Steinersche Geometrie, ist hiervon nicht ausgenommen. Kant hat den psychologischen Urquell der Geometrie mit ihrem logischen Fundament verwechselt.

Das wird noch deutlicher durch eine Betrachtung der Fälle, die die „reine Anschauung“ geradezu umwerfen. Man denke an die Weierstraßsche Funktion, die an jeder Stelle ihres Bereiches stetig und gleichwohl an keiner differenzierbar ist, oder an den vielleicht noch paradoxeren Satz von Cantor, nach welchem die Punktmenge einer beliebig kleinen endlichen Strecke der Punktmenge eines beliebig großen Raumes von abzählbar unendlich vielen Dimensionen äquivalent ist.

Die neuere Axiomatik überläßt die Entscheidung der Frage, ob die von ihr postulierten Elemente noch irgendwo außerhalb der Logik existieren, grundsätzlich der Erfahrung und würde auch die seltsamsten Elemente einer noch so entlegenen empirischen Wissenschaft mit den bekannten Grundgebilden der Euklidischen Geometrie unbedenklich identifizieren, wenn sie nur durch ein geeignetes Abbildungsverfahren jenen Gebilden umkehrbar eindeutig zugeordnet werden können und in dieser Verbindung den Postulaten genügen, die das lückenlose logische Grundgerüst der Euklidischen Lehrsätze bilden sollen. So gewaltig hat sich durch die Arbeit der letzten Jahrzehnte, durch die Werke von

Pasch, Friedrich Schur, Hilbert und Felix Klein¹, Couturat und Poincaré, Bertrand Russell und Huntington, um nur die wichtigsten Namen zu nennen, die Problemlage gegen Kant verschoben.

Scharf, aber treffend hat Bertrand Russell diese fundamentale Verschiebung in folgenden Worten zum Ausdruck gebracht: „*The whole doctrine of a priori intuitions, by which Kant explained the possibility of pure mathematics, is whole inapplicable to mathematics in its present form.*“ (*Mathematics and Metaphysicians* in dem Sammelband *Mysticism and Logic and other Essays*, ⁴London 1921 p.96). Ein ausgezeichnet erläutertes Muster dieser neuen, streng formalen, radikal unanschaulichen Axiomatik hat der amerikanische Mathematiker Edward V. Huntington von der Harvard-University in Cambridge geliefert: im 73. Bande der Mathematischen Annalen (1913), unter dem Titel: *A set of postulates for abstract Geometry, expressed in terms of the simple relation of inclusion.*

Die neue Axiomatik hat Kants synthetische Urteile a priori verdrängt und die Platonischen „Hypothesen“ an ihre Stelle gesetzt.

(5) Die fünfte und letzte Hauptfrage lautet: Ist die Kantische Lehre vom Raum und von der Zeit mit der Einsteinschen Physik zu vereinbaren? Nein! Es gibt hier nur ein Entweder—Oder. Entweder Kant oder Einstein. Entweder sind wir mit Kant überzeugt, daß der leere Raum mit seiner Euklidischen Struktur und die leere Zeit mit ihrer Newtonschen Gesetzlichkeit wirklich die formalen Invarianten unseres intuitiven Bewußtseins sind. Dann kann es kein physikalisches Geschehen geben, das sich den Euklidischen und den ihnen entsprechenden Axiomen der Newtonschen Zeitlehre nicht fügt. Dann ist eine relativistische Physik mit ihren nichteuklidischen Konsequenzen zwar immer noch theoretisch möglich, sofern sie sich selbst nur nicht widerspricht; aber mit Denknotwendigkeit ohne ein Atom von Erkenntniswert. Ein Schauspiel, aber, ach!, ein Schauspiel nur!

Oder wir lassen mit Einstein die physikalische Erfahrung, das physikalische Experiment, in axiomatischer Verbindung mit dem Rationalitätsprinzip, darüber entscheiden, welches von den unendlich vielen logisch gleichberechtigten Raum- und Zeitsystemen das dem Stande unserer physikalischen Erkenntnis am meisten angemessene ist. Der Physiker wird im Gegensatz zu Poincaré nicht daran zweifeln, daß

¹ Vgl. besonders dessen „Anwendung der Differential- und Integralrechnung auf Geometrie. Eine Revision der Prinzipien.“ Autographierte Vorlesung von 1901. Ausgearbeitet von C. Müller. Erschienen 1902 bei Teubner in Leipzig. — Die Kleinschen Erörterungen über das Verhältnis von Anschauung und Denken in der Geometrie liefern das Schönste und Lehrreichste, was nicht nur seit Kant, sondern überhaupt über die Grundlagen der Geometrie gesagt worden ist. Für einen Kantianer sind sie doppelt interessant, weil Klein zu den geborenen Intuitivisten gehört und daher eher zu einer Überschätzung als zu einer Unterbewertung der „Anschauung“ neigt. Um so bedeutungsvoller ist seine Kritik.

das Rationalitätsprinzip in seinem Bereich nur durch die maximale Kovarianz der physikalischen Differentialgleichungen und nicht etwa auch ebensogut durch die formale Permanenz der Euklidischen Geometrie und der absolutistischen Zeitmessung befriedigt werden kann. Er wird die Rationalität der Physik nach mathematisch-physikalischen und nicht, wie Poincaré, nach innermathematischen Gesichtspunkten bestimmen und mit Befriedigung Kenntnis davon nehmen, daß, nach Andeutungen, die Hilbert in seinen letzten, noch ungedruckten Hamburger Vorlesungen gemacht hat, der Poincarésche Standpunkt der grundsätzlichen Wahlfreiheit zwischen innermathematischer und mathematisch-physikalischer Einfachheit von Schwierigkeiten gedrückt wird, die ihn auch in mathematischer Hinsicht ernstlich belasten.

Wenn wir diesen Standpunkt einnehmen, dann gibt es zwar immer noch eine apriorische Geometrie oder vielmehr eine großartige Mannigfaltigkeit von Geometrien, die gänzlich unabhängig sind von aller Erfahrung, in dem strengen, wenn auch begrenzten Sinn, der die logische Unableitbarkeit aus der Erfahrung hervorhebt; sie sind aber als solche ohne physikalische Bedeutung. Und es gibt, unter Voraussetzung des physikalischen Rationalitätsprinzips, auf der anderen Seite unter all diesen logisch äquivalenten Geometrien eine, die alle übrigen durch ihre physikalische Leistungsfähigkeit aus dem Felde schlägt: welche, darüber kann nur der jeweilige Stand der physikalischen Erfahrung entscheiden¹.

Wir sehen an dieser Stelle ganz klar, wie tief sich der neue Aprioritätsbegriff gegenüber dem kantisch-klassischen verschoben hat, wenigstens im Bereich des raumzeitlichen Denkens, das uns allein hier interessiert. Die Kantische Apriorität im raumzeitlichen Gebiet bedeutet ein Dreifaches: Ableitbarkeit aus der reinen Anschauung, Unableitbarkeit aus der Erfahrung und Unwiderlegbarkeit durch die Erfahrung. Die neue Apriorität bedeutet demgegenüber Folgendes: Unableitbarkeit aus der Erfahrung und ebenso erst recht aus der reinen Anschauung; Ableitbarkeit aus dem reinen Denken und eventuelle Widerlegbarkeit durch die Erfahrung, wobei immer wieder hervorzuheben ist, daß eine solche Widerlegung natürlich die Anerkennung des physikalischen Rationalitätsprinzips zur Voraussetzung hat².

¹ Man vgl. die klassische Formulierung in Einsteins Vortrag über Geometrie und Erfahrung 1921: „Insofern sich die Sätze der Mathematik auf die Wirklichkeit beziehen, sind sie nicht sicher; und insofern sie sicher sind, beziehen sie sich nicht auf die Wirklichkeit.“

² Der zu seiner Zeit sehr beachtenswerte und auch von Helmholtz (Schriften zur Erkenntnistheorie, hrsg. u. erläutert von P. Hertz u. M. Schlick 1921, S. 38 u. 56) in seiner prinzipiellen Bedeutung hervorgehobene Einwand, daß eine Untersuchung der Maßverhältnisse des physikalischen Raumes die der Euklidischen Geometrie

Um den Gegensatz zwischen Kant und Einstein dem Leser in seiner ganzen Schärfe und Unüberbrückbarkeit vor Augen zu führen, stellen wir jetzt noch folgende Aussprüche Kants und Einsteins einander gegenüber.

Kant, *Prolegomena* § 13 Anm. 1: „Es wird allemal ein bemerkenswertes Phänomen in der Geschichte der Philosophie bleiben, daß es eine Zeit gegeben hat, da selbst Mathematiker, die zugleich Philosophen waren, zwar nicht an der Richtigkeit ihrer geometrischen Sätze, sofern sie bloß den Raum betrafen, aber an der objektiven Gültigkeit und Anwendung dieses Begriffs selbst und aller geometrischen Bestimmungen desselben auf Natur zu zweifeln anfangen . . . Sie erkannten nicht, daß dieser Raum in Gedanken den physischen, d. i. die Ausdehnung der Materie selbst möglich mache; daß dieser gar keine Beschaffenheit der Dinge an sich selbst, sondern nur eine Form unserer sinnlichen Vorstellungskraft sei . . . und daß, da der Raum, wie ihn sich der Geometer denkt, ganz genau die Form der sinnlichen Anschauung ist, die wir a priori in uns finden und die den Grund der Möglichkeit aller äußeren Erscheinungen (ihrer Form nach) enthält, diese notwendig und auf das präziseste mit den Sätzen des Geometers . . . zusammentreffen müssen. Auf solche und keine andere Art kann der Geometer wider alle Schikanen einer seichten Metaphysik wegen der ungezweiften objektiven Realität seiner Sätze gesichert werden, so befremdend sie auch dieser, weil sie nicht bis zu den Quellen ihrer Begriffe zurückgeht, scheinen müssen.“

Kant in der zweiten Ausgabe der Vernunftkritik S. 206f.: „Die empirische Anschauung ist nur durch die reine (des Raumes und der Zeit) möglich; was also die Geometrie von dieser sagt, gilt auch ohne Widerrede von jener, und die Ausflüchte, als wenn Gegenstände

entlehnten Grundbegriffe der Geraden, der Parallelität, der Invarianz der Längemaße gegenüber beliebigen Transformationen u. s. f. immer schon zur Voraussetzung habe, mithin die Grundbegriffe einer Geometrie, deren physikalische Bedeutung erst geprüft werden solle, womit denn freilich bewiesen wäre, daß eine solche Untersuchung sich notwendig in einen *circulus vitiosus* verwickeln müsse und schon aus diesem logischen Grunde unstatthaft sei — dieser Einwand darf heute als endgültig erledigt gelten. Man vgl. die in dieser Hinsicht (und auch in anderen Beziehungen) höchst lehrreiche Studie von Rudolf Carnap über den Raum (erschienen 1922 als Ergänzungsheft 56 der Kantstudien). Carnap hat gezeigt, daß zur eindeutigen Feststellung der Maßverhältnisse des physikalischen Raumes außer einer frei wählbaren und von Euklidischer Geometrie ganz unabhängigen Maßsetzung nur noch der Bezug auf den — wenn man uns den Ausdruck gestattet — meta-geometrischen „Tatbestand“ der Erfahrung und sonst nichts weiter erforderlich ist: wobei der Begriff des Tatbestandes streng definiert ist als der Inbegriff derjenigen Eigenschaften räumlicher Gebilde, die gegenüber allen ein-eindeutigen stetigen Transformationen invariant sind. — Die Hauptstelle, auf die wir uns hier beziehen, findet sich auf S. 45f.

der Sinne nicht den Regeln der Konstruktion im Raume... gemäß sein dürften, müssen wegfallen. Denn damit spricht man dem Raum und mit ihm zugleich aller Mathematik objektive Gültigkeit ab, und weiß nicht mehr, warum und wie weit sie auf Erscheinungen anzuwenden sei. Die Synthesis der Räume und Zeiten, als der wesentlichen Formen aller Anschauung, ist das, was zugleich die Apprehension der Erscheinung, mithin jede äußere Erfahrung, folglich auch alle Erkenntnis der Gegenstände derselben möglich macht; und was die Mathematik im reinen Gebrauch von jener beweist, das gilt auch notwendig von dieser. Alle Einwürfe dawider sind nur Schikanen einer falsch belehrten Vernunft, die irriger Weise die Gegenstände der Sinne von der formalen Bedingung unserer Sinnlichkeit loszumachen gedenkt“¹.

Einstein, Vier Vorlesungen über Relativitätstheorie, gehalten im Mai 1921 an der Universität Princeton (Braunschweig 1922, Vieweg) S. 2: „Es ist nach meiner Überzeugung eine der verderblichsten Taten der Philosophen, daß sie gewisse begriffliche Grundlagen der Naturwissenschaft aus dem der Kontrolle zugänglichen Gebiet des Empirisch-Zweckmäßigen in die unangreifbare Höhe des Denknötigen (Apriorischen) versetzt haben. Denn wenn es auch ausgemacht ist, daß die Welt der Begriffe nicht aus den Erlebnissen durch Logik oder sonstwie abgeleitet werden kann, sondern in gewissem Sinne freie Schöpfungen des menschlichen Geistes sind, so sind sie doch ebensowenig unabhängig von der Art der Erlebnisse, wie etwa die Kleider von der Gestalt der menschlichen Leiber. Dies gilt im besonderen auch von unseren Begriffen über Raum und Zeit, welche die Physiker — von Tatsachen gezwungen — aus dem Olymp des Apriori herunterholen mußten, um sie reparieren und wieder in einen brauchbaren Zustand setzen zu können“².

Ob es uns schmerzlich ist oder nicht, ist hier nicht die Frage. Die Wahrheit ist die, daß es einen „Weg von Kant zu Einstein“ nicht gibt. Man kann nur entweder Kantianer sein oder der Lehre

¹ Vgl. die lehrreiche Parallele § 15E der Dissertation von 1770: *Cum nihil omnino sensibus sit dabile, nisi primitivis spatii axiomatibus eiusque consecrariis (geometria praecipiente) conformiter . . . , leges sensualitatis erunt leges naturae, quatenus in sensus cadere potest. Natura itaque geometriae praeceptis ad amussim subiecta est.*

² Vgl. E. R. Neumann, Vorlesungen zur Einführung in die Relativitätstheorie 1922 S. 188: „Das Wichtigste an der Einsteinschen Auffassung ist das, daß nach ihr nicht etwa Raum und Zeit etwas a priori Gegebenes sind, gleichsam ein fertiges Schema, in das man die Naturerscheinungen nur einzuordnen hätte, sondern daß Raum und Zeit selber ihre Eigenschaften erst durch physikalische Dinge erhalten, nämlich durch die im Raume befindlichen Massen.“

Einsteins folgen. Auch Ernst Cassirer, dem wir alle, zustimmend oder ablehnend, den schönsten Versuch zur Herstellung einer Brücke von Kant zu Einstein durch seine Erkenntnistheoretischen Betrachtungen „Zur Einstein'schen Relativitätstheorie“ (1921) schuldig geworden sind, hat uns nicht überzeugen können. Er hat seine Brücke nur dadurch herzustellen vermocht, daß er dem leeren Raum und der leeren Zeit den ihnen nach Kant grundwesentlichen und durch keine Transformation zu beseitigenden Charakter als Anschauungsformen entzieht und sie in abstrakte Schemata verwandelt, womit dann freilich der für Kant ebenso grundstürzende Verzicht auf eine immanente und unabänderliche Struktur dieser Elemente, sowie die Umwandlung der positivistischen Aprioritätskategorie des ursprünglichen Gegebenenseins, die Kant für diesen Bereich geprägt hat, in den idealistischen Aprioritätsbegriff einer der Konstruktion der physikalischen Erfahrung dienenden Denksetzung von selbst gegeben ist. Nach so gewaltigen Transformationen kann man allerdings einen Weg von Kant zu Einstein skizzieren, obschon auch dann noch ein Hauptstück der Einsteinschen Axiomatik, nämlich das Postulat der grundsätzlichen Korrigierbarkeit aller apriorischen Ansätze und Schemata durch das physikalische Experiment, in seiner fundamentalen und grundsätzlichen Bedeutung verdeckt wird. Man muß immer wieder daran erinnern, daß der philosophische Positivismus sich vom philosophischen Idealismus ja nicht etwa wie das vogelfreie vom axiomatisch gebundenen Denken unterscheidet — dann wäre der Sieg des Idealismus längst auf der ganzen Linie entschieden — sondern die Schicksalsfrage ist vielmehr die nach der Struktur und Konsistenz der Axiome, ohne die es nach positivistischer Auffassung so wenig wie nach idealistischer Anschauung eine theoretische Physik je gegeben hat und auch jemals geben wird¹. Hier liegen die eigentlichen großen Differenzen; und hier klappt ein neuer Gegensatz auf, der auch nach Einführung jener Transformationen schwerlich wird überbrückt werden können.

Aber wie es sich auch damit verhalte, in jedem Falle ist der Preis, um welchen die Kantische Lehre vom Raum und von der Zeit hier für die gegenwärtige Lage gerettet wird, so hoch, daß er nicht gezahlt werden kann. Auch die vielfach hervorgehobene Kantische Union von physi-

¹ Diese notwendige Erinnerung ist auch gegen Josef Winternitz geltend zu machen, dem wir eine schöne, auf gründlicher physikalischer Sachkenntnis fußende, wenngleich in der philosophischen Auswertung nicht an die Arbeiten von Moritz Schlick (Raum und Zeit in der gegenwärtigen Physik⁴ 1922) und Hans Reichenbach (Relativitätstheorie und Erkenntnis a priori 1920) heranreichende Untersuchung über Relativitätstheorie und Erkenntnislehre (1923 bei Teubner in der Sammlung „Wissenschaft und Hypothese“ erschienen) verdanken.

kalischem Raum, physikalischer Zeit und physikalischer Materie, wie sie besonders deutlich in der Diskussion der ersten kosmologischen Antinomie hervortritt, ändert an diesem Sachverhalt nichts. Denn bei genauerer Betrachtung stellt sich heraus, daß sie mit der Einsteinschen Union überhaupt nicht in Parallele gestellt werden kann. Die Kantische Union hat nämlich zur Folge, daß die Erscheinungsformen des physikalischen Geschehens durch die immanente und unabänderliche Struktur des leeren Raumes und der leeren Zeit eindeutig und a priori bestimmt sind, während die Einsteinsche Union zur Folge hat, daß umgekehrt die Struktur des physikalischen Raumzeitschemas erst durch empirische Beobachtungen über die Konfigurationen der felderzeugenden Massen, von denen sie eindeutig abhängt, bestimmt werden kann. Folglich können die beiden Unionen positiv überhaupt nicht miteinander verglichen werden.

Ebensowenig kommt der gleichfalls in neuerer Zeit wiederholt¹ hervorgehobene § 10 der Kantischen Jugendschrift: Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte (1747) in Betracht; und zwar deshalb nicht, weil Kant hier lediglich die mögliche Abwandlung des der Gravitationsformel eigentümlichen quadratischen Faktors, z. B. in einen kubischen Faktor, ins Auge faßt, woraus dann natürlich schlechterdings nur auf eine Vermehrung der Dimensionen des physikalischen Raumes innerhalb der Euklidischen Metrik und keinesfalls auf eine Umwandlung des euklidischen in einen nichteuklidischen Raum geschlossen werden darf. Es ist also nicht nur ein wenig zu viel, sondern geradezu falsch, wenn man daraufhin Kant für den ersten Denker erklärt, der die Abhängigkeit der Geometrie des Raumes von der Gravitation begriffen habe². Nicht die Abhängigkeit der Geometrie des Raumes, sondern lediglich die seiner Dimensionen von dem Wirkungsfaktor der Gravitationsformel hat Kant an dieser schönen Stelle bemerkt. Übrigens ist er später, in der Periode des Kritizismus, selbst konsequent genug gewesen, um das Verhältnis umzukehren. In den Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft (Anmerkung 1 zu Lehrsatz 8 des zweiten Hauptstücks, Ausg. von Höfler S. 56) hat er, in durchaus folgerichtiger Entwicklung seines neugewonnenen idealistischen Standpunktes, umgekehrt aus der notwendigen Dreidimensionalität des physikalischen Raumes (unter stillschweigender Voraussetzung der Kugelwellenhypothese) den quadratischen Faktor der Gravitationsformel hergeleitet.

¹ Zuletzt von Ilse Schneider in einem frisch geschriebenen Büchlein über das Raum-Zeit-Problem bei Kant und Einstein (1921), dessen Ergebnissen ich mich jedoch durchaus nicht anschließen kann.

² I. Schneider, a. a. O. S. 71.

Es ist klar, daß nach diesen Ergebnissen von einem bleibenden Ertrag der Kantischen Lehre als solcher nicht mehr gesprochen werden kann.

Folglich ?

Folglich muß das Vermächtnis dieser Lehre entweder überhaupt nicht bestimmt werden können oder es muß in einer ganz anderen Richtung gesucht werden.

Es ist nicht schwer zu erkennen, wo es zu suchen ist.

Wir suchen es da, wo so manches Vermächtnis zu finden ist. Wenigstens so manches Vermächtnis im Bereich der Philosophie.

Von Aristoteles bis zu Kant ist viel über den Raum und die Zeit diskutiert worden. Kant hat die Diskussion des Raumes und der Zeit zu einem philosophischen Fundamentalproblem gemacht.

Euklid hat die Geometrie geschaffen, Newton die Physik, auf der Kant gefußt hat. Kant hat die Diskussion des Raumes und der Zeit dadurch zu einem philosophischen Fundamentalproblem gemacht, daß er sie mit der Diskussion der Grundlagen der Geometrie und der Grundlagen der theoretischen Physik ein für allemal verknüpft hat.

Das ist sein Vermächtnis an unsere Zeit.

Für Kant war Geometrie die Geometrie des Euklid, Physik die Mechanik, die Newton geschaffen hatte. Er hat Euklid und Newton kanonisiert. Darin hat er geirrt.

Ob er ohne diesen Irrtum Größeres geschaffen hätte? Vielleicht war er die Voraussetzung dafür, daß Kant das Problem überhaupt so scharf formulieren und mit solcher Wucht in Funktion setzen konnte.

Es ist nicht nötig, daß wir seine Irrtümer wiederholen und Hilbert und Einstein kanonisieren, wie er selbst es mit Euklid und mit Newton gemacht hat. Um so nötiger ist es, daß wir vorurteilslos und gleichviel, mit welchen Resultaten, den gegenwärtigen Stand der Erkenntnis in Mathematik und Physik zur Aufklärung des Raumes und der Zeit in Funktion setzen. Kann auch die Psychologie uns belehren: um so besser für die Psychologie. Die Philosophie beginnt noch heute, wie zu Platos Zeiten, mit der Bereitschaft, vor allen Dingen viel lernen zu wollen und ein gutes Gedächtnis für das Erlernte zu haben, auch wenn es beschwerlich und unbequem ist.

Vielleicht ist selbst Kant hier das Vorbild nicht mehr, nach dem wir uns zu richten haben. Seine Philosophie der Mathematik hätte eine andere Höhe erreichen können, wenn er mit den gewaltigen Leistungen Leibnizens und Eulers vertrauter gewesen wäre. Und wer seine „Anfangsgründe der Naturwissenschaft“ mit den *Prolegomenen* des Newtonschen Hauptwerkes vergleicht, wird nicht zweifeln, wem er den Vorzug zu geben

hat. Newtons *Prolegomena* sind heute noch klassisch; je mehr man sich in sie vertieft, um so mehr haben sie zu sagen. Die Kantische Nachahmung ist demgegenüber ein historisches Werk.

Vielleicht müssen wir bis auf Leibniz zurückgehen, um das Vorbild zu finden, das uns zur Nacheiferung dienen kann. Leibniz war das Genie, vielleicht das einzige Genie, das in Mathematik und Philosophie gleich original war, und auch mit der Physik seiner Zeit in einem ganz anderen Sinne vertraut als Kant. Vielleicht ist dies die Art und Weise, wie wir heute „mit Kant über Kant hinausgehen“ müssen.

Wenn Kant heute wiedergeboren würde, er würde gewiß nicht Kantianer sein.

Kant als Naturwissenschaftler¹.

Von Prof. Dr. Erich Adickes, Tübingen.

1. Die Urteile über Kants Bedeutung als Naturwissenschaftler gehen weit auseinander.

Nach G. Reuschle² ist er nicht nur der Heros der deutschen Philosophie, sondern auch zugleich eine der bedeutendsten naturwissenschaftlichen Größen des 18. Jahrhunderts.

Auch J. K. Fr. Zöllner³ stimmt einen wahren Panegyrikus auf Kants naturwissenschaftliche Leistungen an und sieht in ihnen einen induktiven Beweis dafür, daß ein schärferer Verstand, als er beim Durchschnitt der mathematischen Physiker vorzuliegen pflege, schon auf Grund eines relativ geringen empirischen Materials auf deduktivem Wege zu wichtigen Folgerungen über kausale Beziehungen in der Natur gelangen könne, die von der Fachwissenschaft erst 100 Jahre später anerkannt würden. Zöllner betrachtet Kants Geistesart als eine echt naturwissenschaftliche und erhebt sie als solche weit über die der ausgesprochenen mathematischen Physiker (z. B. eines Lord Kelvin).

H. Helmholtz⁴ erkennt gleichfalls an, daß die naturwissenschaftlichen Schriften Kants mit einer Anzahl der glücklichsten Gedanken ihrer Zeit weit vorausseilen. Er geht so weit zu behaupten, der jugendliche Kant sei seiner Neigung und Anlage nach vorzugsweise Naturforscher gewesen und sei vielleicht nur durch die Macht der äußeren Verhältnisse, durch den Mangel der für selbständige naturwissenschaftliche Arbeit nötigen Hilfsmittel und durch die Sinnesweise seiner Zeit an der Philosophie festgehalten worden.

Nach A. Stadler⁵ wohnten in Kants Brust zwei Seelen von gleich

¹ Die folgenden Seiten entstammen der Einleitung zu meinem Werk „Kant als Naturwissenschaftler und Naturphilosoph“, das noch im Laufe dieses Sommers im Umfange von etwa 875 Druckseiten im Verlage von W. de Gruyter & Co., Berlin, erscheinen wird.

² Kant u. die Naturwissenschaft, in: Deutsche Vierteljahrsschr. 1868, 2. H., S. 50.

³ Über die Natur der Cometen³ 1883, S. 231 ff.

⁴ Vorträge und Reden⁴ 1896, II 56.

⁵ Kants Theorie der Materie, 1883, S. 116.

hoher Begabung. Nach den Anschauungen seiner Zeit durfte er sich zugleich als Naturforscher betrachten, und in der vorkritischen Periode war er überhaupt mehr als Naturforscher, denn als Philosoph öffentlich tätig.

A. Drews¹ verlegt sogar den Schwerpunkt des Kantischen Denkens und Forschens in die Naturphilosophie. Seine ganze Erkenntnistheorie soll aus naturphilosophischen Erwägungen hervorgegangen und oft in den wichtigsten Punkten von ihnen bestimmt sein.

Einen Irrtum gerade entgegengesetzter Art begeht G. Gerland², wenn er behauptet, Kants Absicht in seiner „Allg. Naturgesch. u. Theorie d. Himmels“ sei eine rein philosophische gewesen und auf eine Berichtigung des Gottesbegriffes sowie eine neue Art des Gottesbeweises ausgegangen, die naturwissenschaftlichen Resultate hätten für ihn nur die Bedeutung von erfreulichen Nebendingen gehabt. Beide Extreme finden in den Tatsachen keine Stütze.

W. Hastie, der Übersetzer der „Allg. Naturgesch. u. Theorie“ ins Englische (1900), hält diese Schrift für die genialste und bedeutendste Kants. Für unsere Zeit sei sie wichtiger als die Krit. d. r. Vern. und das kritische System. Hastie betont überhaupt einseitig die naturwissenschaftlichen Verdienste Kants und hält im Zusammenhang damit auch seine ganze Geistesart für eine echt naturwissenschaftliche.

Auch J. H. v. Kirchmann³ hält dafür, daß in der „Allg. Naturgesch.“ sich Kants Genie auf eine Weise betätigt habe, die durch seine Leistungen in der kritischen Periode kaum übertroffen sei.

Gerade über diese Schrift sind nun aber von naturwissenschaftlicher Seite in den letzten Jahrzehnten sehr scharfe Urteile gefällt worden, am schärfsten wohl von G. Holzmüller⁴, der sie eine philosophisch angehauchte Dichtung und naturwissenschaftliche Plauderei und Kant selbst vorschnell und leichtfertig nennt, und von E. Dühring⁵, der seine prinzipielle Antipathie gegen Kant, den „metaphysischen Ideologen“, auch auf diese Schrift überträgt und fast kein gutes Haar an ihr läßt. Auch Gerland neigt stark dazu, sie und überhaupt die naturwissenschaftlichen Leistungen Kants in ein ungünstiges Licht zu stellen.

2. Diese starken Abweichungen in der Beurteilung sind sehr auffallend, denn es handelt sich meistens um rein oder wenigstens vorwiegend naturwissenschaftliche Fragen. Und bei ihnen liegt doch in den bis heute von der Wissenschaft aufgefundenen und allgemein anerkannten Tatsachen und Gesetzen ein fester Maßstab vor, an dem Kants Behauptungen auf ihren Wert hin unparteiisch geprüft werden können.

¹ Kants Naturphilosophie als Grundlage seines Systems, 1894.

² Kant, seine geographischen und anthropologischen Arbeiten, in: Kantstudien 1905 X 1—43, 417—547.

³ Erläuterungen zu Kants Schriften zur Naturphilosophie, 1877, S. 15.

⁴ Elementare kosmische Betrachtungen über das Sonnensystem, 1906.

⁵ Kritische Geschichte der allgemeinen Prinzipien der Mechanik² 1877, S. 387ff.

Die tiefere Ursache für jene Abweichungen ist darin zu suchen, daß man sich von Kants Anlage und Geistesart ein ganz falsches Bild gemacht hat, indem man ihn für einen Naturwissenschaftler im eigentlichen Sinn hielt. Das ist er nie gewesen und konnte er seiner ganzen Geistesrichtung nach gar nicht sein. Aber indem man ihn dazu machte, sah man sich gezwungen, an seine Schriften Anforderungen in Exaktheit, plastischer Anschaulichkeit und Durchführung im Einzelnen zu stellen, denen sie naturgemäß nicht genügen konnten. Und ebensowenig konnte es ausbleiben, daß Übertreibungen auf der einen Seite solche nach der anderen hin zur Folge hatten. Die einen sahen und priesen nur die genialen Intuitionen und *Aperçus*, die Kant als einem außerordentlich reich begnadeten, auch in den Naturwissenschaften sehr beschlagenen Geist zu Teil wurden. Die andern sahen und tadelten nur das Mangelhafte in Durchführung und Ausgestaltung der genial konzipierten Ideen.

Man kann, wie wir sehen werden, Kant nur dann gerecht werden, wenn man ihn nicht als eigentlichen Naturwissenschaftler, sondern als Naturphilosophen betrachtet. Das heißt: einerseits hat er als Erkenntnistheoretiker und Metaphysiker sich wiederholt über die Grenzgebiete zwischen Naturwissenschaft und Philosophie ausgesprochen, so z. B. in seiner dynamischen Theorie der Materie. Andererseits hat er als Mann von besonders reichem Wissen, nicht zuletzt auch auf naturwissenschaftlichem Gebiet, von großer Weite und Tiefe des Denkens, von seltener Divinationsgabe, von stärkstem Drang zur Vereinheitlichung und zum Brückenschlagen in genialer Intuition Ideen und Anschauungen in die Naturwissenschaft eingeführt, die, wären sie genügend bekannt geworden, auch die exakte Forschung seiner Zeit wesentlich gefördert haben würden. Aber trotzdem war und blieb er Zeit seines Lebens ein Dilettant in naturwissenschaftlichen Dingen, zwar ein äußerst kenntnisreicher und auch mathematisch gebildeter, aber doch immerhin ein bloßer Dilettant¹.

Gegen diese Auffassung darf man sich nicht darauf berufen, daß Kants Schriften bis zum Anfang der 60er Jahre größtenteils naturwissenschaftlichen Inhalts gewesen seien, oder daß er sich gar, wie v. Kirchmann behauptet, erst um das Jahr 1760 logischen und metaphysischen Arbeiten zugewendet habe. Seine Vorlesungen sind von vornherein gleichmäßig der Philosophie und den Naturwissenschaften gewidmet. Seine Habilitationsschrift war eine rein philosophische. Und auch die meisten seiner „naturwissenschaftlichen“ Schriften hängen doch auf das Engste mit der Philosophie zusammen, sei es daß sie auf dem Grenzgebiet zwischen ihr

¹ Er selbst bezeichnet sich gelegentlich als einen Dilettanten bzw. Laien in geologisch-mineralogischer und physiologischer Hinsicht (XIII 600, 398f.). Anderswo nennt er sich einen „in der Naturkunde nicht ganz Unbewanderten“ (XII 31). Die lateinischen Ziffern ohne weiteren Zusatz bezeichnen die Akademie-Ausgabe von Kants Werken.

und der Naturwissenschaft Begriffe, wie die der Kraft, der Materie, des Raumes, der Bewegung erörtern, die auch den Philosophen Kant stark beschäftigten, sei es daß sie einem philosophischen Gesamtbild der Welt zustreben und insofern wenigstens auch mit aus philosophischen Interessen und Antrieben hervorgegangen sind. Wo keiner von diesen beiden Gesichtspunkten zutrifft, da handelt es sich entweder um Gelegenheitschriften, wie bei den Erdbeben-Aufsätzen, oder um die Ausgestaltung jener Intuitionen und *Aperçus*, von denen schon die Rede war. Auf einer solchen Intuition, freilich einer gänzlich falschen, die Nicht-Vorhandenes als wirklich vorspiegelte und so dauernd in die Irre führte, scheint mir auch Kants Erstlingsschrift zu beruhen; ihr verdankte er vermutlich die Begriffe der Intension und der Vivifikation toter Kräfte, die ihm eine Vereinigung der beiden streitenden Parteien, der Cartesianer und Leibnizianer, zu ermöglichen schienen. Auf eigentliche Detailuntersuchungen treffen wir überhaupt nicht. Wo Kant sich mit Einzelfragen beschäftigt, wird er entweder durch Anwendung höchster Forschungsmaximen bzw. von philosophischen Gesichtspunkten aus auf sie geführt, oder er steigt von ihnen alsbald aufwärts zu philosophischen Höhen und weitumspannenden Ausblicken.

3. Du Bois Reymond sagt einmal, mit Kant ende die Reihe der Philosophen, die im Vollbesitz der naturwissenschaftlichen Kenntnisse ihrer Zeit sich selber an der Arbeit der Naturforscher beteiligten. Damit will er offenbar Kant in eine Reihe mit Männern wie Descartes und Leibniz stellen. Nichts wäre verkehrter. Diese beiden Philosophen waren ihrer ganzen Geistesart nach zugleich wirkliche Naturwissenschaftler bzw. Mathematiker. Nicht so Kant. Er hat sich nie der beiden wichtigen Hilfsmittel zu bedienen gewußt, durch welche die moderne Naturwissenschaft groß geworden ist: des Experiments und der Mathematik.

Nur einmal in seinem Leben hat er, soviel wir wissen, experimentiert, und zwar in seinen Jugendjahren, bei Schießübungen (I 153). Aber da handelte es sich, wie es scheint, auch um nur gelegentliche Beobachtungen aus Anlaß eines Tuns, das zu ganz anderen Zwecken geschah. Seine Feststellung, daß Flintenkugeln, bei gleicher Pulverladung unter sonst gleichen Umständen viel tiefer in das Holz dringen, wenn sie einige Schritt, als wenn sie nur einige Zoll vom Ziel entfernt abgeschossen werden, ist richtig, aber nicht neu. Und die Schlüsse, die er daraus zieht, sind vor-eilig und jeder naturwissenschaftlichen Denkart geradezu entgegen.

In den „Negativen Größen“ (II 186 f.) empfiehlt er zur Entscheidung der Frage, ob sich bei der Wärme auch wie bei der Elektrizität Pole bilden, ob also wirklich, wie er annimmt, die Erwärmung eines Ortes eine Abkühlung in der Nachbarschaft herbeiführe, ein sehr einfaches Experiment zu veranstalten: eine blecherne, horizontale, einen Fuß lange Röhre mit in die Höhe gebogenen Enden soll mit Weingeist angefüllt und

letzterer am einen Ende angesteckt werden, bzw. mit Salzwasser, in das am einen Ende gestoßenes Eis geworfen wird; am anderen Ende werden dann das eine Mal Abkühlung, das andere Mal Erwärmung eintreten. Hätte Kant die Gewohnheit gehabt oder auch nur das leiseste Bedürfnis in sich gespürt, experimentell vorzugehen und insbesondere neue, von den geltenden abweichende Gedanken experimentell zu erweisen, so würde er diesen, doch durchaus nicht schwierigen Versuch selbst, entweder allein oder in Verbindung mit einem physikalischen oder chemischen Kollegen, angestellt haben. Damit hätte dann auch zugleich die Frage, die er jetzt, obwohl er ihr fast vier Seiten widmet, unentschieden lassen muß, ihre endgültige, freilich negative Antwort erhalten. Daß er es nicht tut, ist bezeichnend für seine ganze Geistesrichtung, der die experimentelle Betätigung offenbar durchaus nicht lag.

Diesen Eindruck bestätigt auch Wasianskis¹ Bericht über zwei Versuche, die er auf Wunsch Kants und nach dessen Angaben vornahm. Die beiden Vorschläge Kants sind typische Laieneinfälle, mit denen auch der geschickteste Experimentator der Jetztzeit nichts anfangen könnte.

Anders steht es mit einer Frage in seinem handschriftlichen Nachlaß (XIV 522): „Ob ein Pendul, woran ein Magnet ist, von einer gewissen Länge ebenso viel Schwingungen in einer Minute tut, als woran ein Bleigewicht hängt?“ Das Pendelgewicht soll also statt aus Blei aus einem Magneten bestehen, und Kants Intention geht offenbar dahin, aus etwaigen Veränderungen in der Schwingungszahl (gegenüber einem Pendel mit Bleigewicht) Schlüsse auf die erdmagnetische Kraft zu ziehen. Hier ist er ausnahmsweise auf richtiger Fährte, denn solche Veränderungen würden faktisch eintreten müssen, da zu der Direktionskraft der Gravitation noch die des Erdmagnetismus hinzuträte. Aber auch hier stellt er nur die Frage, ohne den Versuch selbst auszuführen, obwohl er doch gar nicht schwierig gewesen wäre.

Nach Jachmann² hat Kant trotz seines großen Interesses für die neuere Chemie ein chemisches Experiment nicht nur nie selbst gemacht, sondern auch nicht einmal von anderen gesehen, obwohl er mit dem tüchtigen Königsberger Chemiker K. G. Hagen näher befreundet war. Hätte er auch nur den geringsten Drang und ein irgendwie inneres Verhältnis zu experimentellen Untersuchungen gehabt, so würde er doch sicher nicht versäumt haben, Hagen einmal bei seinen praktischen Arbeiten zuzusehen.

4. Man kann auch nicht etwa als Gegeninstanz gegen meine Auffassung anführen, daß Kant wahrscheinlich 21 mal 4 st. über Physik, 2 mal über mechanische Wissenschaften gelesen hat, vielleicht auch sogar über Fortifikation und Pyrotechnie. Das waren keine Experimental-Vor-

¹ Kant in seinen letzten Lebensjahren, 1804, S. 163—8.

² Kant geschildert in Briefen an einen Freund, 1804, 3. Brief.

lesungen, wie schon der in der Mehrzahl der Ankündigungen gewählte Titel „Theoretische Physik“ beweist, und wie zwei Bruchstücke von Nachschriften nach dem Physik-Kolleg bestätigen. Die beiden Hefte sind ganz elementar gehalten, setzen nichts voraus und stehen etwa auf einer Stufe mit dem Physik- und Chemieunterricht auf den heutigen Gymnasien, nur daß natürlich das mitgeteilte Tatsachenmaterial heutzutage ein viel größeres ist und daß bei Kant, wie gesagt, die Experimente ganz fehlen. Was er gab, war eigentlich nichts als Schulunterricht, allerdings mit der Besonderheit, daß er nur Vortrag und das Frag- und Antwortspiel also wegließ. Auch der Zwang, ein Kompendium zugrunde zu legen, verlieh den Vorlesungen schon etwas Schulmäßiges. Doch drückte auch hier die Persönlichkeit Kants dem Unterricht ihren charakteristischen Stempel auf. Nicht zum wenigsten dadurch, daß er selbst die Physik nach Möglichkeit philosophisch behandelte, indem er, wo sich nur Gelegenheit bot, von höheren naturphilosophischen Gesichtspunkten ausging oder zu ihnen hinleitete. Noch mehr als in den Nachschriften zeigt sich das auf drei Kollegzetteln aus der 2. Hälfte der 70er Jahre, die XIV 287—412 abgedruckt und kommentiert sind. Das Detail sucht Kant hier überall seiner Vereinzelung zu entreißen und größeren Zusammenhängen einzureihen; sein Streben geht offensichtlich auf ein Gesamtbild der materiellen Welt aus. Darum drängt es ihn zu allgemeinen Fragen, wie denen nach der Konstitution der Materie, den Ursachen des Zusammenhanges, der Körpergestalt und der verschiedenen Aggregatzustände, nach den Aufgaben des Äthers und seinem Verhältnis zur ponderablen Materie. Er schlägt Brücken vom einen zum anderen und bildet größere Gruppen, wobei es gelegentlich auch etwas gewaltsam zugeht.

Auch über Mathematik hat Kant 4st. gelesen, mindestens wohl 14, vielleicht sogar 16mal, im letzteren Fall von 1755/56 bis 1763 Semester für Semester. Auch hier dürfen wir aller Wahrscheinlichkeit nach nicht an eigentlich wissenschaftliche Vorlesungen denken, vor allem nicht in höherer Mathematik, die er selbst nicht beherrschte. In Betracht kommen kann wieder nur ein elementarer Unterricht, entsprechend dem in den höheren Klassen des heutigen Gymnasiums.

Darauf deutet schon die gewaltige Stundenzahl hin, die Kant für einige Semester ankündigte: für 1761 nicht weniger als 34 St., für 1766/67: 26—28 St., für 1759/60 und 1761/62 immerhin noch 24 St. In dieselbe Richtung weisen die Worte, die er am 28. Okt. 1759 an Lindner schreibt: „Ich meines Teils sitze täglich vor dem Ambos meines Lehrpults und führe den Hammer sich selbst ähnlicher Vorlesungen in einerlei Takte fort.“ Auch über das Motiv zu einer solchen Häufung der Stundenzahl bleiben wir nicht im unklaren: es ist der bittere Mangel. Denn Kant fährt fort: „Bisweilen reizt mich irgendwo eine Neigung edlerer Art mich über diese enge Sphäre etwas auszudehnen allein der Mangel mit

ungestümer Stimme sogleich gegenwärtig mich anzufallen und immer wahrhaftig in seinen Drohungen treibt mich ohne Verzug zur schweren Arbeit zurück“ (X² 18 f.). Daß er auch über Physik und Mathematik las, war sicher nicht darin begründet, daß er sich vermöge seiner ganzen Geistesanlage gerade zu diesen Wissenschaften berufen und gedrängt fühlte, sondern ebenfalls in der Sorge für seinen Lebensunterhalt und in dem Wunsch, möglichst bald in eine feste akademische Stellung zu gelangen. Rufe nach auswärts waren damals, besonders für Privatdozenten, selten. Kant mußte also vor allem auf Vakanten an der heimatlichen Universität rechnen, und er hatte größere Chancen, wenn er in zwei oder drei Sätteln gerecht war.

Als aber Mitte März 1770 durch Langhansens Tod das Ordinariat für Mathematik frei wird, da rechnet er dieses nicht zu den Stellen, die seiner Geschicklichkeit und Neigung angemessen sind, und bittet deshalb den Senat, einen Tausch eintreten zu lassen, der zugleich in seinem Interesse wie dem der Universität liege: das mathematische Ordinariat solle einem der beiden Philosophen (Christiani oder Buck, dem früheren mathematischen E.-O.) und ihm selbst dafür das eine philosophische Ordinariat übertragen werden. Sein Wunsch wurde erfüllt, er trat an die Stelle Bucks und konnte so, als Professor der Philosophie, seiner „eigentlichen Bestimmung“ folgen (X 86 ff.).

Andererseits hätte er ohne Zweifel auch den Anforderungen, die damals an eine mathematische oder naturwissenschaftliche Professur gestellt wurden, abgesehen von der experimentellen Seite, sehr wohl genügen können. Für die große Mehrzahl der Professoren kam nur der (mehr schulmäßige) Unterricht in Betracht, nicht eigene Forschung und selbständige Erweiterung der Wissenschaft. Ihre Aufgaben und Leistungen gingen nicht wesentlich über die der höheren Lehrer an den oberen Klassen der heutigen Gymnasien hinaus. Um diese Aufgaben zu erfüllen, wird wohl schon das reiche Wissen auf naturwissenschaftlich-mathematischem Gebiet, das Kant sich unter dem anregenden Einfluß M. Knutzens auf der Universität und nachher während seiner Hauslehrerzeit angeeignet hatte, vollständig ausgereicht haben. Die Vorlesungen, die er seit 1755/56 hielt, förderten ihn weiter. Und wäre er auf eine mathematische oder naturwissenschaftliche Professur berufen, so würde er selbstverständlich seine betreffenden Fähigkeiten und Kenntnisse noch nach allen Seiten hin vervollkommenet und vertieft haben.

5. Aber trotzdem würde er sich, wie er 1770 selbst klar erkannte, auf einer solchen Professur deplaziert vorgekommen sein. Er war nun einmal eine echte Forschernatur, mit dem entschiedenen Drang, unbegangene Wege zu versuchen, von dem Wunsch beseelt, für die Wissenschaft Neuland zu erobern. Dazu wäre er aber in methodischer Forschung und Kleinarbeit auf naturwissenschaftlich-mathematischem Gebiet nicht fähig gewesen.

Denn es fehlte ihm am nötigen Handwerkszeug: an der Fähigkeit zu experimentieren und die Mathematik auf die Probleme der Physik anzuwenden. Und dies Manko konnte auch durch das fleißigste Studium und den größten Kenntnisreichtum nicht ausgeglichen werden, weil es auf einer Einseitigkeit in der Veranlagung und Geistesrichtung beruhte. Diese ursprüngliche Veranlagung müssen wir verstehen lernen und in ihr den entscheidenden Faktor suchen. Wie das Erbgut durch erworbene Eigenschaften (wenigstens im allgemeinen) nicht modifiziert wird, so vermochten auch weder die eifrigen naturwissenschaftlichen Studien der Universitäts-, Hauslehrer- und Dozentenjahre noch die Ausarbeitung der genialen *Aperçus* jene Einseitigkeit aufzuheben oder auch nur zu mildern. Und sie würde sich auch dann behauptet haben, wenn Kant Professor der Physik oder Mathematik geworden wäre und nicht nur die gemeinsam mit Hamann geplante Physik für Kinder (X 18--29) ausgeführt, sondern auch noch viele streng wissenschaftliche Werke auf jenem Gebiet geschrieben hätte.

Ein wirklicher Naturwissenschaftler und Mathematiker wäre er auch auf diese Weise nicht geworden, weil seinem Geiste wesentliche Eigenschaften abgehen, die beim echten Naturwissenschaftler niemals fehlen. Das zeigt der I. Band seines handschriftlichen Nachlasses auf das Klarste. Erst während der Arbeit an ihm ist mir das rechte Licht über Kants wahre Geisteskonstitution aufgegangen, und vor allem, um die damals in mir entstandene Überzeugung zum Allgemeingut der Wissenschaft zu machen, habe ich die entsagungsvolle Arbeit auf mich genommen, von allen Seiten her das Material zusammenzutragen, das zum Verständnis der in diesem Band veröffentlichten Reflexionen, hingeworfenen Anmerkungen und bloßen Stichworte erforderlich ist — eine Arbeit, die überflüssig erscheinen kann, wenn man sich an die einzelnen Stellen hält, die aber auch in den Einzelheiten unbedingt notwendig ist, wenn man das große Ganze und den letzten Zweck: die Erforschung von Kants Geisteskonstitution, ins Auge faßt.

Es tritt einem auf diesen verhältnismäßig wenigen Blättern aus Kants Nachlaß, die sich mit mathematisch-naturwissenschaftlichen Gegenständen beschäftigen, mit überraschender Deutlichkeit immer wieder von neuem die Tatsache entgegen, daß Kant auch da, wo es sich um naturwissenschaftliche Fragen handelt, nicht, wie der echte Naturwissenschaftler, in mathematischen Formeln denkt oder ihnen doch wenigstens überall zustrebt, daß er ferner nicht von festbestimmten Definitionen ausgeht und die Termini nur in der einmal festgesetzten Bedeutung gebraucht, sondern vielmehr die Begriffe (auch die wichtigsten, wie den der Kraft, des Moments usw.) vag und vieldeutig bald so bald anders verwertet, wodurch schwere logische Fehler, Verwechslungen, Homonymien und ähnliche Unzuträglichkeiten entstehen, daß ihm schließlich das Grundbedürfnis des wahren

Naturforschers in hohem Maß abgeht: das Bedürfnis, sich alle Behauptungen und Vorgänge möglichst plastisch zu vergegenwärtigen und die letzteren als Bewegungen oder Spannungszustände anschaulich vorzustellen.

Es ist sehr charakteristisch, wie überaus selten in Kants handschriftlichem Nachlaß die Zeichnungen und Formeln sind. Man kann sich kaum einen größeren Gegensatz denken als zwischen diesen Manuskripten und den Blättern, die mein physikalischer Kollege, Prof. Dr. Rich. Gans — nicht mit Worten beschrieb, sondern — mit Zeichnungen und Formeln füllte, als er mir half, schwierige Gedankengänge des Nachlasses in ihren letzten Absichten wie in den zu ihrer Erreichung gewählten Mitteln zu verstehen, wobei sich dann die von Kant eingeschlagenen Wege sehr oft als Irrwege erwiesen. Da war es für ihn selbstverständlich, daß er, wo sich nur die Gelegenheit bot, zur Bleifeder griff und durch Zeichnungen anschaulich zu machen versuchte, welche Verhältnisse Kant etwa vorgeschwebt haben könnten. Und wo es nur irgendwie ging, da bediente er sich der Mathematik, um durch ihre Anwendung Deutlichkeit und Genauigkeit zu erreichen und womöglich zu bestimmten Formeln zu kommen. Diese Arbeitsweise ist nicht etwa erst eine Errungenschaft des 19. Jahrhunderts, sondern sie wird samt den ihr zugrunde liegenden Bedürfnissen auch schon zu Kants Zeiten bei jedem echten Naturwissenschaftler vorhanden gewesen sein. Man schlage nur z. B. Kästners Anfangsgründe der höhern Mechanik oder Chr. Wolffs Mechanica auf, um davon einen sehr lebhaften Eindruck zu bekommen. Sehr viele der Bemerkungen, in denen Kant auf Formeln, Rechnungen und Veranschaulichung durch Zeichnungen entgegen der dringenden Forderung der Sache so gänzlich verzichtet, beziehen sich gerade auf Probleme der Mechanik. Und zwar auf verhältnismäßig sehr einfache, die erst durch das große Ungeschick, das Kant beweist, und durch die Vieldeutigkeit der gebrauchten Termini, die ihm Mißverständnisse, Verwechslungen und falsche Schlüsse fast aufnötigen, zu schwerverständlichen Ausführungen Anlaß geben.

Was diesen Bemerkungen des handschriftlichen Nachlasses so ganz besonderen Wert gibt, ist der Umstand, daß sie nicht für die Öffentlichkeit bestimmt sind, sondern uns die Art, wie Kant den naturwissenschaftlichen Problemen, die ihm aufstießen, faktisch zu Leibe zu gehen pflegte, in unübertrefflicher Weise vor Augen führen. Keine Rücksicht auf etwaige Leser bestimmt ihn: er schreibt ja nur für sich selbst, um sich klar zu werden über das, was er im Augenblick nicht versteht oder nicht gegenwärtig hat oder auf keinen befriedigenden Ausdruck zu bringen vermag. Und die Hilfsmittel, die er da nun wählt, und die, welche er nicht wählt, um zur Klarheit zu gelangen, sind beide in gleicher Weise bezeichnend für ihn und seine Geisteskonstitution. Immer wieder geht er abstrakt-philosophisch vor, belastet rein naturwissenschaftliche Begriffe, wie den der

Kraft (im Sinne der Mechanik), mit metaphysischen Nebenbedeutungen, vermeidet ängstlich sie zu definieren und stellt dann vage Behauptungen über sie auf, statt sie in der Anschauung darzustellen und auf Grund davon zu bestimmten Sätzen und Formeln zu kommen.

Gewiß darf man bei den „Losen Blättern“ an die Genauigkeit und Angemessenheit des Ausdrucks nicht dieselben Anforderungen stellen wie in den von Kant selbst herausgegebenen Schriften. Oft handelt es sich in den Manuskripten sicher nur um rasche vorläufige Fixierung von Gedanken, deren weitere Feilung und Ausarbeitung der Zukunft überlassen blieb. Manche Unklarheiten wird Kant selbst herausgefühlt haben, ohne doch augenblicklich in der Lage oder in der Laune zu sein, ihnen abzu- helfen. Manchmal hat er vielleicht mit Absicht vage Ausdrücke gewählt, um verschiedenartige Tatsachengruppen zusammenzufassen, was dann freilich zur Folge hat, daß, sobald man ins Einzelne geht, jene Ausdrücke auf keine einzige von diesen Tatsachengruppen genau passen. Anderswo mögen Vieldeutigkeiten zugelassen sein, weil sie ihm unschuldig vorkamen, da er selbst wußte, wie die Termini in jedem Fall zu verstehen seien, oder schiefe Wendungen mögen mit der *reservatio mentalis* niedergeschrieben sein, eigentlich müsse es hier und dort so und so heißen.

Sicher kann man manches Auffallende auf diese Art psychologisch erklären und Kant dadurch bis zu einem gewissen Grade entlasten. Aber das ändert alles nichts an der Tatsache, daß auch schon zu jener Zeit ein an naturwissenschaftliche Arbeitsweise Gewöhnter niemals so vorgegangen sein würde. Ihm wäre ohne Zweifel Kants Art nicht bloß nutzlos, sondern geradezu schädlich erschienen, weil sie statt aus Unklarheiten heraus nur tiefer in sie hineinführen kann. Nie wäre ihm der Gedanke gekommen, sich die Sache dadurch zu erleichtern, daß er unter Verzicht auf Formeln, Rechnungen und Zeichnungen halb richtige oder ganz falsche Sätze voll von vieldeutigen Begriffen niederschrieb, geschweige denn daß er es je über sich gewonnen hätte, einen solchen Gedanken wirklich auszuführen.

In meinem Werk über Kant als Naturwissenschaftler gebe ich einige Beispiele aus Bd. I des handschriftlichen Nachlasses. Doch kann die Fülle des Materials, das immer wieder dieselben charakteristischen Züge aufweist, nur dann seine volle Wirkung auf den Leser ausüben, wenn er den Band selbst zur Hand nimmt und ihn unter dem gegebenen Gesichtspunkte durchstudiert.

Auch in den von Kant selbst veröffentlichten Schriften und im Opus postumum treten uns der Mangel an Anschaulichkeit im naturwissenschaftlichen Denken und Vorstellen, die nebelhafte Unbestimmtheit der Theorien, ihre unzulängliche Durchbildung im Einzelnen immer wieder als charakteristische Eigenschaften entgegen.

6. Zusammenfassend muß man also sagen, daß Kant die Fähigkeiten in hohem Maße abgehen, auf denen die Leistungen der großen Natur-

wissenschaftler beruhen, die in der Geschichte ihrer Wissenschaft Epoche gemacht oder die Wissenschaft doch wesentlich gefördert haben. Er hat seinen Platz weder in der Reihe der großen Experimentalphysiker noch in der Reihe der großen Theoretiker, die ihre auf Grund intimster Kenntnis der Tatsachen entworfenen Theorien streng mathematisch durchführten und dann die Folgerungen aus ihnen in schönster Weise wieder an den Tatsachen bestätigt fanden. Auf der einen Seite fehlt Kant die manuelle Geschicklichkeit zum Experimentieren, die Gewöhnung daran und die Lust, der Drang dazu. Auf der anderen genügt seine mathematische Durchbildung nicht. Er ist auch kein guter Rechner. Die rechnerischen Nachweise in seinen gedruckten Schriften sind öfter falsch als richtig, und es ist auffallend, daß er in seinen Manuskripten ganz elementare Rechnungen, wie z. B. $72 : 6$, nicht selten schriftlich ausführt. Doch muß man wohl auch hier die Sache tiefer fassen und aus den vorliegenden Tatsachen einen Mangel in seiner Geistesart (vom Standpunkt des Naturwissenschaftlers aus gesehen!) erschließen: er hatte nicht das Bedürfnis, überall nach Möglichkeit einer mathematischen Formulierung zuzustreben, und eben darum drängte es ihn auch nicht, sein mathematisches Können so auszugestalten (besonders auch in der Differential- und Integralrechnung¹), daß es ihm bei all seinen Problemen, auch solchen, die abseits von der gewöhnlichen Heerstraße lagen, zu vollständig freier Verfügung stand. Ihm fehlt ferner das bei jedem wahren Naturwissenschaftler so stark ausgeprägte Bedürfnis nach plastischer Vergegenwärtigung aller Vorgänge und nach Veranschaulichung durch Zeichnungen. In Verbindung damit steht eine große (leider muß man sagen: echt philosophische) Vorliebe für vage, vieldeutige Begriffe. Innere Hemmungen machen es ihm offenbar geradezu unmöglich, sich der strengen Zucht der mathematisch-physikalischen Methode zu unterwerfen, in den üblichen Formeln und Gleichungen zu denken, seine Begriffe durch klare Definitionen zu bestimmen und den so festgesetzten Sprachgebrauch konsequent durchzuführen.

7. So wird es verständlich, daß gegen Einzelheiten auch in sonst anerkannten naturwissenschaftlichen Schriften Kants von fachmännischer Seite schwerwiegende Einwände erhoben sind. Kants Stärke ist die Konzeption großer, umfassender Ideen, nicht ihre Durchführung im Einzelnen. Gewiß hat er mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln versucht, seine Intuitionen und Aperçus zu wirklichen Theorien auszugestalten und im einzelnen zu bewahrheiten. Aber gerade bei diesen Versuchen treten uns überall die Schranken seines Geistes entgegen, die es ihm unmöglich machen, ein echter, insbesondere auch: ein exakter Naturforscher zu sein. Als Mittel zur Exaktheit oder — anders betrachtet — als Feld ihrer Betätigung kommt vor allem dreierlei in Betracht: Beobachtung, Experiment und mathematische Behandlung. Mit den letzten beiden war es,

¹ Mit diesen scheint Kant sich überhaupt nicht näher befaßt zu haben.

wie wir sahen, bei Kant schlecht bestellt. Und was die erste betrifft, so sagt F. W. P. Lehmann¹ sehr richtig: „Der kritische Scharfsinn Kants war größer als seine Beobachtungsgabe, scharfe Prüfung der gefundenen Resultate und feine Kombination derselben von Anfang an mehr seine Sache als Erweiterung des Beobachtungsmaterials.“ Wenn Kant auch prinzipiell und theoretisch die große Bedeutung von Experiment und Beobachtung willig anerkannte (vgl. z. B. XI 142), so war er selbst doch unstreitig ein mehr deduktiver und architektonisch-konstruktiver Geist.

Seine reichen naturwissenschaftlichen Kenntnisse hat er an keinem Punkte als Basis benutzt, um von ihr aus durch empirische, streng methodische Forschung in irgend einer Einzelfrage unser Wissen um Tatsachen zu vermehren oder neue Gesetzmäßigkeiten festzustellen und in Formeln zu fassen². Auf der anderen Seite ist es kennzeichnend für ihn, daß er die erdgeschichtlichen Probleme mit einer unverkennbaren Vorliebe behandelt: mehr als vierzig Jahre hat er an seinen Theorien gemodelt. Der Grund ist ohne Zweifel darin zu suchen, daß für ihn als stark deduktiven Geist diese Art der Betätigung (scharfsinnige Schlüsse und umfassende Kombinationen auf Grund geringen Erfahrungsmaterials, also großer, freier Raum für Vernunftkonstruktionen, ohne fürchten zu müssen, durch Tatsachen rektifiziert zu werden) etwas sehr Lockendes haben mußte. Das war gerade sein Fall: wenig Detail, aber dies wenige von Ideen durchleuchtet, erweitert und großen Zusammenhängen eingeordnet. Er gehört zu jenen damals so zahlreichen aprioristischen Träumern, die ohne genügende Erfahrungsgrundlage, oft auf ein Minimum eigener Anschauung gestützt, ihr geogonisches System, wie die Spinne ihr Netz, aus sich selbst herausspannen.

Die architektonisch-konstruktive Veranlagung ist oft mit einer Neigung zur Vergewaltigung der Wirklichkeit verbunden. Bei Kant war das in hohem Grade der Fall: seine Kategorientafel hat den Tatsachen gegenüber oft die Rolle eines Prokrustesbettes spielen müssen. So wird es begreiflich, daß apriorische Gewalttätigkeiten und schematische Konstruktionen auch seinen naturwissenschaftlichen Schriften nicht fremd sind, wenn sie dort auch, abgesehen von den M. Anf. d. N. und dem Op. p., naturgemäß weniger Gelegenheit haben hervorzutreten als auf eigentlich philosophischem Gebiet. Bei der Bildung größerer Gruppen für Kollegzwecke, von der oben S. 75 die Rede war, geht es z. B. nicht immer ohne Gewaltsamkeit ab. Erwähnt sei auch, daß Kant die Brownsche Lehre nach ihrer formalen Seite hin billigt und sogar als untadelhaft bezeichnet, und zwar charakteristischer Weise mit der Begründung, daß sie das

¹ Kants Bedeutung als akademischer Lehrer der Erdkunde. S.-A. 1886, S. 4.

² Auch seine Theorie der Winde macht keine Ausnahme. Denn auch bei ihr handelt es sich nicht um empirische, methodische Einzelforschung, sondern um Deduktion gewisser Erscheinungen aus allgemeinsten Gesetzen.

„System der bewegenden Kräfte des Lebens im Menschen“ und dementsprechend auch das der Krankheiten nach einem Vernunftprinzip völlig a priori darstelle und einteile (XV 963, XII 294). Und wie sehr er selbst gewohnt ist, auf medizinisch-psychologischem Gebiet schematisch konstruierend nach apriorischen Gesichtspunkten vorzugehen, zeigen seine wiederholten, im Einzelnen stark voneinander abweichenden Einteilungen der Gemütskrankheiten¹.

8. Vielleicht ist man geneigt, sich gegen meine Behauptung, daß es Kant an dem naturwissenschaftlichen Grundbedürfnis nach plastischer Vergegenwärtigung physikalischer Vorgänge und Theorien gefehlt habe, auf Jachmann zu berufen, der ihm in seinem 3. Brief eine bewunderungswürdige innere Anschauungs- und Vorstellungskraft zuschreibt. Einst habe Kant in Gegenwart eines geborenen Londoners die Westminsterbrücke in allen Einzelheiten so genau geschildert, daß der Engländer ihn fragte, wieviel Jahre er in London gelebt habe und ob er Architekt sei. Und auch Brydone „soll“ sich nach einem Gespräch mit ihm über Italien erkundigt haben, wie lange er dort gewesen sei. Der Chemiker Hagen hat (auch nach Jachmann) an Kants Tisch einmal voll Verwunderung erklärt: „es sei ihm unbegreiflich, wie man durch bloße Lektüre ohne Hilfe anschaulicher Experimente die ganze Experimentalchemie so vollkommer wissen könne als Kant.“ Mögen diese Berichte auch ausgeschmückt und übertrieben sein² — die Tatsache, daß Kant überhaupt in hohem Maß die Kunst anschaulicher Darstellung eigen war, kann füglich nicht bezweifelt werden; auch die Berichte über seine Vorlesungen bezeugen sie, ja! sogar — trotz ihrer Dürftigkeit — die erhaltenen Kolleghefte.

Aber man darf dies und anderes nicht mit E. Cassirer³ in dem Sinne deuten, als ob Kant eine „exakte sinnliche Phantasie“ besessen habe. Wohl aber besaß er scharfe Sinne⁴ und ein erstaunlich gutes, insbesondere auch anschauliches (visuelles) Gedächtnis. Vermittelst jener erfaßte er nicht nur das Charakteristische, sondern auch kleine, unscheinbare Züge, die den Vorstellungen erst ihre Anschaulichkeit zu geben pflegen und die von seinem Gedächtnis treu bewahrt wurden. Infolge dessen vermochte dieses ihm bei der Lektüre von Beschreibungen und Schilderungen eine Menge von lebhaften sinnlichen Vorstellungen zur Verfügung zu stellen, so daß, was er las, für ihn alsbald die Form konkreter Bilder annahm. Auch diese blieben in seinem Gedächtnis haften, und mit ihnen zugleich

¹ Vgl. II 257ff., XV 206ff., 705ff., 809ff., VII 202ff.

² Das „soll“ bei Brydone rührt von Jachmann selbst her! Vor allem hätte Kant sich wahrscheinlich zahlreiche kleinere Ungenauigkeiten zu Schulden kommen lassen können, ohne daß die Ausländer sie bemerkt hätten. Und hätten sie es getan, so würde sie das wahrscheinlich doch nicht gehindert haben, ihre Fragen zu stellen.

³ Kants Leben und Lehre, 1918, S. 45.

⁴ Jachmann 14. und 18. Brief.

eine Fülle von Einzelbestimmungen, die das Gelesene bot. Was sich in dem allen betätigte, war nicht wirklich schöpferische, frei gestaltende Phantasie. Alles läßt sich vielmehr darauf zurückführen, daß rein assoziationsmäßig, durch Variation und verschiedenartige Kombination, ein engbegrenztes Anschauungsmaterial — Kant kam ja nur selten über Königsberg, nie über Ostpreußen hinaus — vervielfältigt wurde.

Sicher ist ein produktives Schaffen, auch in der Wissenschaft, ohne Phantasie in weiterem Sinne nicht möglich. Aber die wissenschaftliche Phantasie nimmt verschiedene Formen an: sie ist eine andere beim Naturwissenschaftler und Techniker¹, eine andere beim abstrakten Denker. Und was ich nachzuweisen suche, ist eben, daß Kant zu diesen, nicht zu jenen gehört. Beim abstrakten Denker bezieht sich die Phantasie vor allem auf abstrakte Gegenstände: auf Begriffskombinationen, Gedankenverbindungen, logische Zusammenhänge usw. Da ist kein Grund vorhanden, weshalb sie einen sinnlichen Charakter tragen sollte, meistens ist sogar nicht einmal die Möglichkeit dazu gegeben. Ganz anders beim ausgesprochenen Naturwissenschaftler: dessen Phantasie ist nicht auf das Abstrakte, sondern auf das Sinnlich-Konkrete gerichtet. Beim produktiven Schaffen sind seine Gedanken mit Anschauung gesättigt, seinen Begriffen schieben sich Bilder unter, Hypothesen und Theorien lösen sich ihm in räumliche Vorgänge und Verhältnisse auf, die er, wo nur irgend möglich, anschaulich vorzustellen strebt, oder vielmehr: er strebt gar nicht erst mit Bewußtsein und Willensanstrengung danach, sondern seine Phantasie führt ihm ganz von selbst, freiwillig, ja! ungerufen, die betreffenden Anschauungen vor. An ihnen und aus ihnen erschaut er neue Probleme und Lösungen, während der abstrakt Geartete sie sich abstrakt erdenken muß.

Daß Kant nicht zum naturwissenschaftlichen, sondern zum abstrakten Typ gehört, wird, wie ich zeigte, durch seine Werke und Manuskripte unwiderleglich bewiesen: sowohl durch die häufige Unanschaulichkeit seiner Ausführungen und Theorien, ihre mangelhafte Durchbildung und Unbestimmtheit im Einzelnen, als durch seine Vorliebe für vage, vieldeutige Begriffe und den Mangel an Zeichnungen und Formeln (welch' letztere ja, im Gegensatz zu seiner eigenen, rein abstrakten Behandlung der betreffenden Probleme, entschieden auch als ein anschauliches Element zu bewerten sind).

9. Wenn aber die Sache so liegt, wie sind dann die großen Leistungen zu erklären, durch die Kant seinen Namen mit goldenen Lettern in die Geschichte der Naturwissenschaften eingetragen hat?

In manchen Fällen handelt es sich um Grenzgebiete zwischen Philosophie und Naturwissenschaft, auf denen Kant als Erkenntnistheoretiker

¹ Vgl. R. Crain, Über Wesen und Bedeutung technischer Anschauung, in: Technik und Wirtschaft, 1913, Heft 2, 3.

und Metaphysiker redet, so vor allem bei seiner wichtigen dynamischen Theorie der Materie, bei seinen Untersuchungen über das Wesen des Raumes und über die Grundlagen der Mathematik.

In eigentlich naturwissenschaftlichen Dingen dagegen hat er das Wort ergriffen als Ausnahmegeist, als wissenschaftliches Genie mit der stark ausgeprägten Fähigkeit zur Synthese, zur vereinheitlichenden Zusammenschau des weit Getrennten. Selbstverständlich bedurfte es dazu eines ausgebreiteten naturwissenschaftlichen Studiums, eines Beschlagenseins auf den verschiedensten Gebieten und fortwährenden Weiterarbeitens, um durch Lektüre der wichtigeren Neuerscheinungen auf der Höhe zu bleiben. Das alles wird uns ja auch von Kants Freunden und Biographen als in hohem Maße für ihn zutreffend berichtet, und auch Kants Bibliothek, deren Verzeichnis neuerdings von A. Warda aufgefunden und mit vorbildlicher Sorgfalt herausgegeben ist, zeigt uns die naturwissenschaftlichen Abteilungen verhältnismäßig reich vertreten.

Aber auch solche ausgedehnten Studien haben nicht vermocht, Kants Geistesanlage zu ändern, sie aus einer philosophischen in eine echt naturwissenschaftliche zu verwandeln. Ihre Aufgabe konnte nur sein, den Stahl in Kants Geist zu härten, damit, wenn die äußeren Anregungen als Stein auf ihn trafen, der geniale Funke des Neuen aufblitze. Oder ohne Bild: alle jene Studien konnten nur die Bedeutung haben, daß sie Kants Geist mit dem nötigen Rohmaterial versorgten, auf Grund dessen er dann eine ganz neue, höhere, eben die dem Genie eigentümliche Tätigkeit vollziehen konnte und mußte: das Zusammenschauen des scheinbar Heterogenen in höherer Einheit, das intuitive Erfassen durchgehender Gemeinsamkeiten und Gesetzmäßigkeiten.

Der diskursive Verstand für sich allein ist in solchen Fällen unzulänglich. Er muß sich mit der inneren Anschauung verbinden, damit der Geist zu jenen seltenen Höchstleistungen fähig werde. Denken und Intuition vereinigen sich in eigenartiger Weise, wobei der Intuition die Führung zufällt. So entsteht eine Art intuitives Denken, ein Denken, das sich gleichsam in den Formen der Anschauung bewegt. Es sucht die Vorteile des abstrakten Denkens mit den Vorteilen der Anschauung zu verbinden, um so die freie Kombinationstätigkeit und die Erfassung des Wesentlichen auf das Höchste zu steigern.

Die Bedeutungserfüllung der Begriffe vollzieht sich nicht, wie beim rein diskursiven Denken, an der Hand einer in der Sphäre des Allgemeinen sich bewegenden, abstrakten Analyse des Begriffsinhalts, sondern auf anschaulicher Basis: auf Grund innerer Wahrnehmung einzelner, konkreter, auch den äußeren Sinnen zugänglicher Begriffsgegenstände — eine Parallelerscheinung zur räumlichen Konstruktion geometrischer Begriffe —, oder, wo derartige sinnlich-konkrete Einzelgegenstände nicht möglich sind, bei den (in grammatischem Sinne) abstrakten Begriffen:

durch ein gleichsam anschauliches Hervortreten der entscheidenden Begriffsmerkmale. Vergleichen und Unterscheiden, Verbinden und Trennen erfolgt gleichfalls nicht auf diskursivem Wege, sondern auf Grund einer unmittelbaren Einsicht in das von der Intuition Gebotene. Alles ist nach Möglichkeit mit Anschauung gesättigt. Die spezifisch diskursiven Denkmittel bleiben im Hintergrund des Bewußtseins, sind dort aber jeden Augenblick bereit, in Tätigkeit zu treten, sobald man ihrer bedarf. Es ist ein Anschauen auf höherer Stufe: die ganze gewaltige Technik des diskursiven Denkens wirkt in ihm unbewußt mit, es ist mit ihr gleichsam imprägniert, auch dann, wenn sie für das Bewußtsein bescheiden abseits steht, des Winkes gewärtig, der sie zum Dienst ruft. Es ist gleichsam Kultur, die wieder zur Natur, aber zu einer höheren Natur geworden ist.

Hier feiert die wissenschaftliche Phantasie ihre höchsten Triumphe, einerlei ob sie wie bei Naturwissenschaftlern und Technikern als exakte sinnliche Phantasie auftritt, oder wie bei Kant und anderen abstrakten Denkern in unsinnlichem, rein gedankenmäßigem Gewand. Von innerer Schau und Intuition darf, ja! muß auch im letzteren Fall gesprochen werden, nur ist von diesen Begriffen alles zu entfernen, was sie irgendwie in das Gebiet des Sinnlichen hinabzuziehen droht. Was erschaut und intuitiv erfaßt wird, sind beim zweiten Typ nicht räumlich-zeitliche, sondern logische Verhältnisse, innere Zusammenhänge, Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten, neue eigenartige Kombinationen von Begriffen, die bislang unverbunden waren oder gar als unvereinbar galten, Abhängigkeiten funktioneller und kausaler Art, Begründungen, Beweise, Dispositionen usw. Aber in all dem ist doch eine durchgehende Ähnlichkeit mit den Eigentümlichkeiten der sinnlichen Anschauung unverkennbar, die das Recht gibt, auch hier von einer Schau, einer Intuition zu sprechen: das kleinere oder größere Ganze liegt offen vor einem da, mit einem Blick überschaubar und als Ganzes erfaßbar, zugleich übersichtlich in seiner Gliederung und durchsichtig auch in seinen inneren Zusammenhängen. Das Denken hört auf zu analysieren, zu vereinzeln; wie die Anschauung umfaßt es seinen Gegenstand auf einmal und ganz.

Dieses Moment, der Totalität, das den großen Intuitionen stets eignet, ist in seinem Gegensatz zur Detailforschung mit ihrem „zum Einzelnen streben“ und oft auch „am Einzelnen kleben“ außerordentlich wichtig. Es kann nur aus vollster Stoffbeherrschung geboren werden und verleiht ein Gefühl der Souveränität, das erregend und erhöhend auf alle Geisteskräfte wirkt. In diesem einheitlichen Umfassen, diesem ungehinderten Übergange vom Ganzen auf die Teile und von den Teilen wieder zurück zum Ganzen fühlt man sich mit seinem Gegenstand in einer sonst nie erreichbaren Weise eins.

Die Detailforschung gleicht einem mühevollen Aufstieg im Hochgebirge: bald in dieses, bald in jenes Tal öffnet sich der Blick, neue Spitzen

tauchen auf, um bei einer Wendung des Pfades wieder zu verschwinden, der zögernd nur und einseitig die Gestalt des Gipfels offenbart; altbekannten Berggruppen verleihen wechselnde Vordergründe neue Reize, Wolken-schatten kommen und gehen, verschiedenartige Beleuchtung vervielfacht die Schönheit. Aber der Blick ist und bleibt begrenzt, nur Bruchstücke bieten sich ihm dar; vor einem oder zur Seite steht, die Aussicht sperrend, die Bergwand. Erst auf der Spitze entfaltet sich die volle Herrlichkeit. Ungehindert, wie bei der Intuition, schweift der Blick über Nahes und Fernes, bald verliert er sich grenzenlos an das Ganze, bald sammelt er sich zu hingebender Betrachtung der Teile. Der Aufbau des Massivs, auf dessen Gipfel man steht, die benachbarten Bergzüge und Täler, deren Konfiguration während des Aufstiegs so manche Probleme stellte — alles liegt jetzt offen vor dem Auge da.

Eine solche intuitive Erkenntnis war es, die einst dem alten Heraklit zu Teil wurde, als er in innerer Schau, im stärksten Gegensatz zum Augenschein, die ganze Welt als im Fluß begriffen und auch die starrsten Gegenstände, auch Berge und Metalle, von einer unendlichen, ewigen Kette von Bewegungen durchzogen sah. Eine Intuition war es, in der Galilei, wieder im stärksten Gegensatz zum Augenschein, die ganze Welt als eine dem Gesetz der Trägheit unterworfenen Einheit erblickte, eine Intuition, in der Newton die Wahrheit aufging, daß ein und dieselbe Gesetzmäßigkeit im fallenden Apfel und in den Bewegungen der Himmelskörper zu Tage trete.

Überhaupt gerade die wichtigsten wissenschaftlichen Entdeckungen und Erfindungen sind oftmals nicht dem diskursiven, analysierenden und (selbst bei den allgemeinsten und umfassendsten Begriffen) doch immer vereinzeln den, weil abstrahierenden Denken allein zu verdanken gewesen. Sondern geniale Intuitionen gaben den Anlaß, in ihnen wurde die neue belebende Idee zuerst erfaßt, und erst in ihrer womöglich mathematischen Durchführung und Ausgestaltung, in dem etwaigen experimentellen Nachweis ihrer Richtigkeit übernahm der diskursive Verstand wieder die ihm dabei ohne Zweifel zustehende Führung.

Die höchsten Errungenschaften des Geistes wurden nur selten mühsam, d. h. in gerade auf sie gerichteten gewaltigen Anstrengungen erarbeitet, sondern fielen durch die Gunst der Stunde, oft mitten in anderer Beschäftigung, dem vom Schicksal Begnadeten in den Schoß. Weshalb es einen tiefen Sinn hat, wenn die Hellenen Athene, die Göttin des Gedankens, fertig, in voller Waffenrüstung aus der Stirn des Olympiers treten ließen. Die Höhepunkte wissenschaftlichen Forschens stehen auf derselben Stufe und unter denselben Bedingungen wie das künstlerische Schaffen: Intuitionen und Inspirationen, aus dem unbewußten Geistesgrunde plötzlich auftauchend, geben beiden ihr Gepräge. Was beim künstlerischen Produzieren, auch dem des metaphysischen Genies, beim Werden und Wachsen seines Systems vor sich geht, das mag man in

den Selbstbekenntnissen Hugo Wolffs, Schopenhauers und Nietzsches nachlesen.

Aber etwas von dem Eigenartigen, das diese höchsten Zustände und Fähigkeiten auszeichnet, greift auch in den Alltag des Lebens überall da ein, wo ein Produzieren, ein Werden von Neuem, und sei es noch so beschränkt und gering, in Frage kommt. Überall da wirkt der unbewußte Untergrund unseres Geistes in wichtiger Weise mit. In ihm müssen sich die bewußten Prozesse in einer uns schlechthin unbegreiflichen Weise fortsetzen, und was wir dem Geschick durch angestrengteste Konzentration, durch stundenlanges Überlegen und Hin- und Herwenden nicht abtrotzen konnten, das ist, oft inmitten ganz anderer Arbeit, auf einmal da, liegt offen vor dem geistigen Auge und braucht nur aufgenommen und verarbeitet zu werden. Schon auf dem Gymnasium hatte ich beim Lösen mathematischer Aufgaben, beim Entwerfen von Aufsätzen derartige Erlebnisse, sie haben mich durch die Jahre begleitet, und ich zweifle nicht, daß sie bei anderen Menschen ebenso häufig sein werden. Gewiß ist das Spiel der Assoziationen hierbei von größter Bedeutung. Aber das Bezeichnende ist eben, daß es seine schönsten Früchte gerade im Unbewußten reifen läßt. Es ist, als ob hier die Schlußtätigkeit weiter ginge, als ob hier die beiden Prämissen, die im bewußten Geistesleben in keiner Verbindung miteinander standen, wie von geheimer Wahlverwandtschaft gezogen, zusammenträfen, um in der Conclusio das Neue, Überraschende, das *Aperçu* zu erzeugen. Natürlich ist volle Vertrautheit mit dem Gegenstand überall die unentbehrliche Voraussetzung, und die ist nur durch lange konzentrierte Arbeit und Vertiefung in ihn zu erreichen. Aber sie gipfelt — und das ist das Wichtige — nicht in dem, was man zielbewußt, mit voller Absicht aus ihr zu gestalten sucht, sondern in dem, was sie im Unbewußten weiter wirkt und was aus diesem dann mehr oder weniger plötzlich hervorbricht in einer Form, bei der das intuitive Element, das „offen da liegen vor der inneren Schau“, meistens eine große Rolle spielt¹.

10. Und darauf beruht das relative Recht der Lobhymnen, die Schopenhauer, Bergson und andere auf die Intuition und die intuitive Erkenntnis angestimmt haben. Nur darf man aus der Intuition nie eine besondere Methode oder auch nur eine besondere, methodisch zu verwertende Erkenntnisquelle machen wollen, wie das der deutsche Idealismus nach Kant mit seiner intellektuellen Anschauung getan hat und wie es jetzt die

¹ Es soll damit nicht gesagt sein, daß jedes *Aperçu* sich in das Gewand der Intuition kleiden müsse, geschweige denn jeder kleine Einfall. Aber je bedeutender und umfassender ein *Aperçu* ist, je weitschichtiger der Gegenstand, auf den es sich bezieht, um so weniger wird das intuitive Element bei ihm fehlen. Und umgekehrt braucht nicht jede Intuition den Charakter des *Aperçus* an sich zu tragen und mit der dieses kennzeichnenden überraschenden Plötzlichkeit aus dem unbewußten Geistesgrund hervorzubrechen; aber in den meisten Fällen und gerade bei den bedeutendsten Intuitionen wird es so sein.

Anthroposophie Steiners marktschreierisch ankündigt. Denn solche Intuitionen treten viel zu sporadisch auf, sind viel zu rätselhaft und unberechenbar, als daß sie zur Grundlage eines besonderen methodischen Verfahrens gemacht werden könnten. Und außerdem: auf eine gute, fruchtbare Intuition kommen schon bei einem Kant zehn schlechte, unfruchtbare. Bei den *diis minorum gentium* aber, denen sein (wenigstens so oft) treffender Blick fehlt, würde das Verhältnis noch viel ungünstiger sein.

Die Wissenschaft als Ganzes kann daher von glücklichen Intuitionen, genialen *Aperçus* und Ähnlichem auf die Dauer nicht leben. Gewiß können ihr auf diese Weise ganz neue Aussichten eröffnet, es können Erkenntnisse antizipiert werden, die es erst weit späteren Generationen an der Erfahrung zu bewahrheiten gelingt. Aber das sind Ausnahmefälle, und besonders erlesene Geister, wie Kant ja sicher einer war, sind dazu nötig. Darauf rechnen, es auf Gesetze bringen, es künstlich herbeiführen kann man nicht. Und auch die glücklichste Intuition, der glänzendste Einfall können, so lange sie nicht mehr sind als das, der Wissenschaft nur als heuristisches Prinzip dienen, um neue Erfahrungen zu machen, um methodische Forschung in bestimmter Richtung zu ermöglichen, aber sie können diese methodische Arbeit nicht selbst leisten noch sie ersetzen.

11. Überall wo Kant auf naturwissenschaftlichem Gebiet neue Wege eröffnet oder spätere Forschungsergebnisse vorweggenommen hat, ist er, wie mein Werk im Einzelnen nachweisen wird, zu diesen Leistungen nicht durch methodische Arbeit nach naturwissenschaftlichen Forschungsprinzipien und in naturwissenschaftlicher Art befähigt worden, sondern durch geniale Intuitionen und kühne *Aperçus*, die ihm als von der Natur besonders begünstigtem Menschen, als wissenschaftlichem Genie überhaupt zufielen. Dadurch wird verständlich, wie er, ohne die charakteristische Geisteskonstitution des echten Naturwissenschaftlers zu besitzen, trotzdem in den Naturwissenschaften und für sie so Großes leisten konnte. Denn jene Intuitionen und *Aperçus* entsprangen eben nicht empirischen Einzelforschungen oder gar experimenteller Betätigung, noch gingen sie mit ihnen Hand in Hand. Sondern sie waren die Frucht weit ausholender Synthesen, die zudem erst unter dem bestimmenden Einfluß allgemein-philosophischer oder gar allgemein-wissenschaftlicher Maximen standen.

So war z. B. die Kosmogonie für Kant nicht nur ein naturwissenschaftliches, sondern zugleich auch ein metaphysisches Problem: indem er das Werden und die Konstitution des Weltsystems auf rein mechanische Grundsätze zurückführt, will er zugleich einerseits in allgemein-wissenschaftlichem Interesse die *ignava ratio* verhindern, unter Verzicht auf natürliche Erklärung Gott in den Naturlauf eingreifen zu lassen, andererseits in metaphysisch-religiösem Interesse die Gottesauffassung läutern, den Begriff seiner Allmacht und Weisheit erhöhen und dem physiko-

theologischen Argument vermehrte Beweiskraft verleihen. Und wo sich in der „Allgem. Naturgesch. u. Theorie des Himmels“ eine Gelegenheit bietet, greift er von den kosmogonischen Fragen auf die Metaphysik, insbesondere die rationale Theologie und Psychologie über. Anderswo, z. B. bei Feststellung der Faktoren, welche die Erdrotation verlangsamen bzw. beschleunigen, und bei der Theorie der Winde, sind erkenntnistheoretische bzw. methodologische Erwägungen prinzipiellster Art von entscheidender Bedeutung gewesen, die der Naturwissenschaft damals noch nicht in dem Grad wie heute in Fleisch und Blut übergegangen waren und deren Verwendung deshalb dem damaligen Forscher noch nicht so nahe lag und noch nicht so selbstverständlich war: so die Überzeugung von der Kontinuität alles Geschehens und von der großen Bedeutung auch der geringsten Arbeitsleistung, wenn sie nur genügend lange dauert oder regelmäßig wiederkehrt, ferner die Anwendung des Trägheitsgesetzes und des Satzes vom Parallelogramm der Kräfte auf ein Gebiet, wo man bis dahin nicht verstanden hatte, sich ihrer zu bedienen. So redet Kant also selbst da, wo er am meisten reiner Naturwissenschaftler zu sein scheint, doch immer noch halb als Philosoph oder wenigstens als allgemeiner Methodologe oder bekommt mindestens von diesen Richtungen her die Anregung zu neuen Problemen und Behauptungen.

12. Sehr charakteristisch ist sein Bekenntnis im Brief an Biester vom 31. Dez. 1784, daß er „beständig über Ideen brüte“ (X² 397). Und als ihm von Breitkopf am 21. März 1778 vorgeschlagen wird, in einer von dessen Schwiegersohn Oehme herauszugebenden allgemeinen Naturgeschichte seine Ansichten über Menschenrassen näher auszuführen, stellt er ihm zwar für seinen Verlag ein vollständiges Werk über dies Thema in Aussicht, weigert sich aber, es im Rahmen einer allgemeinen Naturgeschichte zu behandeln, da er dann seine Aussichten sehr erweitern und auch das Spiel der Rassen bei den Tier- und Pflanzengattungen ausführlich betrachten müßte; das würde ihn aber in neue, ausgebreitete Belesenheit verflechten, die doch gewissermaßen außer seinem Felde liege, weil die Naturgeschichte nicht sein Studium, sondern nur sein Spiel sei und seine vornehmste Absicht darauf gehe, die Kenntnis der Menschheit auch vermittelt ihrer zu berichtigen und zu erweitern. Zugleich erklärt er sich aber bereit, unter Umständen auch etwas zum allgemeinen Teil der Naturgeschichte beizutragen, jedoch „mehr durch Ideen, als deren ausführliche Anwendung“ (X² 227 ff.).

Diese Ideen sind nicht etwa mit den Ideen der Dialektik in der Krit. d. r. Vern. auf eine Stufe zu stellen. Sie sind keineswegs Vernunftbegriffe, die als solche auf das Unbedingte gehen, denen daher im Reich der Erscheinungen nichts wirklich Entsprechendes an die Seite gesetzt werden kann. Doch teilen sie mit diesen letzteren Gebilden die Richtung auf systematische Einheit (Krit.² 702f.), auf das ganz Grundsätzliche sowie

das Weitumspannende. Die Ideen, über denen Kant brütete, sollten vermutlich Brücken schlagen zwischen weit Getrenntem und doch vielleicht innerlich Verwandtem oder sonstwie Zusammengehörigem, oder sollten als heuristische Grundsätze dienen, als Leitfäden, die durch dunkle Labyrinth führen, oder als ordnende Prinzipien, wie z. B. der neue Rassenbegriff Kants die Rasse gegenüber Geschlecht, Art, Spielart, Varietät und Schlag ein für allemal klar abgrenzen will, oder wie die „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ ein unübersichtliches Gewirr von Tatsachen einem leitenden Gesichtspunkt unterordnet und es dadurch erst der Macht des Gedankens unterwirft.

13. Die monistische Tendenz, die in Kants Geistesart einen so wesentlichen Zug bildet, wird auf jeden Fall überall ein gewichtiges Wort mitgesprochen haben. In seinen Veröffentlichungen wie im handschriftlichen Nachlaß zeigt sie sich bei naturwissenschaftlichen Untersuchungen überall von großer, oft von ausschlaggebender Bedeutung¹. Kant ist entschieden ein synoptischer Geist, besitzt also das, was Plato vom Philosophen großen Stils fordert (*ὁ γὰρ συνοπτικὸς διαλεκτικὸς*. Rep. VII). Daher seine außerordentliche Kraft der Synthese, sein Bedürfnis nach umfassenden Ausblicken und Rundblicken, seine Fähigkeit, weit Entlegenes zusammenzuschauen, in Dingen und Vorgängen, die durch eine Welt getrennt zu sein scheinen, Ähnlichkeiten, innere Verbindungen, Korrespondenz in der beiderseitigen Gesetzmäßigkeit zu entdecken: alles Eigenschaften, in denen nicht speziell die Besonderheit naturwissenschaftlicher, auch nicht philosophischer Begabung und Forschertätigkeit zum Ausdruck kommt, sondern die vielmehr in kleinerem Maß bei jeder fruchtbaren wissenschaftlichen Tätigkeit unentbehrliche Voraussetzungen sind, während sie, zu voller Blüte entwickelt, verbunden mit treuem Gedächtnis und reichem Wissen, mit der Gabe der Intuition und Divination, mit scharfem Verstand und kritischer Selbstzucht, das Wesen dessen ausmachen, was man als wissenschaftliches Genie zu bezeichnen pflegt.

Sein synoptischer Geist drängt Kant, einem Gesamtbild des Kosmos und der Erde zuzustreben und die ganze Natur als Einheit zu erfassen. Ihr gegenüber steht der Mensch, zwar ihr Produkt, aber doch zugleich bestimmt, sich über sie zu erheben, von der Natur zur Kultur, zu Recht und Moral fortzuschreiten. Der Entwicklungsgedanke ist es, der beide Gebiete, das der Natur und das der Freiheit, zusammenhält. Er führt uns vom Werden des Sternensystems über das Werden der Erde zum Werden der Menschheit: zu dem, was die Natur aus dem Menschen macht, und zu dem, was er selbst aus sich macht im Gegensatz zur Natur, indem er sich moralischen Wert und Würde gibt. In dieses allumfassende Fachwerk wird nun das Material eingeordnet, das Kant von allen Seiten herbei-

¹ Nähere Nachweise gibt mein Werk. Hier sei nur auf I 38, 211f., II 113, 187, 148, 418 verwiesen.

trägt. Er prägt ihm den Stempel seines Geistes auf und stellt es in den Dienst der einen großen Aufgabe: der Herstellung eines einheitlichen, in sich geschlossenen Weltbildes. Dieser Aufgabe ist alles untergeordnet, zu ihr wird alles in Beziehung gesetzt. Das Vielwissen ist Kant nie Selbstzweck, sondern stets nur Mittel zum höchsten Zweck. Alles Vereinzelte, alles bloße Detail, das nicht in höhere Zusammenhänge eingegangen, nicht vereinheitlichenden Gesichtspunkten unterworfen ist, genügt ihm nicht, ist in seinen Augen minderwertig, ist kein Objekt eigentlicher Wissenschaft. Überall sucht er deshalb nach inneren Verbindungen, das Einzelne wird als Teil eines größeren oder kleineren Ganzen und in seiner Bedeutung für dieses Ganze begriffen und gewertet. Was A. Hettner¹ von A. v. Humboldt sagt, paßt auch auf Kant: „Nie bleibt ihm eine Tatsache isoliert; er geht stets vergleichend und kombinierend vor.“ Und zieht man nur die Absicht, den „Kosmos“ als Einheit zu erfassen, in Betracht, nicht ihre Durchführung, so darf man Kant wohl mit einigem Recht als einen Vorgänger Humboldts bezeichnen, wie Helmholtz² und E. König³ das getan haben.

14. Der Trieb zur Synthesis und Synopsis läßt Kant ferner bei jedem Problem, an das er neu herantritt, nach allen Seiten hin die Fäden verfolgen, die von ihm aus zu anderen, sei es verwandten, sei es sonst irgendwie mit ihm zusammenhängenden führen, und wo noch keine vorhanden sind, da knüpft er sie selbst, und zwar oft in ganz origineller, überraschender Weise. Kant ist einer von den großen Frägern. Kausalfunktion und Kausalbedürfnis sind bei ihm ungemein stark entwickelt. Und auf gleicher Höhe steht seine Kombinationsgabe und der geniale Blick, mit dem er innere Zusammenhänge divinatorisch erschaut. Auf sie konzentriert sich deshalb seine ganze Aufmerksamkeit, sobald, und oft sogar schon: bevor er das Erfahrungsmaterial in seinen Einzelheiten übersieht. So sucht er überall nach Theorien, um die Tatsachen zu erklären.

Ich gebe einige Beispiele. Kant übernimmt von Buache die Begriffe Platteform (Hochplateau) und Strombassin. Der Franzose hatte mit diesen Ausdrücken nur tatsächliche Verhältnisse auf der heutigen Erdoberfläche zusammenfassen wollen, und bei den Platteformen die asiatischen Sandplateaus dem kanadischen Seenplateau gegenübergestellt, ohne die Frage der Genesis der verschiedenen Formen zu behandeln. Kant begnügt sich nicht mit der Feststellung und Zusammenfassung von Tatsachen. Er fragt nach dem Warum?, und so erwachsen ihm aus Buaches Anregungen sofort geographische Probleme und Theorien. Er zieht eine Verbindungslinie von dem Problem der Sandplateaus zu dem ihn gerade

¹ Die Entwicklung der Geographie im 19. Jahrhundert. (Geograph. Zeitschrift 4. Jahrg. 1898, S. 5.)

² Vorträge und Reden⁴ 1896, II 56.

³ Kant und die Naturwissenschaft, 1907, S. 28.

beschäftigenden, scheinbar weit ab liegenden Rassenproblem und entwirft so eine scharfsinnige Wüstentheorie, die heute zwar in keiner Weise mehr befriedigt, aber, vom damaligen Standpunkt aus betrachtet, so ziemlich innerhalb der Grenzen des Möglichen bleibt. Und noch weiter wird Kant durch den Stachel des Warum getrieben. Er glaubt in den Wüsten Überbleibsel früherer Meere erkannt zu haben, und nun quält ihn die neue Frage: woher diese Meere in solcher Höhe? Er verknüpft Entlegenstes miteinander: die ihm aus eigener Anschauung bekannten preußischen Nehrungen und Strandrücken mit den Randgebirgen der Wüste Gobi und meint in den Meeresanspülungen das gemeinsame Agens gefunden zu haben, — eine geistreiche Kombination, aber am Schreibtisch vollzogen und nicht am Meeresstrande inmitten der Empirie, und darum zu wenig mit der Wirklichkeit rechnend, um wahr zu sein. Buaches Strombassins andererseits verbindet er mit der angeblichen Entdeckung von Mondvulkanen durch Herschel und dem, wie behauptet wurde, vulkanischen Ursprung der kraterähnlichen Gebilde auf der Mondesfläche; den Begriff der Eruption behält er bei, prägt ihn aber um, indem er sowohl die Strombassins der Erde, wie Böhmen und Mähren, als die Mondkrater aus gewaltigen atmosphärischen Ebullitionen¹ entstehen läßt. Und ebenso muß auch Crawfords neue Wärmetheorie alsbald in den Dienst seiner Ideen treten und Antwort geben auf die Frage nach der Herkunft der Wärme der Himmelskörper, die seiner kosmogonischen Theorie bis dahin unbeantwortbar war².

Auch bei solcher Übernahme fremder Gedanken zeigt sich also Kants geistige Größe in ganz überraschender Weise, besonders in der Art, wie er die von außen her empfangenen Anregungen innerlich verarbeitet und umgestaltet, sie in allseitige Beziehung zu den schon vorhandenen Gedanken und Problemen bringt, weit Entlegenes kombiniert und so zu Schlüssen kommt, an die seine Gewährsmänner auch nicht von ferne dachten. Es gibt für ihn nichts Vereinzelt, kein totes Wissen. Was in seinen Geist neu eintritt, bekommt das Siegel seiner Eigenart aufgedrückt und wird dadurch entweder selbst etwas völlig Neues oder wenigstens fähig, Neues hervorzubringen. Und so tritt denn bei Kant selbst in der Abhängigkeit von Anderen noch seine Genialität hervor.

Noch zwei weitere Beispiele! Als Kant 1800 in einer Reisebeschreibung liest, daß geschmolzenes Kupfer, über Wasser gegossen, darüber ruhig starr werde, kombiniert er diese Beobachtung sofort mit einem Experiment des Grafen Rumford, aus dem hervorgehe, daß der Wärmestoff aufwärts, d. h. der Gravitation entgegen, wirke; daher könne das

¹ In denen die Luft und „andere elastische Dünste“ aus der erhitzten inneren chaotischen Erdmasse in Form von großen Blasen ausbrechen.

² Näheres in meiner Schrift: Kants Ansichten über Geschichte und Bau der Erde, 1911, S. 83ff., 130ff.

Kupfer nicht auf das Wasser unter ihm einwirken, während Wasser, über geschmolzenes Kupfer gegossen, dieses gänzlich zersprengen würde. Der Chemiker Hagen wiederholt auf Bitten Kants jene Beobachtung und bestätigt brieflich ihre Richtigkeit, aber — typisch für den Gegensatz zwischen dem nüchternen, exakten Naturwissenschaftler Hagen und dem auf schwankem Grund sich in kühnen Gedankenverbindungen ergehenden Kant! — ohne dessen erklärende Theorie auch nur mit einem Wort zu streifen, obwohl Kant doch am Schluß seines Briefes die Meinung ausgesprochen hatte, die Beobachtung würde im Fall ihrer Richtigkeit eine sehr wichtige Erweiterung in der Physik zur Folge haben (XII 298ff., XIII 504ff.).

1797 liest Kant in Fr. A. C. Grens Grundriß der Naturlehre³ (1797, S. 670,) flußspathsäures Gas, aus einer gläsernen Retorte destilliert, setze bei seiner Zersetzung durch hinzugelassenes Wasser sogleich eine kieselige Rinde ab, zum Beweis, daß die Flußspathsäure die Kieselerde sogar in Luftgestalt bringen und verflüchtigen könne. Als bald kommt er in geistige Erregung, seine Phantasie wird wach und späht nach Analogien aus, die Kombinationsgabe tritt in Tätigkeit, der Einheitstrieb fängt Feuer, und das Ergebnis ist eine kühne Theorie des Magnetismus, nach der vielleicht „eine andere uns noch unbekannte Luftart“ auch das Eisen zu verflüchtigen imstande ist und demgemäß Eisen oder „wenigstens die Basis desselben, welche mit einer gewissen Erdart verbunden Eisen machen kann“, in sich enthält; diese Materie würde dann vielleicht alle Körper durchdringen, ohne sich an eine andere als das Eisen zu hängen. Und noch weiter wird Kant durch seine Phantasie geführt: der Mond und alle Trabanten erscheinen ihm als große Magneten, und er ist versucht, aus diesem Magnetismus des Mondes auch seinen Einfluß auf die Witterung herzuleiten (XIV 532). Was Kant hier nur flüchtig andeutet, hat er dann auf einem anderen Losen Blatt (Essen 11) in zwei Entwürfen weiter ausgeführt.

15. Auffallend ist, bestätigt aber zugleich meine Auffassung von Kants Geistesart, daß er sich auch durch solche äußeren (oft experimentellen) Anregungen nie bewogen fühlt, empirisch-induktiv vorzugehen, daß er auch da nie versucht, durch methodisch geregelte Einzelforschung, durch exakte Beobachtung und evtl. auf experimentellem Wege den inneren Zusammenhängen auf die Spur zu kommen, wie das für den richtigen Naturforscher eine Selbstverständlichkeit gewesen wäre. Sondern das Handwerkszeug, dessen Kant sich hauptsächlich, ja! fast allein bedient, sind Kombination, Generalisation, Deduktion und mehr oder weniger freie Konstruktion. Bei dieser Einseitigkeit kann es nicht fehlen, daß sehr viel Unhaltbares mit unterläuft. Hier verallgemeinert Kant voreilig auf Grund weniger Einzelfälle und kommt so zu falschen oder wenigstens ungenügend begründeten Gesetzen, oder er wendet richtige Gesetze falsch

an, indem er sich von nur scheinbaren Analogien täuschen läßt, oder er kombiniert in gewagter Weise Dinge und Vorgänge, die in Wirklichkeit weder durch Verwandtschaft noch durch Ähnlichkeit noch durch innere Zusammenhänge verbunden sind, oder er läßt sich bei seinen Konstruktionen Willkürlichkeiten und Gewaltsamkeiten zu Schulden kommen. Es genügt ihm eben, seine Theorie zu entwerfen, durch sie eine mögliche Erklärung an die Hand zu geben und so den Plagegeist des Warum zu beschwichtigen; dagegen liegt es ihm absolut nicht, ihre Richtigkeit empirisch, womöglich experimentell zu erweisen. Und darum wählt er mit einer gewissen Vorliebe für seine Theorien und Hypothesen Gebiete, wo ein derartiger Nachweis wenigstens für die damalige Zeit ausgeschlossen war. Dem echten Naturwissenschaftler wäre es gerade in solchen Gegenständen wenig behaglich; er würde versuchen, neue Methoden zu indirekter Verifizierung zu ersinnen, und, hätte er damit keinen Erfolg, so spräche er mit Newton sein „hypotheses non fingo“ und zöge sich in das fruchtbare Bathos der Erfahrung zurück.

Auch bei anderen Forschern stellt Kant mit Bezug auf die Bestätigung ihrer Gedanken durch Beobachtung und Experiment nicht die Anforderungen, die einem Naturwissenschaftler unerläßlich scheinen würden. Manchmal zeigt er eine überraschende Schwäche für unfruchtbare, rein spekulative, ja! geradezu phantastische Ideen und ist auch schon mit bloßen willkürlichen Konstruktionen zufrieden. Nur muß alles kühn und geistreich gedacht sein, auf weitgreifenden Synthesen beruhen und sich in entschieden monistischer Richtung bewegen. Beispielshalber verweise ich auf sein Verhältnis zu Schäffer und Ritter¹.

16. Weil Kant nie als naturwissenschaftlicher Einzelforscher gearbeitet hat, sieht er Dinge und Vorgänge viel zu einfach, noch viel einfacher, als es nach dandamaligen Kenntnissen und Beobachtungen natürlich und erlaubt war. Und seine monistische Anlage drängt ihn in dieselbe Richtung und macht ihn geneigt, im Streben nach dem einheitlichen Ziel die vorhandenen Unterschiede und Mannigfaltigkeiten zu übersehen oder zu unterschätzen. Darin ist es oft begründet, daß seine Theorien und Hypothesen im Einzelnen so ungenügend sind. Aber gerade wegen dieser Einfachheit, in der sich ihm die Verhältnisse darstellten, war es ihm dann auch wieder leichter möglich, solche tiefe divinatorische Blicke zu tun und in ihnen wenigstens einzelne Fäden zu erfassen, die er sonst, in einer großen Fülle von Eindrücken und Beobachtungen, nicht beachtet hätte. Das Typische trat so mehr hervor².

¹ Vgl. dort VIII 31, hier mein Werk über Kants Opus postumum S. 471ff. und die übernächste Seite.

² Vgl. M. Born, Die Relativitätstheorie Einsteins und ihre physikalischen Grundlagen, 1920, S. 39. Born weist dort an den Beispielen Galileis und Keplers nach, daß die Ungenauigkeit der wissenschaftlichen Beobachtung sehr oft zur Entdeckung großer Zusammenhänge beiträgt.

17. Eine starke synthetisch-deduktive Veranlagung, wie die Kants war, ist nicht ohne große Gefahren. Geht sie nicht mit vollkommener Beherrschung des Tatsachenmaterials, mit strenger Selbstkritik und ehrfürchtiger Achtung vor dem Gegebenen Hand in Hand, so macht sie aus dem Menschen leicht bloße Möglichkeitsfexe nach Art H. St. Chamberlains. Bei solchen Leuten artet die Fähigkeit, das Fernste und Nächste unter einen Begriff zu bringen, in Phantasterei und in ein geistreichelndes, selbstüberzogenes Spiel mit sogenannten großen Gesichtspunkten aus. Mit dem ganzen Fluch des Dilettantismus beladen, halten sie vage Möglichkeiten ohne weiteres für Wirklichkeiten; sie sind zu ungeduldig, als daß es sie lange beim Fundamentieren litte, zu eingebildet, um einer sorgsamten Prüfung ihrer Gedanken an der allein entscheidenden Welt der Erfahrung zu bedürfen, und so glauben sie denn kühn von der Höhe ihrer apriorischen Ideen aus die Tatsachen kommandieren zu können.

Unwillkürlich richtet sich der Blick hier auf Schelling, der nach Geistesanlage und Methode des Forschens noch am ehesten mit Kant verglichen werden kann. Er gehört nicht zu den wissenschaftlichen Genies, steht ihnen aber nahe in dem Reichtum seiner Gaben, vor allem in der Kraft der Intuition und dem Drang zur Synthese. Gerade diese Eigenschaften freilich wurden sein Verderben: durch sie meinte er Einzelwissen und mühsame Einzelforschung mehr als ersetzen zu können, und so verfiel er dem Dilettantismus. Die Folge war, daß er und noch mehr seine Schule als Naturphilosophen die Philosophie den Naturwissenschaftlern verächtlich machten.

Auch Kant hatte ohne Zweifel viel von einem solchen Naturphilosophen an sich. Und er würde den damit verbundenen Gefahren sicher in noch viel höherem Maß erlegen sein, als es so wie so schon der Fall war, wäre Naturphilosophie das Hauptgebiet seiner Tätigkeit gewesen und hätten nicht seit den 60er Jahren rein philosophische Fragen im Mittelpunkt seines Interesses gestanden und ihn zu wirklicher Forschung gezwungen. Freilich, ein Schelling vor Schelling zu werden, davor würden ihn auch dann seine Selbstkritik, sein Wirklichkeitssinn und sein „richtiger Geschmack“ in naturwissenschaftlichen Dingen (I 471) bewahrt haben. Aber immerhin, auch er bewegt sich schon entschieden auf einer schiefen Ebene, und manche seiner Ansichten streifen wenigstens an das Phantastische nahe heran. Das tritt in seinen Veröffentlichungen weniger hervor als in seinem handschriftlichen Nachlaß (einschließlich Opus postumum). Dort ist er immer noch ein gut Teil vorsichtiger und kritischer, auch gegen sich selbst. Er zügelt seine Phantasie, unterdrückt manche Einfälle und erscheint so als der wissenschaftliche Kopf gegenüber Schelling, dem Phantasten. Aber der handschriftliche Nachlaß beweist, daß die Anlage auch bei Kant vorliegt und daß die Richtung, in der beide sich bewegen, dieselbe ist. Nur zeigt sich, wie so oft, der Schüler noch behender

und stürmischer als der Meister und überholt ihn deshalb. Trotzdem gilt, daß nicht Schelling, sondern Kant es ist, der die ganze naturphilosophische Bewegung Ausgangs des 18. und Anfangs des 19. Jahrhunderts inauguriert hat. Was Schelling in seiner „Weltseele“ (1798) über Äther, Licht, Wärme, Elektrizität und Magnetismus schreibt¹, hätte Kant selbst auch großenteils sagen können: es ist Geist von seinem Geist. Und wie nahe er innerlich auch der Weiterentwicklung in Schellings Schule steht, beweist ein Auszug aus einer Mitteilung des zwar gedankenreichen, aber sehr unkritischen und oft phantastischen Physikers und Schelling-Schülers J. W. Ritter, die sich im Opus postumum findet. Von den Experimenten, durch die Ritter im Anschluß an Herschels Entdeckung der ultraroten Wärmestrahlen die Existenz von ultravioletten, chemisch wirkenden Strahlen im Sonnenspektrum nachgewiesen hatte, notiert Kant sich nichts — es handelt sich da nur um nüchterne Tatsachangaben —, sondern beschränkt seinen Auszug auf die von Ritter angeschlossenen überkühnen, phantastischen Folgerungen und wählt aus ihnen wieder besonders das aus, was seiner monistischen Tendenz entgegenkommt, welche die Erscheinungen der Natur aus möglichst einheitlichen Prinzipien erklären möchte².

Den gemeinsamen Ausgangspunkt bildet für Kant und Schelling die unheilschwangere Ansicht, daß sich auf naturwissenschaftlichem bzw. naturphilosophischem Gebiet etwas a priori ausmachen lasse, daß insbesondere eine erschöpfende systematische Anordnung und Übersicht über die höchsten Gesetze und Kräfte, die allgemeinsten Probleme und Möglichkeiten sich nicht auf naturwissenschaftlicher Erfahrung aufzubauen brauche, ja! nicht einmal auf ihr aufbauen könne, sondern allein allgemeinen erkenntnistheoretisch-metaphysischen Gesichtspunkten zu verdanken sei. In dieser Ansicht finden beide die theoretische Rechtfertigung für die in ihrer Geistesanlage wurzelnde Neigung zu apriorischen Konstruktionen und Spekulationen, die sich hoch oben in luftiger Höhe bewegen und dort dem Widerstand, dem sie auf dem Boden der Tatsachen begegnen und auch — erliegen würden, nicht ausgesetzt sind. Und infolge dessen bei beiden dann dieselbe kühne, aber auch voreilige und ungeduldige Art des Vorgehens. Beiden genügt es nicht und liegt es nicht, sich mit der strengen Erfahrungswissenschaft langsam, Schritt für Schritt, durch Beobachtung, Experiment und Berechnung vorzutasten. Sie wollen mit prophetischem Blick die Ergebnisse ferner Zukunft vorwegnehmen, wollen Weitauseinanderliegendes unter einen Begriff vereinigen, mögen auch für die Erfahrungswissenschaft dazwischen noch Abgründe gähnen.

Zufallstreffer mögen auf diesem Wege erreicht werden, in genialen Intuitionen und Divinationen mag dann und wann erst künftig Erweisbares

¹ Vgl. die Blütenlese in meiner Schrift über Kants Opus postumum, S. 472f.

² Näheres in meiner Schrift über Kants Opus post., S. 471f.

antizipiert und damit der Forschung Weg und Ziel gewiesen werden. Aber zur Methode kann und darf solch ein Vorgehn niemals erhoben werden: es würde nur den ganzen Betrieb der Wissenschaft desorganisieren und ihren Fortschritt hemmen.

18. Die Art, wie Kant sich mit der Naturwissenschaft beschäftigte, hätte daher, wenn sie allgemein geworden wäre, dieser niemals zu einer organischen Weiterentwicklung, geschweige denn zu einer Blüte verholfen. Unerläßliche Voraussetzung dazu ist nun einmal methodisches Forschen in den Dingen und Vorgängen selbst und Denkarbeit in engster Beziehung zur Erfahrung, um so Tatsachen, Gewohnheiten, regelmäßige Zusammenhänge erst im kleinsten, dann im größeren und größten Kreis festzustellen, das Gefundene mit allen Mitteln intellektueller Betätigung zu verarbeiten und zu durchdringen und schließlich in Gesetzen jene Zusammenhänge und Gewohnheiten zusammenzufassen und womöglich mathematisch zu formulieren. Bei all diesem Tun müssen gewiß Ideen voranleuchten und den Weg weisen, und große, weit umfassende Synthesen müssen folgen; und Ideen wie Synthesen können auch sicher nicht anders als aus der Vernunft geboren werden, aber nicht auf dem Weg der Parthenogenesis, sondern nur aus der Vernunft befruchtet durch die Erfahrung: zum Zweck der Erfahrung müssen sie konzipiert, an ihr müssen sie orientiert sein, und allein durch sie können sie schließlich auch bewahrheitet, an ihr allein bewährt werden. Auch dem wissenschaftlichen Genie muß wie dem Riesen Antäus aus dem Boden der Tatsachen immer wieder neue Kraftquellen, und nur durch methodische Einzelforschung kann es die Berührung mit ihm auf die Dauer aufrecht erhalten.

Was der Naturwissenschaft Not tut, das sind empirisch-induktiv gerichtete Männer von echt naturwissenschaftlichem Geisteshabitue, die, in den Methoden ihrer Disziplin, vor allem auch den experimentellen, geübt und an Detailarbeit gewöhnt, doch nicht in ihr aufgehen, sondern stets auf das Ganze blicken, einen starken Drang zur Synthesis und Synopsis in sich tragen und zugleich jene Gabe der Intuition und Divination besitzen, die das Kennzeichen des wissenschaftlichen Genies ist

Kant und die Psychologie.

Von Prof. Dr. **Max Dessoir**, Berlin.

Indem ich die Dreigliederung der Psychologie, die ich für geschichtlich begründet halte, auf den Gegenstand dieser Arbeit anwende, spreche ich zunächst von Kants Stellung zur Seelensubstanz, behandle alsdann seine wissenschaftliche und schließlich seine praktische Psychologie. Hierbei wird das, was ich in zwei Büchern¹ über Kant gesagt habe, nicht mehr ausführlich wiederholt werden.

1.

Die aus den siebziger Jahren stammenden „Vorlesungen über Metaphysik“ bergen auch eine Seelenmetaphysik. Diese ist im wesentlichen ein Niederschlag der überlieferten rationalen Psychologie, zeigt aber bereits aufgelockerte Stellen. Noch wird das Ich, als Gegenstand des inneren Sinnes, ein Begriff aus der empirischen Psychologie genannt und zur Grundlage für die Substantialität, Simplicizität, Immaterialität der Seele gemacht. Die erfahrungsmäßige Einheit des Ich gilt demnach als Beweis für die Einfachheit der Seele. Schon aber weiß der Leser nicht genau, ob das den Hörern als zeitgenössische Lehre berichtet oder als Kants eigene Meinung vorgetragen worden ist. Denn leise spielen die Kategorien hinein, es werden die später als Paralogismen bezeichneten Beweise formuliert und Spaltungen im Ichbegriff bereiten sich vor. Etwa von 1775 ab scheint Kant der Seele die Beharrlichkeit (über das Leben hinaus) abgesprochen, den Beweis der Unzerstörbarkeit aus der Einfachheit fallen gelassen und eine örtliche Beziehung der Seele (als Noumenon) zum Körper (als Phänomenon) bestritten zu haben.

Schließlich war der Standpunkt der Vernunftkritik erreicht. Es ist in dieser Zeitschrift und bei dieser Gelegenheit nicht nötig, von neuem die Gründe auszubreiten, mit denen Kant den Fehlschluß vom einheitlichen Ichbewußtsein² auf eine einfache Seelensubstanz widerlegt. Sinn und Recht der Beweisführung liegt darin, daß die Verwechselung einer Beziehungsform mit einem dinglichen Sein getadelt wird, denn in der Tat

¹ Vergleiche die „Geschichte der neueren deutschen Psychologie“, 2. u. 3. Aufl., Berlin 1902, sowie den „Abriss einer Geschichte der Psychologie“, Heidelberg 1911.

² Aus dem Ichbegriff der empirischen Psychologie ist inzwischen das „Ich denke“, aus der rationalen Psychologie eine ganz apriorische Wissenschaft geworden; aber dem Ichbegriff verbleibt eine Vieldeutigkeit, auf die wir später zurückkommen werden.

ist das „Ich“ als eigentümlichster Ausdruck des Seelischen — unterschieden von der „Persönlichkeit“ — durchaus nur eine sinnvolle Verbundenheit der Bewußtseinsinhalte. Daß es daneben noch ein anderes Kennzeichen des Seelischen gibt, nämlich seine Fähigkeit, Gegenstände in sich aufzunehmen, ohne ihr objektives Dasein anzutasten, kümmert uns hier nicht, wo wir lediglich nach dem „Ich“ fragen. Der Ichverband aber gleicht darin dem Zeitverband oder dem Raumverband, daß er nicht zu den Inhalten gehört, sondern eine Verknüpfungsweise darstellt. Indem seine vereinheitlichende Funktion irrtümlich zu einem einfachen Wesen gemacht wird, entsteht, so meint Kant, der fehlerhafte Rückschluß von dem tatsächlichen Ichbewußtsein auf die vermutete Seelensubstanz.

Fruchtbarer als die Widerlegung des Fehlschlusses ist die ihr zugrunde liegende Einsicht in das Wesen der Seele als einer ordnenden Tätigkeit, und wichtiger noch als diese Einsicht ist die hierbei zutage tretende Verwendung eines psychologischen Begriffes zur Beantwortung einer metaphysischen Frage. Denn der „Aktus der Spontaneität“ bei der Verknüpfung der Bewußtseinsinhalte durch das „Ich denke“, der doch das Eigentümlichste der Seelenvorgänge in der Sprache der Kantischen Psychologie zum Ausdruck bringt, wird gegen den ganz metaphysischen Begriff der Seelensubstanz ausgespielt. Hier zeigt sich eine Schätzung des Psychologischen, die zu Kants abfälligen Urteilen über den Wert der Psychologie im Gegensatz steht. Freilich schwindet der Gegensatz, wenn angenommen werden darf, daß Kant die psychologische Beschaffenheit seines Begriffes „Ich denke“ nicht betont wissen wollte — eine Annahme, für die manche Gründe sprechen. Immerhin bleibt die Tatsache bestehen, daß die unverkennbar psychologische Auffassung des Bewußtseins als einer Tätigkeit, die Beziehungen herstellt, an eins der höchsten Probleme des theologisch-metaphysischen Denkens herangebracht wird.

Neben diesem Problem gehört zur „reinen Seelenlehre“ die Frage nach dem *commercium animae et corporis* und nach der *sedes animae*. Wenn wir Kants Stellung hierzu kennen lernen wollen, müssen wir wiederum auf die in den sechziger und siebziger Jahren ihn beherrschenden Ansichten zurückgreifen. Der überlieferte Sinn der Frage: wie es möglich sei, daß ein unkörperliches Wesen sich mit dem Leib vereinige, war Kant zwar nicht fremd, trat aber hinter der neuen und auch uns noch geläufigen Fassung zurück: „Wie bloß innerlich wirkende Kräfte äußerliche Folgen haben können; wie bloß äußerlich wirkende Kräfte innerliche Veränderungen hervorbringen sollen“ (Reflexionen zur Kritik der reinen Vernunft, herausgegeben von B. Erdmann, 1884, Nr. 1284, III). Hierüber hat Kant hin und her gesonnen. Im Grunde, so meint er einmal (a. a. O. Nr. 1327), lassen sich Seele und Körper überhaupt nicht miteinander vergleichen, weil sie sich nicht auf der Ebene eines und desselben „Sinnes“ treffen, weil ja vielmehr die Beobachtung der Seele stets auf den inneren

Sinn, die Beobachtung des Körpers auf die äußeren Sinne angewiesen bleibt. „Es ist lächerlich, die Seele körperlich gedenken zu wollen“ (Nr. 1278), und es kann keinen natürlichen Einfluß des rein Seelischen auf das bloß Körperliche geben. Daher spricht Kant „bloß von der Verknüpfung der Vorstellungen des inneren Sinnes mit den Modifikationen unserer äußeren Sinnlichkeit, und wie diese untereinander nach beständigen Gesetzen verknüpft sein mögen, so daß sie in einer Erfahrung zusammenhängen“ (Kritik der reinen Vernunft, 1. Aufl. S. 386, Akademie-Ausgabe [Ak. A.] Band IV, S. 241). Er verpflanzt also das Problem aus dem Gebiet der beiden Substanzen zunächst — hierin von Locke beeinflusst — auf das Gebiet zweier Erfahrungs- und Tätigkeitskreise; denn die „Vorstellungen“ und „Modifikationen“ bedeuten Vorgänge innerhalb der Kreise innerer und äußerer Erfahrung. Alsdann aber wendet er — ähnlich wie Malebranche — das Problem ins Methodologische, indem er nach den Gesetzen des Zusammenhanges fragt. Hiermit nähert er sich der in unserer Zeit von Wundt vertretenen Auffassung, wonach der Grundsatz des psychophysischen Parallelismus ein heuristisches Prinzip sein soll.

Doch es gibt noch anders geartete Fragen für die reine Seelenlehre, nämlich die nach dem vorgeburtlichen Dasein der Seele und ihrer Fortdauer über den Tod hinaus, sowie die Frage nach der Beziehung der menschlichen Seele zu „denkenden Naturen, die unter oder neben oder über dem Menschen sind (*bruta, incolae planetarum, angeli*)“ (Reflex. zur Kr. d. r. V. Nr. 1284). Zu diesen ins Mystische fallenden Problemen hat Kant eine Haltung eingenommen, die nur derjenige nachzubilden und zu würdigen vermag, der selbst mit solchen Problemen gerungen hat. Obwohl er — wie es in einem Brief an Moses Mendelssohn vom 8. April 1766 (Ak. A. X, 67) heißt — die wertlosen „Hirngespinnste und unverständlichen Begriffe“ klar durchschaute, konnte er sich doch „nicht entbrechen“, „was die Vernunftgründe betrifft, einige Vermutung von ihrer Richtigkeit zu nähren.“ Dabei leitete ihn einerseits eine gewisse Achtung vor dem *intuitus intellectualis*, andererseits die bei lange und selbständig denkenden Menschen leicht auftauchende Neigung, jeder Möglichkeit in Gedanken nachzugehen. Die Vorlesungen über Metaphysik sprechen sich recht entschieden dahin aus, daß die Seele nach dem Tode ohne einen Körper weiterlebt, mit Bewußtsein und Persönlichkeit ausgestattet. Die Reflexionen zur Kr. d. r. V. aber zeigen, daß die Meinung Kants über die Unsterblichkeit der Seele erheblich schwankte, namentlich in der vor-kritizistischen Zeit. Kant erwog, wie das körperlose Dasein einer Seele vor der Geburt und nach dem Tode vorzustellen sei, wie die wahrhafte Unsterblichkeit sich von der bloßen Fortdauer unterscheide, wie sich der *mundus aspectabilis* zum *mundus intelligibilis* verhalte; und er ließ nicht von solchen Überlegungen, wenngleich er schon in der ersten Zeit des Kritizismus zu dem Schluß gelangte, daß eine „mystische“ Gemeinschaft

mit der anderen Welt nicht „admittiert werden“ könne (Refl. Nr. 1312). Einmal heißt es: was außerhalb der Sinnenwelt sei (nach dem Tode), sei schlechterdings unerkennbar; dann aber wird von der Seele nach dem Tode vermutet, sie sei kein „reiner Geist“: „irgendeine Sinnlichkeit wird wohl bleiben“ (Refl. Nr. 1288 und 1318). Der mundus vere intelligibilis wird als mundus moralis bestimmt, im gleichen Atemzuge aber die Vermutung ausgesprochen, daß der Übergang von dieser zur anderen Welt sich per approximationem vollziehe und zwar durch Minderung der Sinnlichkeit (Refl. Nr. 1318). Trotzdem zeigen die beiläufigen Aufzeichnungen sowie die Briefe (also die Äußerungsformen, in denen Kant sich zwanglos dem Lauf seiner Gedanken überließ), daß die Grundhaltung die der Ablehnung ist. Wie Kant schon in einer frühen Reflexion (Nr. 236) gegen die „Träumereien“ und „rasende Schwärmerei“ des Neuplatonismus Stellung nahm, so rügte er noch 1790 in einem an Borowski gerichteten Brief den „Hang zu der jetzt überhandnehmenden Schwärmerei“ (Ak. A. XI, 138).

In der Zwischenzeit war Kant durch jenes große Erlebnis hindurchgegangen, das mit dem Namen Swedenborg zu bezeichnen ist. Zwei Briefe klären uns über die Bedeutung dieses Erlebnisses auf. Der Brief an Charlotte v. Knobloch, der ins Jahr 1763 verlegt wird, jedenfalls den „Träumen eines Geistersehers“ (1766) vorausgeht, enthält ein Bekenntnis von schönster Deutlichkeit. Er glaube nicht, schreibt Kant, „eine zum Wunderbaren geneigte Gemütsart“ zu besitzen, er habe es vielmehr „jederzeit“ für richtig gehalten, „sich auf die verneinende Seite zu lenken; nicht als ob ich vermeinet, die Unmöglichkeit davon eingesehen zu haben, (denn, wie wenig ist uns doch von der Natur eines Geistes bekannt?) sondern, weil sie insgesamt nicht genugsam bewiesen sind . . .“ (Ak. A. X, 41). Dieser durchaus richtige Grundsatz wird ergänzt durch ein ebenso richtiges Vorgehen. Als nämlich Kant aus Kopenhagen von einer hellseherischen Leistung Swedenborgs hörte, verfuhr er genau so, wie wir heute verfahren würden: er zog Erkundigungen ein, schrieb auch an Swedenborg selbst (der aber nicht antwortete¹) und suchte aus den Zeugnissen ein klares Bild des Geschehenen zu gewinnen. Wichtiger noch ist die Geschichte von dem Brand in Stockholm, den Swedenborg 1756 „gegen Ende des Septembermonats“ — wie es in kennzeichnender Unbestimmtheit heißt — in Göteborg geschaut haben soll. Diese „Begebenheit aber scheint mir unter allen die größte Beweiskraft zu haben und benimmt wirklich allem erdenklichen Zweifel die Ausflucht . . . Was kann man wider die Glaubwürdigkeit dieser Begebenheit anführen?“ (a. a. O. S. 44 u. 45). Offenbar stand damals Kant unter dem Eindruck von Nachrichten, deren Zuverlässigkeit er nicht bezweifelte, deren Genauigkeit er aber auch nicht

¹ Swedenborg war ungehalten über die Verbreitung dieser Erzählungen, die zwar richtig seien, aber Dinge beträfen, die keinen Vergleich mit seinen übrigen geistigen Erlebnissen aushielten.

des näheren prüfte. Die Forschungsarbeit der letzten Jahrzehnte auf dem Gebiet des Okkultismus hat uns gelehrt, daß Übertreibungen und Entstellungen selbst den besten Berichten anhaften; sie hat uns gemahnt, in jedem Einzelfall auf experimentelle Bestätigung zu dringen. Kant nahm die Erzählung unbefangener hin und bekannte sich ehrlich zu dem starken Eindruck, den sie in ihm weckte. Später wurde er wieder zweiflerischer und rechtfertigte sich vor dem Vorwurf, „Märchen weiter zu bringen, die ein Vernünftiger Bedenken trägt, mit Geduld anzuhören, ja solche gar zum Text philosophischer Untersuchungen zu machen“ („Träume“ 2. Teil, 1. Hauptstück; Ak. A. II, 356). Aber freilich — der Zustand seines Gemüts blieb „widersinnisch“ und es blieb „eine kleine Anhänglichkeit an die Geschichten von dieser Art . . .“ (Brief an Mendelssohn vom 8. April 1766, Ak. A. X, 67).

Aus einer so unklaren seelischen Verfassung ist die zweideutigste aller Kantischen Schriften hervorgegangen. Der eben erwähnte Brief spricht von der in ihr herrschenden Unordnung, von einem „Unwillen“ bei ihrer Abfassung und von Selbstverspottung. Am tiefsten leuchtet folgender Satz in das Dunkel: „. . . mein Versuch von der Analogie eines wirklichen sittlichen Einflusses der geistigen Naturen mit der allgemeinen Gravitation ist eigentlich nicht eine ernstliche Meinung von mir, sondern ein Beispiel, wie weit man und zwar ungehindert in philosophischen Erdichtungen fortgehen kann, wo die Data fehlen“ (Ak. A. X, 69). Tatsächlich geschieht schon der erste Schritt auf diesem Gebiet — die Annahme unkörperlicher Wesen — mit dem Bewußtsein der Unbeweisbarkeit. Es läßt sich nicht beweisen, daß es Geister gibt, „die sogar in einem von Materie erfüllten Raum gegenwärtig sein können“ („Träume“ 1. Teil, 1. Hauptstück; Ak. A. II, 321), aber es läßt sich auch nicht widerlegen. Denkbare bleibt jedenfalls, „daß eine geistige Substanz, ob sie gleich einfach ist, dennoch einen Raum einnehme (das ist in ihm unmittelbar tätig sein könne), ohne ihn zu erfüllen (das ist materiellen Substanzen Widerstand zu leisten)“ (Ak. A. II, 323). Eine solche arg scholastische Unterscheidung¹ wird nicht einmal dem Monadenbegriff Leibnizens gerecht, geschweige denn den Forderungen, die an einen Verteidiger des Geisterglaubens zu stellen wären. Dabei gesteht Kant, daß er „sehr geneigt sei, das Dasein immaterieller Naturen in der Welt zu behaupten und meine Seele selbst in die Klasse dieser Wesen zu versetzen“ (Ak. A. II, 327). Indem nun diese Energien, ganz im Sinne des *ἐμπνεύον*, auch noch überall da tätig sein sollen, wo Leben ist, kann sich zwischen den Lebensträgern und den geistigen Wesen eine Gemeinschaft überräumlicher und überzeitlicher Art bilden. Insbesondere die menschliche Seele würde unter diesen

¹ Weitschweifige Ausführungen in den „Vorlesungen über Metaphysik“ führen zu dem Ergebnis, daß die Seele zwar nicht im Raume sei, wohl aber in ihm wirke. (S. 229.)

Voraussetzungen nicht nur mit der Erfahrungswelt in einer körperlich vermittelten und klar empfundenen Verbindung stehen, sondern auch als „Glied der Geisterwelt“ Einflüsse aus dem Jenseits empfangen; nach dem Tode würde der Fall eintreten, daß „die Gemeinschaft, darin sie jederzeit mit geistigen Naturen steht, allein übrig bleibt und sich ihrem Bewußtsein zum klaren Anschauen eröffnen müßte“ („Träume“; Ak. A. II, 332).

Der Gedanke, daß der Mensch schon bei Lebzeiten Zusammenhang mit einer Welt der Geister habe, ohne sich dessen gemeinhin bewußt zu sein, gehört zu den ältesten unter den metaphysischen Vorstellungen. Aber es wirkt erschütternd, ihn von Kant in reifen Mannesjahren wiederholt zu finden. Gewiß nicht als beweisbare Wahrheit, immerhin jedoch mit der Gefühlsbetonung einer unverächtlichen Möglichkeit. Kant spottet über solche Phantasterei und spielt doch gern mit ihr: es sind eben Züge von deutscher Mystik in ihm lebendig, die man bei den englischen Aufklärern vergebens suchen würde. Die ihn damals beherrschende Stimmung läßt sich wirklich nicht besser ausdrücken als mit dem selbst gewählten Worte „Träumerei“ — mit einem Wort, das bei aller Abweisung zugleich etwas Liebes, Tröstliches, Schumannisch-Melodisches in sich birgt. Doch ringt nun mit jener Stimmung die Gewissenhaftigkeit des Forschers, die nach einer Bürgschaft durch Tatsachen verlangt. Es gibt im sittlichen Leben einen Sachverhalt, den man als Stütze ansehen kann: die Unterordnung des natürlichen Egoismus unter eine Regel des allgemeinen Willens; wenigstens vermutungsweise wird sie von Kant hingestellt „als die Folge einer wahrhaftig tätigen Kraft, dadurch geistige Naturen ineinander einfließen.“ Vor allem jedoch gibt es vielleicht okkulte Erscheinungen, die den Erfahrungsbeweis für eine „systematische Verfassung der Geisterwelt“ liefern. Wenn auch der an seinen Leib und an eine körperhafte Umgebung ausgelieferte Mensch sich nur „bisweilen der Einflüsse von seiten der Geisterwelt“ bewußt wird, so läßt sich doch von vornherein nicht leugnen, daß der Geist des Menschen, eben weil er mit den abgeschiedenen Seelen und reinen Geistern zu einer „großen Republik“ gehört, die von dort stammenden Einflüsse aufnimmt und in „verwandte Bilder“ kleidet. Freilich — wer kann solche Bilder von Halluzinationen unterscheiden? Wären nicht Neigung und Hoffnung dahin gerichtet — „welcher Vernünftige würde wohl unschlüssig sein, ob er mehr Möglichkeit darin finden sollte, eine Art Wesen anzunehmen, die mit allem, was ihn die Sinne lehren, garnichts Ähnliches haben, als einige angebliche Erfahrungen dem Selbstbetrüge und der Erdichtung beizumessen, die in mehreren Fällen nicht ungewöhnlich sind“ („Träume“; Ak. A. II, 350).

Der zweite Hauptteil der Schrift hat es vornehmlich mit Swedenborg zu tun. Es fällt auf, um wieviel herber die Tonart wird. Die „arcanae caelestia“ werden „acht Quartbände voll Unsinn“, „abenteuerlichste und seltsamste Einbildung“, „wilde Hirngespinnste des ärgsten Schwärmers“

gescholten, und die Gläubigen werden getadelt, daß sie „widersinnigen Dingen“ ihr Ohr schenken, bloß weil man allgemein davon spricht. Bei solcher Mißachtung der Swedenborgschen Lehre ist es für Kant einigermaßen peinlich, selbst nur seine Träume in Übereinstimmung mit ihr zu finden; er nimmt daher Zuflucht zu dem Vergleich, beides verhalte sich zueinander, wie wenn man „etwa im fleckichten Marmor die heilige Familie“ entdeckte (Ak. A. II, 360). Sollte jedoch hier nicht nur der Zufall spielen, so müsse man „in Swedenborgs Schriften mehr Klugheit und Wahrheit vermuten“ als der Anschein zeige. Die Ehrlichkeit brauche man ihm jedenfalls nicht abzusprechen, denn seine Visionen seien tatsächlich „aus fanatischem Anschauen entsprungen“¹. Aber als Gesamtergebnis bleibt doch dies bestehen: die vorgebliche Verbindung mit der Geisterwelt ist nicht einmal eine Hypothese, vielmehr eine „Erdichtung“, und die Zeugnisse hierfür sind in ihrer Gesetzlosigkeit ohne Beweiskraft. Die Wissenschaft braucht sich auf diese Dinge nicht einzulassen. Wenn die Okkultisten sich die saure Arbeit der Naturforscher ersparen wollen, indem sie Fragen aufwerfen, die beiderseits nicht beantwortet werden können, oder wenn sie auf die Unbegreiflichkeit der elektrischen und magnetischen Erscheinungen verweisen, so ist ihr Kunstgriff leicht zu durchschauen. „Wider diesen Unfug ist nun nichts weiter zu tun als den animalischen Magnetiseur magnetisieren und desorganisieren zu lassen, solange es ihm und anderen Leichtgläubigen gefällt . . . Weitläufige Widerlegung ist hier wider die Würde der Vernunft und richtet auch nichts aus“ (Brief an L. E. Borowski vom 6. März 1790, Ak. A. XI, 140). Vergleicht man hiermit den § 36 der „Anthropologie“, überschrieben „Von der Wahrsagergabe“, und den Anhang zum § 39, der vom Aberglauben handelt (Ak. A. VII), so weiß man, wie Kant über okkulté Fähigkeiten dachte.

2.

Indem wir nun zu der im engeren Sinne wissenschaftlichen Psychologie Kants übergehen, müssen wir im Auge behalten, daß für Kant Wissenschaft zusammenfällt mit mathematischer Naturwissenschaft, und daß diese ihm nicht nur Gegenstand der Betrachtung, sondern Vorbild ist. Aber die alte, sagen wir kurz: die Aristotelische Physik wirkt gerade in Kants Psychologie noch weiter. Wie Aristoteles die Bewegung des Leichten und Schweren ableitet aus einem Streben, an den natürlichen Ort zu kommen², so werden bei Kant die seelischen Vorgänge aus erdachten Kräften abgeleitet. Begreiflicher Weise, da ja die seelischen Ereignisse

¹ Ein sonst skeptischer Zeitgenosse berichtete, daß Swedenborg durchaus den Eindruck eines ehrlichen Menschen machte, daß er „wie ein offenes Kind voll Vertrauen die wunderlichsten Dinge aus der Geisterwelt erzählte.“ Vgl. Martin Lamm: Swedenborg, deutsch Leipzig 1922, S. 227.

² Vergleiche Physik Θ 4, 255 b 13, außerdem noch Δ 1, 208 b 11, Δ 4, 211 a 4 und Θ 4, 255 b 31; dazu Albert Görland, Aristoteles und Kant, Gießen 1909, S. 167.

nicht gleich den Naturvorgängen nach Zahl und Maß festgelegt werden können, worin die Hauptleistung der von Galilei und Newton begründeten neuen Naturwissenschaft bestand. Immerhin herrschte der Grundsatz einer Vielheit von erschlossenen Seelenkräften nicht unumschränkt. Als Kant zu philosophieren anfang, genoß Wolffs Lehre von der *vis repraesentativa universi* hohes Ansehen; diese „Vorstellungskraft“ sollte das Gemeinsame der vielfältigen seelischen Kräfte zum Ausdruck bringen und sie dämpfte in der Tat den Eifer der Vermögenspsychologen, obgleich Wolff die Mannigfaltigkeit des inneren Geschehens weder aus jener Kraft noch aus den äußeren Verhältnissen zu erklären vermochte¹. Als Kant sein Lebenswerk nahezu vollendet hatte, entwickelte K. L. Reinhold einen Begriff der „Vorstellung“, der — wie er meinte — die Voraussetzung des kritischen Erkenntnisbegriffes bilde, weil nur durch ihn die Verwechslung der Einheit in den Vorstellungen mit der Einfachheit des vorstellenden Subjektes verhütet werde; außerdem trage das Vorstellungsvermögen in der Kantischen Philosophie alles übrige. In der Tat heißt es ja in der Vorrede zur Kritik der praktischen Vernunft: „Das Begehrungsvermögen ist das Vermögen eines Wesens, durch seine Vorstellungen Ursache von der Wirklichkeit der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein. Lust ist die Vorstellung der Übereinstimmung des Gegenstandes oder der Handlung mit den subjektiven Bedingungen des Lebens“ (Ak. A. V, 9 Anm.). Ähnliche Aussprüche finden sich öfters. Es scheint also, daß Kant in der Linie, die von Wolff bis zu Reinhold führt, seinen Platz erhalten kann: daß auch er, wenigstens der Absicht nach, im Vorstellen die ursprüngliche und entscheidende Tätigkeit der Seele erblickte. Aber er hat diese Absicht nicht durchgeführt, sondern als Psychologe und noch mehr als Erkenntnistheoretiker Unterschiede anerkannt, deren Bedeutung schwer festzustellen ist.

Vielleicht ist es nützlich, an die Auffassung der powers und faculties zu erinnern, die Locke bei Gelegenheit des Problems der Willensfreiheit entwickelt hat. Jene Kräfte, so heißt es im zweiten Buch des Essay (Kap. 21, § 16—20), werden meist mißverstanden und zu handelnden Personen gemacht. Man sage etwa: der Wille gibt dem Verstand seine Richtung. Aber Wille wie Verstand sind bloße „relations“ und können nicht

¹ Deshalb bemerkte schon Crusius, die *vis repraesentativa* sei eine Generalkraft und keine Grundkraft. Kant selber sagte in der von Poelitz herausgegebenen Metaphysik, die wohl auf eine Vorlesung des Jahres 1779 zurückgeht (vgl. Max Heinze, Vorlesungen Kants über Metaphysik aus drei Semestern, Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften Band XIV Nr. 6, Phil.-hist. Cl., Leipzig 1894, Hirzel, S. 514 ff.), eine Grundkraft sei vielleicht vorhanden, aber nicht erkennbar (S. 193/194), und in der Schrift „Über Philosophie überhaupt“ (1794) entschlüpfte ihm sogar der Ausdruck, daß „die Gemütskräfte nur ein Aggregat und kein System“ ausmachen. (Vgl. Werke, hrsg. v. Hartenstein, Band VI S. 373 f.; in die Ak. A. nicht aufgenommen, s. Ak. A. I Vorwort S. XI). Das Wort „Aggregat“ klingt hart, wenn man an Leibniz zurückdenkt.

selbständig tätig sein; sie können es ebensowenig, wie etwa die Fähigkeit zum Tanzen auf die Fähigkeit zum Singen wirken kann. Oder man sagt: „Der Verstand begreift.“ Aber das ist nicht sinnreicher als wenn man sagen würde: „Das Tanzvermögen tanzt“ oder „Die Freiheit ist frei“ oder dergleichen. In Wahrheit ist es der Mensch als solcher, dessen Anlage zum Begreifen sich bei einem bestimmten Anlaß bekundet: „it is the mind that operates, and exerts these powers; it is the man that does the action, it is the agent that has power, or is able to do“ (§ 19). Freilich hat diese Erwägung Locke nicht gehindert, unter Berufung auf den Sprachgebrauch die Vermögen lustig aufeinander wirken zu lassen, immerhin hat sie zwei Gesichtspunkte aufgebracht, die nicht verloren gingen und auch bei Kant hervortraten. Der eine Gesichtspunkt ist der einer wirksamen Einheit des „mind“. Er greift in die Kantische Psychologie ein mit dem Begriff des Gemüts, denn im „Gemüt“ sind die Verrichtungen aller drei Seelenvermögen zusammengefaßt. Das Wort „Seele“ eignet sich nicht zur Bezeichnung psychologischer Bewußtseinseinheit, da es einerseits metaphysische Ansprüche erweckt, andererseits in der Transzendentalphilosophie den Stellenwert einer „Idee“ erhält, d. h. eines focus imaginarius oder eines Wegweisers für die Aufgabe, den tiefsten Zusammenhang der Bewußtseinsvorgänge verständlich zu machen: die Seele ist nicht eine erkennbare Wirklichkeit, sondern sie schafft — als regulatives Prinzip — erkennbare Wirklichkeiten. Der zweite Gesichtspunkt besteht in dem Gedanken, daß die Seelenkräfte keine Wesen, sondern Beziehungen seien. Nur gewinnt er in Kants Psychologie eine ganz andere Ausdehnung als bei Locke.

Um dies zu erkennen, gehen wir davon aus, daß das Bewußtsein (gleich der bewußtlosen Natur) in die Erfahrung gehört und das Gepräge der Erscheinung trägt. Beides hat seinen Grund darin, daß auch in das Bewußtsein der „Entwurf der Vernunft“ gelegt ist, der das Gegebene formt, erfahrbar und zur Erscheinung macht. Erfahrbar ist nur das irgendwie Verknüpfte und Bedingte, demnach Erscheinungsmäßige, während das Unbedingte und an sich Seiende unzugänglich bleibt. Genau so weit, wie die ordnenden Beziehungen innerhalb der Seele reichen, ist sachliches Denken über Seelisches möglich; was die Seele unabhängig von solchen Auffassungsweisen sein sollte, vermöchten wir nicht zu sagen. Aber mit der Erkenntnis jenes Verbindens und Trennens, Gleichfindens und Ungleichfindens wird nun nach Kants Meinung das Wesentliche des Bewußtseins ergriffen, denn das liegt in den Beziehungen und nicht in den Inhalten. Bewußtseinstätigkeit nämlich erschöpft sich weder in den Seelenvermögen, da sie ja *nudae possibilitates* sind, noch in Empfindungen oder Vorstellungen, da aus ihnen allein ein vernünftiger Zusammenhang nicht herauspringt. Erst im Zusammenfassen und Verselbständigen der Inhalte erweist sich die Kraft der Seele. Bezeichnender Weise aber findet

Kant für das hierdurch ermöglichte Zusammenspiel der Inhalte keinen anderen Ausdruck als den eines — Vermögens. Es ist die produktive Einbildungskraft, die beispielsweise aus einzelnen, zeitlich getrennten Lauten eine erlebte Worteinheit macht, die überhaupt anschauliche Vorstellungen in dem einen Bewußtsein, das ich mein Bewußtsein nenne, zusammenfassen und damit — unter der Grundvoraussetzung des ganzen Systems — eine gegebene Mannigfaltigkeit zu einer Gegenstandsvorstellung vereinigen hilft. Freilich heißt ihre Leistung nicht mehr psychologisch, sondern transzendental, da sie zur Entstehung der Erfahrung mithilft und für jedes denkbare Bewußtsein wesensnotwendig ist (während etwa die uns vertrauten Arten der Assoziation durch andere ersetzt werden könnten). Aber diese Trennung läßt sich nicht sauber durchführen. Bei Aristoteles, auf den sie letzten Endes zurückgeht, war klar geschieden zwischen dem, was psychologisch das Erste ist, nämlich den einzelnen sinnlichen Eindrücken, und dem, was logisch das Erste ist, nämlich einem Axiom, wie dem Satz vom Widerspruch; mit dem im Erkenntnisleben tatsächlich und zeitlich Früheren beginnt die Psychologie, mit dem, was dem Erkenntnisleben wesenhaft zugrunde liegt, beginnt die Logik. Für Kant hingegen wirkt beides von Anfang an so ineinander, ist schon die einfache Wahrnehmung so vom Apriori durchsetzt, daß nicht immer mit Sicherheit zu sagen ist, wann die Auflösung sich noch im Psychologischen bewegt oder schon auf Transzendentes stößt¹.

Die Verwicklung steigert sich durch den Hinzutritt zweier gegensätzlicher Verhaltungsweisen des Bewußtseins, die als Rezeptivität und Spontaneität bezeichnet werden. Es gibt — das ist ihr psychologischer Sinn — seelische Vorgänge, die ohne spürbares Zutun des Ich da sind, und andere, bei denen das Ich sich als Urheber fühlt. Man sollte also meinen, daß Kant zur Rezeptivität außer den Empfindungen die unwillkürlich auftauchenden Erinnerungs- und Phantasievorstellungen rechnen würde, zur Spontaneität das Denken und Wollen. Aber so bewegt sich sein Gedanken-gang nicht. Sondern das dem Subjekt Gegebene gehört zur Sinnlichkeit als zur Fähigkeit, Vorstellungen zu empfangen, und das vom Subjekt Erzeugte gehört zum Verstand als zur Fähigkeit, Vorstellungen selbst hervorzubringen. Damit nicht genug. Sofern die Sinnlichkeit das von ihr Aufgenommene mit Hilfe bestimmter „Formen“ umarbeitet, betätigt sie sich im Sinne einer Spontaneität. Wir sehen demnach vor uns ein schier unauflösliches Gewebe aus Begriffen, die teils zur Psychologie

¹ Im Entwurf eines Antwortbriefes an I. W. A. Kosmann (vom Herbst 1789) findet sich folgender wenig beachteter Hinweis: „Wir können von unseren Vorstellungen eine psychologische Deduktion versuchen, da wir sie als Wirkungen betrachten, die ihre Ursache im Gemüte in Verbindung mit anderen Dingen haben, oder auch eine transzendente, da, wenn wir Gründe haben anzunehmen, sie seien nicht empirischen Ursprungs, wir bloß die Gründe der Möglichkeit aufsuchen, wie sie a priori doch objektive Realität haben“ (Ak. A. XI, 79).

gehören, teils der Erkenntniskritik entstammen, teils im Hinblick auf das Verhältnis der Seele zur Außenwelt gebildet sind. Namentlich dies Verhältnis zur umgebenden Wirklichkeit dringt verwirrend in Kants psychologische Bestimmungen ein. Da jedes „außer uns“ ein Dasein im Raum bedeutet, muß für das „in uns“ ein ähnliches Merkmal gesucht werden. Kant findet es im Zeitverlauf, obwohl doch zweierlei klar ist: erstens, daß damit die Eigentümlichkeit des Bewußtseins nicht hinlänglich gekennzeichnet wird, und zweitens, daß auch das natürliche Geschehen in der Zeit abrollt. Aber Kant läßt solche Bedenken bei Seite und erklärt, daß Zeit die subjektive Bedingung oder Anschauungsform sei, in der innere Erfahrungen möglich werden.

Die Folgerungen hieraus sind höchst bedeutsam. Von den an sich unerfahrbaren Tätigkeiten der Seele gewinnt der „innere Sinn“ ein zeitlich umgestaltetes, anschauliches Bild. Wenn beispielsweise die Seele denkt, so muß dies Denken erst den inneren Sinn erregen, damit ein Bewußtsein des Denkverlaufs entstehe: wir wissen logische Zusammenhänge nicht unmittelbar, sondern nur mit Hilfe der verzeitlichenden Zwischenleistung des inneren Sinnes. Oder wenn das Ich Lust oder Unlust erlebt, d. h. „durch gewisse Vorstellungen zur Erhaltung oder Abwehrung des Zustandes dieser Vorstellungen bestimmt“ wird¹, so legt sich wieder das „bloße Wahrnehmungsvermögen“ des *sensus internus* darüber, und selbst von jenen ursprünglichsten Vorgängen besitzen wir nur die Erscheinungen, nicht das An-sich. Ähnliche Bedingtheiten und Schachtelungen hatten schon Spinozas Lehre von der *idea mentis* (Ethik II prop. 19—23) erschwert. *Idea mentis* bedeutet das Wissen des Menschen um seine eigenen Seelenvorgänge; diese Idee gehört zur Sinnlichkeit, da ja der Geist mit dem Körper zusammenfällt und der Körper nur durch Sinnesbeziehungen zu anderen Dingen dem Ich zum Bewußtsein kommt. Somit scheint jeder Bewußtseinsinhalt aus der Sinnlichkeit zu stammen. Das ist jedoch nicht richtig: es gibt vielmehr auch Vorstellungen *ex pura mente*. Aber sie müssen in den Umkreis der *idea mentis* eintreten, denn der Mensch als ein endliches Wesen kann selbst die jedem vernünftigen Denken notwendigen Ideen lediglich in der Art besitzen, daß sie durch die *idea mentis* hindurchgehen. Der Filter des Selbstbewußtseins läßt demnach bei Spinoza *notiones* hindurch, die selbst ein unbeschränktes Wesen, die selbst Gott nicht anders haben kann, während Kant sich nicht so zuversichtlich ausspricht.

Aber bei Kant handelt es sich ja auch nicht um Substanz, Attribut und Modus, sondern um das Ich. Zu diesem Ich können wir durch den inneren Sinn nicht vordringen: es ruht vielleicht in der Tiefe des Zeitflusses innerer Erscheinungen, tritt jedoch niemals an die Oberfläche. Wir dürfen Beharrliches bloß im Gebiet der äußeren Sinne erwarten, „weil

¹ Das spielt sich im *sensus interior* ab, vgl. Anthropologie § 15, Ak. A. VII, 153.

der Raum allein beharrlich bestimmt ist, die Zeit aber, mithin alles, was im inneren Sinn ist, beständig fließt“ (Krit. d. r. V. 2. Aufl. S. 291, Ak. A. III, 200). Daß auch bei der Beobachtung des „inneren Selbst“ der Mensch sich nur erkennen könne, wie er sich erscheint, nicht wie er schlechthin ist, „das ist ein kühner metaphysischer Satz (paradoxon), der in einer Anthropologie gar nicht zur Frage kommen kann“ (es ist „in diesem Satz etwas Empörendes“, er scheint „widersinnig“); daß der Mensch sich hingegen „gestehen müsse, das Selbsterkenntnis führe zu unergründlicher Tiefe, zum Abgrund in der Erforschung seiner Natur, gehört zur Anthropologie“¹. Die letzte Bemerkung weist darauf hin, wie wichtig Kant das Unbewußte nimmt, d. h. die von ihm glücklich formulierte Tatsache, „daß gleichsam auf der großen Karte unseres Gemüts nur wenig Stellen illuminiert sind“ (Anthropologie § 5, Ak. A. VII, 135). Er scheint manchmal auf dem Wege zu der heute mehrfach vertretenen Ansicht, daß hinter dem Bewußtsein eine seelische Welt sich befindet, durch die es ebenso bedingt wird, wie durch die vor ihm liegende körperliche Welt: dem inneren Sinn käme also von zwei Seiten Stoff zu, den er zu Erscheinungen formt. Wie soll man sich indessen jene Hinterwelt denken? Versteht man sie als Welt der Freiheit, dann spendet sie dem Menschen wohl das „Bewußtsein der Regel seines Tuns und Lassens“, aber keine empirische Erkenntnis seiner selbst². Denkt man sie als übersinnlichen Kosmos, in dem alle, auch die nicht-menschlichen Intelligenzen zu einer Gemeinschaft verbunden sind (siehe oben S. 100), so gerät man in Träumereien. Kant hat sich schließlich für die Ansicht entschieden, daß unterhalb des Erfahrungsbereichs des inneren Sinns dasselbe Ich tätig ist, das innerhalb des Bewußtseins zur Selbstwahrnehmung gelangt; im übrigen beharrt er dabei, dies Ich mit dem Bewußtsein der Freiheit gleichzusetzen. Seine Darstellung läßt oft eine Doppelheit, ja eine Vielheit von Ich annehmen (s. oben S. 99), aber nach allen solchen Grübeleien gelangt er zu dem Ergebnis, daß nur zwei Betätigungsweisen desselben Ich vorliegen, die er gelegentlich als intuitive und diskursive Apperzeption bezeichnet. Angeschaut wird das empirische Ich, das in der Zeit steht, gedacht wird das logische Ich, das „bloß den Regeln des Verstandes gemäß“ ist. Das empirische Ich ist Gegenstand vieler Urteile: ich kann es durchforschen und allerhand von ihm aussagen³; das intellektuelle Ich hingegen ist der Träger jedes Urteils, ist ein Verstandesakt, nämlich die logische Vereinheitlichung, das Ineinssetzen von Subjekt und Prädikat, „wovon man alles weiß, wenn man es bloß denkt“.

¹ Dies und das Folgende ist einer Ergänzung der Originalhandschrift der Anthropologie zu § 7 Anmerkung entnommen, s. Ak. A. VII, 395.

² Hiermit wäre aus der Kritik der reinen Vernunft 2. Aufl. S. 154 f. zu vergleichen (Ak. A. III, 121 f.) und aus den zugehörigen Reflexionen Nr. 1321.

³ Vergleiche Reflexionen zur Kr. d. r. V. Nr. 1320: „Alle innere Erfahrung ist ein Urteil, in welchem das Prädikat empirisch und das Subjekt Ich ist.“

Diese unlebendige Logifizierung des transzendenten Subjekts verliert ein wenig von ihrer Starrheit, wenn briefliche Äußerungen Kants angezogen werden dürfen, in denen er das wahre Selbst als Schöpfer von Werten und Träger von Aufgaben der ihm gleichgültig erscheinenden empirischen Persönlichkeit gegenüberstellt. Jedenfalls gewinnt sie an Fülle durch die Ausführungen des *Opus postumum*¹. Sie zeigen uns das Wesen des eigentlichen Ich in einer doppelten Tätigkeit: im Setzen einzelner „Vorstellungen“ und im Vereinigen solcher Vorstellungen. Gemeint sind natürlich nicht Empfindungen, die durch äußere Reize entstehen. Vielmehr müssen wir, obwohl dies bei Kant im Dunkeln bleibt, an alle seelischen Urtatsachen denken, die sich nicht in Empfindungen auflösen lassen, an Begriffe wie an Willensspannungen. Solche „Vorstellungen“ tauchen aus dem an sich seienden Ich empor und treten in das zeitlich sich abspielende Bewußtseinsleben. Aber sie sind dem inneren Sinn nicht als einzelne Punkte, sondern als vereinheitlichte Mannigfaltigkeiten vorgegeben, da sie ja einem Ich zugehören, das nichts anderes sein kann als sinnvoller Zusammenhang. Was das logische Ich aus eigenem Reichtum spendet, hat bereits seine Synthese und muß es sich nur noch gefallen lassen, in die Sprache der Zeitlichkeit übersetzt zu werden. So weit wäre die Lehre von der „Selbstaffektion“ durchzuführen, und die größere Schwierigkeit entstünde erst, wenn aus jenen Vorstellungen die Außenwelt bis in die Einzelheiten ihres So-seins hinein abzuleiten unternommen würde — eine Aufgabe, an der sich erst das *Opus postumum* ernstlich versucht (Adickes S. 272 u. 343).

Indessen, bereits die rein psychologische Verwendbarkeit des geschilderten Aufbaues unterliegt Bedenken. Von der obersten Schicht des Bewußtseins, die das Zufällige, Augenblickliche, höchst Individuelle des tatsächlichen Erlebens birgt, will Kant offenbar zu dem allgemeinem menschlichen Bewußtsein und von hier zu dem Bewußtsein überhaupt als zur Sphäre übergreifender Sachlichkeit vordringen. Aber diesen logischen Weg vom engsten zum weitesten Begriffsumfang hat er noch nicht völlig frei gemacht von dem psychologischen Rückgang ins Unbewußte und von dem metaphysischen Rückgang in ein übersinnliches Sein. Es ist ihm ferner nicht gelungen, das in der Mitte der Rangordnung stehende Bewußtsein, das den Gegenstand der Psychologie bildet, einwandfrei zu beschreiben. Denn die zeitliche Bestimmtheit, durch die seine Inhalte ausgezeichnet sein sollen, kommt auch den Dingen und Vorgängen der Außenwelt zu: gerade deshalb sieht z. B. Husserl in der Zeit das entscheidende Merkmal jeder Wirklichkeit. Was Kant meinte, ist der eigentümlich fließende Zusammenhang, in dem die Erlebnisse sich bewegen, die Verbundenheit, die dem einzelnen Bewußtseinsakt volle

¹ Bei Adickes, Kants *Opus postumum*, Kantstudien, Ergänzungsheft 50, 1920, S. 242 ff.

Freiheit zur Ausprägung läßt und ihm trotzdem eine reiche Vor- und Nachgeschichte mitgibt, das Ineinander der sich folgenden Vorstellungen, das aber etwas anderes ist als ein zeitliches Nacheinander. Diese uns ebenso vertraute wie unaussprechliche Verfassung des menschlichen Bewußtseins mag Züge aus dem Verkehr mit der Körperwelt und aus der begründenden Systematik eines reinen Bewußtseins empfangen haben — allein, sie werden in Kants Psychologie nur teilweise sichtbar.

Die Hauptpunkte ihrer Sichtbarkeit liegen in den zwei scharf unterschiedenen Vermögen der Sinnlichkeit und des Verstandes. Aus der Vernunftkritik kennen wir sie als nebengeordnete Stämme: die Sinnlichkeit empfängt Vorstellungen, der Verstand bringt sie hervor. Während hiermit die Bestimmung des Verstandes als eines Vermögens, das alle Vorstellungen „regiert“, wohl zu vereinigen ist, stoßen wir auf Schwierigkeiten, wenn der Begriff Sinnlichkeit „in Ansehung aller drei Vermögen: Erkenntnis, Gefühl und Begierde“ gebraucht wird (Reflexionen zur Anthropologie Nr. 28). Und wir geraten in noch größere Verlegenheit, wenn der Seele als ursprünglichste Fähigkeiten zugeschrieben werden die nach außen gerichtete Erkenntnis — zu der jedenfalls auch die Wahrnehmung gehört — und die mit sich selbst beschäftigte Empfindung (ebenda Nr. 1). Das Knäuel löst sich erst durch Rückgreifen auf die geschichtlichen Voraussetzungen. Kant sah einen Fehler der „Leibniz-Wolffischen Schule“ darin, „die Sinnlichkeit bloß in der Undeutlichkeit der Vorstellungen, die Intellektualität dagegen in der Deutlichkeit zu setzen“¹; er suchte nach einem anderen Unterscheidungsmerkmal und fand es in der Passivität der sinnlichen, in der Aktivität der Erkenntnis-Vorstellungen. Die sinnlichen Vorstellungen, bei denen das Gemüt als leitend anzusehen ist, werden von ihm Empfindungen genannt. Im zeitgenössischen Wortgebrauch galt aber das Wort Empfindung auch der Zuständlichkeiten Lust und Unlust. So mußte Kant nun die auf einen Gegenstand bezogene Seite der Empfindung von der rein subjektiven Seite trennen, und er tat das unter den sonderbarsten Umkippungen in der Bezeichnung². Der Sache nach jedoch traf er das Rechte, indem er die zuständige Seite der Empfindung „jederzeit wahr“ (Refl. zur

¹ Anthropologie § 7 Anmerkung (Ak. A. VII, 140). Vergleiche Dissertation von 1770, § 7: *Possunt autem sensitiva admodum esse distincta et intellectualia maxime confusa* (Ak. A. II, 394). Ebenso Vorlesungen über Metaphysik (Poelitz): „Demnach können intellektuelle Vorstellungen verworren, und sinnliche deutlich sein“ (S. 138 f.).

² Kritik d. r. V. 2. Aufl. S. 376 (Ak. A. III, 250): „Empfindung ist eine Perzeption, die sich lediglich auf das Subjekt, als die Modifikation seines Zustandes, bezieht.“ Kritik der Urteilskraft § 3 (Ak. A. V, 206): „Wir verstehen unter dem Worte Empfindung eine objektive Vorstellung der Sinne; und um nicht immer Gefahr zu laufen, mißdeutet zu werden, wollen wir das, was jederzeit bloß subjektiv bleiben muß, und schlechterdings keine Vorstellung eines Gegenstandes ausmachen kann, mit dem sonst üblichen Namen des Gefühls benennen.“

Anthr. Nr. 105), die *repraesentatio objecti praesentis* als Irrtümern unterworfen bezeichnete; denn erst „was mit einer Wahrnehmung nach Gesetzen des empirischen Fortgangs in einem Context steht, ist wirklich“, wie es in der Vernunftkritik heißt (2. Aufl. S. 521, Ak. A. III, 340).

Innerhalb der Sinnlichkeit werden die Empfindungen zeitlich geordnet, zu Bildern zusammengefaßt, bearbeitet, umgestaltet und durch frei erzeugte Vorstellungen ergänzt. Die Gesetze, nach denen dies geschieht, werden von Kant nur gestreift (z. B. bei der Erörterung der Assoziation), im allgemeinen sucht er nach immer neuen Namen, um die Unterschiede der erlebten Vorgänge einzufangen. Schattierungen des gleichen Vorgangs veranlassen die Trennung zwischen Einbildungskraft, Imagination, Phantasie, Dichtungsvermögen; inhaltliche Gesichtspunkte führen zur Sonderung zwischen Abbildung, Nachbildung, Vorbildung, Einbildung, Gegenbildung, Ausbildung; Überlieferung wirkt nach in der Gegenüberstellung des unteren und oberen Erkenntnisvermögens¹. Beschränkt sich Kant auf das Aufspüren und Ausdeuten von sprachlichen Bezeichnungen, so ist er oft recht glücklich; will er aber die vielen Kräfte systematisch ordnen, so kommt er zu keinem guten Ende. Denn aller Orten durchbricht der Strom des Bewußtseins die begrifflichen Schotten. Die produktive Einbildungskraft z. B. ist gewiß Spontaneität und betätigt sich als Verstand, andererseits jedoch nimmt sie, solange sie überhaupt Einbildungskraft bleibt, den Stoff zu ihren Bildungen von den Sinnen und gehört „der subjektiven Bedingung wegen“ zur Sinnlichkeit (Krit. d. r. V. § 24, Ak. A. III, 120; Anthropologie § 28, Ak. A. VII, 167 f.). Um wie viel einfacher war Wolffs Stellung gewesen! „Weil die Deutlichkeit der Erkenntnis für den Verstand, die Undeutlichkeit aber für die Sinnen und Einbildungskraft gehört, so ist der Verstand abgesondert von den Sinnen und der Einbildungskraft, wenn wir völlig deutliche Erkenntnis haben; hingegen mit den Sinnen und der Einbildungskraft noch vereinbart, wo noch Undeutlichkeit und Dunkelheit bei unserer Erkenntnis anzutreffen. Im ersten Fall heißt der Verstand rein, im anderen aber unrein“². Hierbei durfte Kant allerdings nicht stehen bleiben. Er sollte ja erklären, wie das anschaulich Vorhandene in die Form der Gegenständlichkeit gebracht wird; er brauchte also eine Brücke zwischen der Tätigkeit der Sinne und der Tätigkeit des Verstandes, als welcher zunächst mit den sinnlichen Erscheinungen nichts zu schaffen hat. Aus diesem erkenntniskritischen Ansatz erschließt er ein psychologisches Vermögen, das teils sinnlich, teils vernünftig ist, nämlich die Einbildungskraft. Sie löst ihre Aufgabe, indem

¹ Über die Einteilung des Vorstellungsvermögens ist zu vergleichen der im Entwurf vorhandene und aus dem Sommer 1792 stammende Brief an den Fürsten von Beloselsky (Ak. A. XI, 331 f.).

² „Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen“, 5. Aufl. 1733 § 282.

sie Vermittlungsgebilde schafft: die Schemata, die nicht Bilder sind — dann gehörten sie in die Sinnlichkeit —, sondern die Richtung auf bestimmte Bilder festlegen. Kant glaubte an ein notwendiges Zusammenwirken zwischen Begriff und Anschauung, wie man seit Aristoteles bis zu Pestalozzi hin daran geglaubt hat. Da er aber beim Denken z. B. des Dreiecks wirkliche Anschauungsbilder nicht im Bewußtsein fand und sie ja auch nicht brauchen konnte, wenn es sich um den allgemeinen Begriff des Dreiecks handelte, so wurde er auf die nachweisbaren schattenhaften Gestalten aufmerksam, die eine Bild-Möglichkeit bedeuten, ohne zur Bild-Wirklichkeit zu werden. „Dieser Schematismus unseres Verstandes, in Ansehung der Erscheinungen und ihrer bloßen Form, ist eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abraten und sie unverdeckt vor Augen legen werden“ (Krit. d. r. V. 2. Aufl. S. 180/81, Ak. A. III, 136). In der Tat ist es bis heute nicht gelungen, jene Schemen überzeugend zu beschreiben oder gar zu erklären.

Auf die Begriffsbestimmungen des Verstandes¹, der Urteilkraft und der Vernunft will ich nicht von neuem eingehen, da sie im Dienst der Transzendentalphilosophie entstanden sind. Das eigentlich Psychologische tritt zurück (und flüchtet sich in die anthropologische Schilderung der jene Vermögen treffenden Abweichungen, Störungen, Krankheiten). An der Vernunft wird das Verhältnis besonders deutlich. Obwohl sie als Bewußtseinstatsache anerkannt ist, spielt sie doch ihre Hauptrolle als reine Geltung; sie ist gewissermaßen im Hauptamt eine Funktion und als solche jeder Zerlegbarkeit in Bewußtseinsinhalte überhoben; im Nebenamt jedoch gehört auch sie zu jener Erkenntnis, deren „erste Grundstücke“ die Empfindungen sind. (Refl. zur Krit. d. r. V. Nr. 315.) Daß Verknüpfungsweisen unser seelisches Leben kennzeichnen und bestimmen, ist als eine Überzeugung Kants in diesem Aufsatz bereits erwähnt worden; nun muß hervorgehoben werden, daß der Inbegriff solcher Bindemittel (das Apriori) höchstens als Erlebnis einer inneren Notwendigkeit in das Bewußtsein hineinwirkt, im wesentlichen jedoch der Bewußtheit entzogen bleibt.

Kants Beiträge zur Gefühls- und Willenspsychologie heben sich so wenig von den zeitgenössischen Lehren ab, daß über sie in diesem Zusammenhang nicht näher berichtet zu werden braucht. Der „Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen“

¹ Am deutlichsten vielleicht in den Vorlesungen über Metaphysik (Poelitz S. 146): „Der Verstand formiert bei Gelegenheit der Erfahrung und der Sinne Begriffe, die nicht von den Sinnen, sondern von der Reflexion über die Sinne abgezogen sind.“ Über die erkenntnistheoretisch wichtige Unterscheidung zwischen Denken und Erkennen vgl. Kr. d. r. V. 2. Aufl. 146 f., 165, Ak. A. III, 116 f. 127 f.). Merkwürdig unkantisch die Verwendung der beiden Begriffe in einem Brief von I. S. Beck an Kant (vom 24. August 1793, Ak. A. XI, 427 f.).

(1763), enthält (im zweiten Abschnitt) Betrachtungen über die Selbstständigkeit der Unlust, deren arithmetisierende Fassung an Thomasius erinnert (Ak. A. II, 179ff.); die Preisschrift (vierte Betrachtung § 2, Ak. A. II, 298ff.) zeigt ihren Verfasser von Wolff und von den englischen Philosophen beeinflusst. Es ist in keinem Betracht neu, daß Kant die Lust als Beförderung, die Unlust als Hindernis des Lebens erklärt, und daß er mehrere Arten der Lust unterscheidet. Um so weniger, als die in der Einleitung zur „Metaphysik der Sitten“ (I, vgl. Ak. A. VI, 211f.) gegebene Einteilung mit der in der Anthropologie (2. Buch, Ak. A. VII, 230f.) vorgenommenen Gliederung nicht übereinstimmt. Was an diesen Erörterungen und den entsprechenden Ausführungen über das Begehungsvermögen¹ psychologisch fruchtbar ist, wird sich zeigen, wenn wir nunmehr zu Kants Charakterologie übergehen.

3.

Kant gehört zu unseren besten philosophischen Schriftstellern. Er hat, wann immer er sich der „praktischen Menschenkunde“ zuwandte, griffsichere Ausdrücke und reizvolle Vergleiche gefunden. Weder Schopenhauer noch Nietzsche übertreffen ihn in der Kunst des philosophischen Aphorismus. Schon die „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“ (1764) enthalten launige Bemerkungen, namentlich da, wo Kant „mehr das Auge eines Beobachters als des Philosophen“ auf die Besonderheiten der menschlichen Natur einstellt. Beispielsweise: „Wohlbeleibte Personen deren geistreichster Autor ihr Koch ist und deren Werke von feinem Geschmack sich in ihrem Keller befinden.“ Dann sind die Reflexionen zur Anthropologie zu nennen. Einmal heißt es: „Wenn Betten gut aufgeklopft werden, so dehnen sie sich durch eigene Elastizität nachher schnell wieder auf. Bei alten Polstern bleiben die Eindrücke so; sie stellen sich nur langsam wieder her. Dieses ist der Unterschied der Aufnahme starker Eindrücke für Junge oder Alte. Diese haben wohl die Empfänglichkeit der Eindrücke, aber nicht die Elastizität, sich herzustellen“ (Nr. 608). Tiefer in die Sache dringen die zahlreichen Sätze über die Frau (Nr. 531ff.), obgleich sich in die einleuchtenden und erleuchtenden Bemerkungen einige merkwürdig falsche Behauptungen eingeschlichen haben, z. B. diese: „Die Männer lieben sehr die Seele, die Weiber den Leib.“ Charakterologisch ist vieles köstlich, wofür wenigstens noch eine Probe gegeben sei: „Gelehrte gehen nicht gerne miteinander um. Denn der Umgang dient ihnen nicht zur Erholung, wenn sie in einerlei Felde gelehrt sind. Es ist auch angenehmer, einen Wißbegierigen, der ohne Jalousie ist, zu belehren. Geiz derselben, sind nicht gastfrei“ (Nr. 490).

Aber aus einzelnen Belegen läßt sich ein Bild dieser Kantischen Psycho-

¹ Umfassend angelegt in den Vorlesungen über Metaphysik (S. 179—188) und in den Reflexionen zur Anthropologie (Nr. 399—449).

logie nicht gewinnen. Wir müssen zunächst ihr Verfahren kennen lernen. Kant knüpft oft an Beispiele an, beginnt etwa, um den Unterschied des Schönen und des Erhabenen klar zu machen, mit dem Satz: „Die Nacht ist erhaben, der Tag ist schön“ (Ak. A. II, 208/9). Ebenso gern geht er von üblichen Bezeichnungen der Sprache aus: „Wer das Abenteuerliche liebt und glaubt, ist ein Phantast, die Neigung zu Fratzen macht den Grillenfänger“ (Ak. A. II, 214). Die wichtigsten Begriffsbestimmungen der „Anthropologie“ kommen nicht viel weiter. Wenn etwa die Erinnerung definiert wird als „das Vermögen, sich vorsätzlich das Vergangene zu vergegenwärtigen“ oder der Schreck als „die plötzlich erregte Furcht, welche das Gemüt außer Fassung bringt“, so mag das für die nächsten Zwecke einer praktischen Vulgarpsychologie genügen, jedoch nicht für eine anspruchsvollere Charakterologie. Denn aus solchen Grundbestimmungen wird eigentlich nichts abgeleitet. Selbst die Verwebung verschiedener Anlagen zu einem bestimmten Typus wird nur für die vier Temperamente ins Auge gefaßt und auch hierbei einengenden Gesichtspunkten unterworfen. So heißt es in den „Beobachtungen...“ — gemäß dem Gegenstand dieser Schrift —, daß der Melancholiker „vorzüglich ein Gefühl vor das Erhabene“, der Sanguiniker für das Schöne, der Choleriker für das Prachtige habe, und die Betrachtung schließt mit den Worten: „Da in der phlegmatischen Mischung keine Ingredienzien vom Erhabenen oder Schönen in sonderlich merklichem Grade hineinzukommen pflegen, so gehört diese Gemütseigenschaft nicht in den Zusammenhang unserer Erwägungen“ (Ak. A. II, 224)¹. Freier gestaltet sich in der gleichen Abhandlung die Kennzeichnung der Frau, denn gewisse Vorurteile, die dabei merklich werden, fallen nicht Kant allein zur Last².

Methodologische Schwierigkeiten einer angewandten Psychologie findet die „Anthropologie“ sowohl in der Selbst- als auch in der Fremdbeobachtung. Selbstbeobachtung sei (namentlich im Affektzustande) schwer

¹ Eine ähnliche Einschränkung bei der Schilderung der „Nationalcharaktere“; am unzulänglichsten hierbei — naturgemäß — die Wesensschilderung des „Wilden“ (4. Abschnitt, Ak. A. II, 253 f.).

² „Mühsames Lernen oder peinliches Grübeln, wenn es gleich ein Frauenzimmer darin hoch bringen sollte, vertilgen die Vorzüge, die ihrem Geschlechte eigentümlich sind“ (3. Abschnitt, Ak. A. II, 229). Um den Hochstand der Kantischen Ausführungen kenntlich zu machen, mußte man andere gleichzeitige Versuche daneben stellen, z. B. Platners wirklich „Unbedeutende Betrachtungen über das Geschlecht, welches diese Fürstin ziert“, veröffentlicht in der Zeitschrift für Bücherfreunde (Januar 1915). — Ich verweise nebenbei auf folgende Stelle: „Es kann vielleicht richtig sein, was der Herr von Buffon vermutet, daß diejenige Gestalt, die den ersten Eindruck macht, zu der Zeit, wenn dieser Trieb noch neu ist und sich zu entwickeln anfängt, das Urbild bleibe, worauf in der künftigen Zeit alle weiblichen Bildungen mehr oder weniger einschlagen müssen...“ (Dritter Abschnitt, Ak. A. II, 237). Natürlich ist hier weder an die frühe Kindheit noch an die Mutter-Imago gedacht, aber ein leiser Vorklang der Psychoanalyse ist herauszuhören.

und überdies nicht ungefährlich, da sie zur Grübeleien führen könne — „Analysten erkranken leicht“; berechnigte Bedenken, die später in der romanischen Psychologie von Comte bis zu Amiel hin lebhaft erörtert worden sind. Am tiefsten aber greift der Hinweis auf das Fließen der Bewußtseinsinhalte, das die „Dauerhaftigkeit der Betrachtung“ unmöglich mache. „Denn es ist mit jenen inneren Erfahrungen nicht so bewandt, wie mit den äußeren von Gegenständen im Raum, worin die Gegenstände nebeneinander und als bleibend festgehalten erscheinen“ (§ 4, Ak. A. VII, 134). Wäre diese wundervoll richtige Beobachtung bis in die letzte Folgerung weiter geführt worden, so hätte das Gebäude einer wahrhaft selbständigen Psychologie entstehen können. Denn was William James vom stream of consciousness gelehrt hat und was Henri Bergson über die pure durée zu sagen weiß, steckt schließlich schon in jener unentfalteten Einsicht. Für Kant aber blieb das zur Bewältigung der äußeren Erscheinungen geschaffene Werkzeug des Unterscheidens, Vergleichens und Zusammenfassens auch das für die Erkenntnis des inneren Lebens geeignete, und so drang er nicht zum Eigentümlichsten der Seele vor; er gelangte bis zu Beziehungen zwischen Bewußtseinsinhalten, jedoch nicht bis zu ihrer innerlichen Durchdringung; er ordnete das Seelische kaum noch neben das Körperhafte, eher schon unter das Körperhafte. Bergson meint im Grunde etwas Richtiges, wenn er Kant vorwirft, er verwechsle die Zeit mit dem Raum. Wäre nämlich jedes Nebeneinanderreihen und Voneinander-unterscheiden Merkmal des Raums und nicht der Zeit, so hätte Kant in der Tat das Bewußtsein verräumlicht; mindestens hat er den Zeitfluß des Bewußtseins, obwohl er ihn gegen das Bleibende des räumlichen Seins abhebt, nicht hinlänglich in seiner Eigenart geschildert, die darin besteht, daß der Strom Vergangenes mitreißt, Gegenwärtiges gestaltet, Künftiges vorbereitet, kurz, niemals einen Punkt neben einem anderen verharren, sondern alles miteinander sich verschmelzen läßt.

Kant arbeitete jedenfalls bei seinen Vorlesungen über „Anthropologie“ mit voller Klarheit darauf hin, die „Phänomene“¹ zu beschreiben, ohne Rücksicht auf Metaphysik und auf Physiologie. Dies ist wichtiger als der Zusammenhang mit der „gewöhnlichen Erfahrung“ und dem „gemeinen Leben“, wichtiger auch als die kosmologische Betrachtung der Menschen, d. h. eine Betrachtung nach dem, „was ihr Verhältnis im ganzen, darin sie stehen und darin ein jeder selbst seine Stelle einnimmt, uns anzuzeigen gibt.“ Denn schließlich tritt die Eingliederung des Menschen ins Weltganze und in die Gesellschaft zurück hinter dem Gesichtspunkt, daß der Mensch als Vernunftswesen „Zweck an sich selber“ ist. Wird der Mensch von innen angesehen, so wird er zum Gegenstand der (psychischen) Anthropologie, d. h. einer vereinfachten und verselbständigten Psycho-

¹ Vergleiche den Brief an Marcus Herz aus dem Ende des Jahres 1773 (Ak. A. X, 136 ff.).

logie. „Die Psychologie, die das erklärt, was geschieht, nicht vorschreibt, was geschehen soll“ (Refl. Nr. 24), ist durchaus Erfahrungswissenschaft, ein „Pendant zu der empirischen Naturlehre“. Wohl sendet sie ihre Ausläufer selbst in die Vernunftkritik, z. B. in jene bekannte Anmerkung, wo von dem Mangel an Urteilskraft — der *secunda (pars) Petri (Rami)* — und dem „stumpfen Kopf“ die Rede ist (2. Aufl. S. 172, Ak. A. III, 132), aber sie entbehrt doch der apriorischen Grundlage, da die Zeit, die Form der inneren Anschauung, nur „den Wechsel der Bestimmungen, nicht aber den bestimmbaren Gegenstand zu erkennen“ gibt (1. Aufl. S. 381, Ak. A. IV, 239). Es ist also die als „Anthropologie“ bezeichnete Psychologie Kants im Wesentlichen eine der praktischen Lebensbeobachtung genäherte unbefangene Beschreibung der Bewußtseinsvorgänge und Bewußtseinszustände — eine Beschreibung, die nicht zum Rang reiner Wissenschaft emporreicht.

Indessen, an zwei Stellen durchbricht die Anthropologie ihren eigentlichen Umfang. Die erste Durchbruchsstelle ist damit gegeben, daß Kant aus einer alten Freude an erdkundlichen Fragen zur Völkerpsychologie und Geschichtsphilosophie gelangte. Faßt man den Schlußabschnitt vom „Charakter der Gattung“ zusammen mit der „Metaphysik der Sitten“ und nimmt man die reichen Bestände der anthropologischen „Reflexionen“ hinzu, so gewinnt man die Grundzüge einer möglichen Kulturphilosophie Kants. Allerdings darf man keine volle Klarheit erwarten — Eindeutigkeit ist ja nirgends bei Kant zu finden: der für das Gesamtsystem entscheidende Schnitt zwischen Wissenschaftslehre und Weltanschauung löst die Verbindung beider nicht ganz; methodologische Auffassung geht unvermerkt in inhaltliche und diese in werthafte Auffassung über; Psychologisches gleitet ins Erkenntnistheoretische; davon zu schweigen, daß Bücher und Vorlesungen nicht übereinstimmen. Immerhin sieht man, daß Kant um die unterscheidende Kennzeichnung der Völker bemüht war und zwar mit einer etwas spielerischen Verwendung vulgarpsychologischer und symbolischer Begriffe. Das beste Beispiel hierfür bietet die mit Nr. 635 bezeichnete Reflexion, in der einerseits Urteilskraft, Einbildung, Geschmack, Geist, andererseits Wurzel, Krone, Blüte, Frucht zur Charakteristik des Deutschen, Italieners, Franzosen und Engländer dienen. Man sieht ferner, daß Kant soziologische Probleme in Angriff nahm. Er vermutete, daß die Menschheit sowohl einen Keim der Zwietracht, als auch die der Vernunft zu dankende Annäherung an Eintracht in sich trage (Anthropologie, Ak. A. VII, 322), daß der Kampf zwischen Geselligkeits- und Einzelungstrieb („ungesellige Geselligkeit“ heißt es in der „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“, Ak. A. VIII, 15 ff.) zur Gesittung führe, daß aus Ehrsucht, Herrschaftsucht, Habsucht (Anthropologie, Didaktik §§ 84 f., Ak. A. VII, 271 f.) Formen der Über- und Unterordnung entstehen.

Durch Kultivierung, Zivilisierung und Moralisierung hindurch strebt der Weg dem Ziel der weltbürgerlichen Gesellschaft und des ewigen Friedens zu.

Das Reich der Kultur findet nun freilich in dem merkwürdig verbaute[n] Lehrgebäude Kants keinen geeigneten Platz. Denn hier herrscht nicht nur, wie man annehmen sollte, die Freiheit als Idee, d. h. als „Regel für den Verstand, den Gegenstand zu suchen“, sondern auch das Sittengesetz, das wie ein Naturgesetz „etwas über den Gegenstand aussagt“. Dies „Zusammenbestehen beider Gesetzgebungen“ läßt die Kultur nicht zur Selbständigkeit kommen. Ebenso lastet auf ihr der Zwiespalt zwischen einer aus bloßer Vernunft stammenden Wesensbetrachtung und einer geschichtlich-psychologischen Behandlung. Greifen wir zum höchsten Kulturwert, zur Religion, so treffen wir auf die Bestimmung der drei Ideen Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, als reiner Vernunftbegriffe, womit gesagt ist, daß sie dem Machtspruch der Psychologie entzogen und dem apriorischen Bestand des Geistes zugewiesen werden sollen. Aber ihre Verwirklichung im Einzelmenschen und in der Gesellschaft, ihre Veränderung im geschichtlichen Ablauf — das alles führt doch wieder ins Psychologische und Tatsächliche. Ernst Troeltsch hat vor zwanzig Jahren in dieser Zeitschrift „Das Historische in Kants Religionsphilosophie“ untersucht und dabei festgestellt, daß Kants Normbegriff der Religion zwar auf die kritische Erkenntnistheorie des Transzendentalismus gegründet, aber auch „von dem psychologischen Befund der Bewußtseinsanalyse und damit von dem Stand der damaligen Psychologie abhängig“ ist. Genauer gesagt: Notwendigkeit und Gültigkeit der Religion wurzeln in der reinen Vernunft, aber sie müssen sich im Zufallsgetriebe individueller Bewußtseinsabläufe durchsetzen. Somit wäre die Aufgabe einer geisteswissenschaftlichen Psychologie, aus den apriorischen Grundsätzen die einzelnen Tatsachen herauszuspinnen. Das leistet Kants „Anthropologie“ freilich nicht. Und zwar nicht aus Unvermögen, wie im Gebiet der Naturwissenschaft, wo die bestimmten Raumformen oder die bestimmten Kausalzusammenhänge trotz den Kategorien unverständlich bleiben — denn auf das Ding an sich lassen sich die konkreten Gegebenheiten gleichfalls nicht zurückführen —, sondern aus dem Vorurteil heraus, daß die Psychologie überhaupt keine strenge Wissenschaft werden könne. Sie gibt eine Beschreibung der seelischen Erscheinungen im Hinblick auf Typenbildung und dadurch vermittelte Menschenkenntnis. Mehr kann sie nicht bieten, solange Kants Voraussetzungen gelten. Von ihrem Urheber aus gesehen ist sie keineswegs nur eine Teilzahlung, wie Troeltsch meinte, als er den Satz niederschrieb: „Die Anthropologie im vollen Sinne wäre der Abschluß des Systems gewesen, indem sie gesetzeswissenschaftliche Psychologie und Geschichte mit der Logik und Ethik und mit einer von Ethik und Urteilskraft bestimmten Geschichts-

philosophie verbunden und darin erst die Totalität des wirklichen Bewußtseins dargestellt hätte“ (Kantstudien IX, 101 Anm.).

Die zweite Stelle, an der die Anthropologie ihren eigentlichen Umfang sprengt, liegt in der Subjektivität des Gefühls. Das Gefühl unterwirft sich weder der Ausnahmslosigkeit des Naturgesetzes noch der Unverbrüchlichkeit des Sittengesetzes, es hat vielmehr Merkmale des individuellen Seins, die am deutlichsten im ästhetischen, dann auch im geschichtlichen Leben¹ hervortreten. Zugleich beansprucht das ästhetische Gefühl eine Bedeutung „für jedermann“. Gerade da, wo das principium individuationis am festesten zu wurzeln scheint, nämlich im Gefühl, wird es durch die Forderung der Allgemeingültigkeit gelockert. Wie das einzelne Kunstwerk als eine sich selbst genügende Individualität vor uns tritt und dabei doch typisch ist, ja höchste Weltgesetzlichkeit in sich trägt, so hat auch das von ihm erregte ästhetische Bewußtsein volle Subjektivität und trotzdem ein Anrecht auf „allgemeinen Beifall“. Hier liegt der Fall vor, daß ein Erlebnis seine Unmittelbarkeit und Zufälligkeit nicht aufzugeben braucht, um gesetzlich, einheitlich, notwendig zu werden, während die Wahrnehmung ihre Sonderheit dem theoretischen Gesetz und die Handlung die ihr anhaftenden Triebe und Neigungen dem Sittengebot opfern muß.

Schon vor Kant hatte die Philosophie sich darum bemüht, dem mit der Gefühlslehre verbundenen Subjektivismus ein Gegengewicht zu bieten und hiermit auch zu vermeiden, daß jede Erregung, die angenehme wie die unangenehme, die körperliche wie die geistige als gleichwertig erscheine. Mit Hilfe des Begriffs von der Vollkommenheit gelang es Wolff, der Lust Festigkeit zu leihen². Obgleich er die Ursache der Lust nicht unmittelbar in der sachlichen Vollkommenheit, sondern in dem anschließenden Urteil suchte, vermochte er doch, aus dem Gewißheitsgrad des Vollkommenheitsurteils dem hieraus entstehenden Gefühl eine Art von Objektivität zu sichern. Sulzer und Eberhard ließen das Gefühl wieder ganz in die Subjektivität gleiten: im Gefühl ergreife das Ich sich selbst, aber niemals einen Gegenstand, es habe infolge der Menge und Stärke der in ihm vereinigten Vorstellungen weder Zeit noch Freiheit, einen Gegenstand zu erkennen. Nun war jedoch seit Rousseau und Gerard dem Gefühl allgemein eine instinktive Sicherheit der Beurteilung zu-

¹ Könnte nicht das „interesselose Wohlgefallen“ an geschichtlichen Vorgängen der Vergangenheit ästhetisch, das Geschichtliche überhaupt ein ästhetischer Wert genannt werden?

² Näheres bei Alfred Baeumler, „Kants Kritik der Urteilskraft. Ihre Geschichte und Systematik. Band I: Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kr. d. U. Halle, Max Niemeyer-Verlag 1923. — Bei den im Text folgenden Ausführungen stütze ich mich z. T. auf die in Baeumlers Buch gegebenen Nachweise.

erkannt; d'Alembert gebrauchte das schöne Wort *évidence du cœur*¹, um sie der logischen Sicherheit zu nähern, und er tat das in einer ähnlichen Auffassung, wie sie kurz vorher Baumgarten in der *evidentia aesthetica* zum Ausdruck gebracht hatte. Denn alle Versuche, das Gefühl in eine Gesetzlichkeit einzufangen, verflochten sich damals mit der Bemühung um eine neue Logik des Wahrscheinlichen und der Erfindung. In dem Begriff des Genies, das ebenso irrational zu sein scheint wie das Gefühl, verbanden sich beide Richtungen. Dem Genie nämlich fließen die Vorstellungen ebenso zahlreich und kraftvoll zu wie dem Gefühl; so entstehen Vergleiche, Ähnlichkeiten, Metaphern; es trifft Entscheidungen von „angeborener Unfehlbarkeit“ (Gerard), ohne die Belehrung zu brauchen, die der Durchschnittsmensch nötig hat, und ohne einen Zwang zu dulden. Trotz allem dem ist der geniale Mensch der vornehmste Träger von Wahrheit und Gesetzlichkeit; auch in Sachen des Verstandes zeigt er eine „Originalität“, um mit Kant zu sprechen, „kraft deren er, was gewöhnlicherweise unter fremder Leitung gelernt werden muß, aus sich selber hervorbringt“ (Anthropologie § 6, Ak. A. VII, 138)².

Dies Wort auf seinen Urheber anzuwenden liegt nahe. Denn selbst im Nebengebiet der Psychologie schlägt immer wieder die Ursprünglichkeit des Kantischen Geistes durch: aus eigener Tiefe steigen Gedanken und Träume über die unsterbliche Seele empor, aus eigener Weite sammeln sich die Vorbereitungen zu einer reinen Bewußtseinswissenschaft, aus eigener Fülle entfaltet sich eine dem Leben wie der Kultur dienstbare Seelenkunde.

¹ *Mélanges de littérature, d'histoire et de philosophie* I, 74 ff. Nouvelle Ed. (1759). Ebenda (S. 62) eine bemerkenswerte Verbindung des ästhetischen Subjektivismus mit dem Objektivismus: „C'est dans cette imitation des objets capables d'exciter en nous des sentiments vifs ou agréables, de quelque nature qu'ils soient, que consiste en général l'imitation de la belle nature.“ Über die Bedeutung des sinnlichen Eindrucks *Mélanges* IV, 305 ff.

² Dubos, *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture*, Nouvelle Ed. Utrecht 1732, definierte bereits das Genie als „l'aptitude qu'un homme a reçue de la nature, pour faire bien et facilement certaines choses, que les autres ne sauraient faire que très-mal, même en prenant beaucoup de peine.“ (Tome II. Section I p. 4).

Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus.

Von Prof. Dr. **Heinz Heimsoeth**, Königsberg.

Die Zeit, wo man Kant als den Vorkämpfer eines rein „erkenntnis-kritischen“ und wissenschaftstheoretischen Philosophierens gegen jede Art von metaphysischer Fragestellung ausspielen und sich an seiner „kritischen“ Haltung das Vorbild für eigenes Ausweichen vor allen metaphysischen Problemen nehmen zu dürfen glaubte, ist nun wohl vergangen. Kants Kampf gegen den „Dogmatismus“ galt einem bestimmten Typus von Metaphysik und metaphysischer Methodik, mit welchem ihm bestimmte Gefahren der Verkennung und Verzerrung fundamentaler geistiger Realitäten wesensmäßig verbunden schienen. Seine Kritik wollte ihrerseits die Vorbereitung sein für die eigene „praktisch-dogmatische“ Metaphysik, in deren Mittelpunkt eben diese Realitäten stehen sollten. Wieviel Kontinuität diese neue Metaphysik des späteren Kant immerhin mit den metaphysischen Überzeugungen seines „vorkritischen“ Denkens bewahrt, soll in anderem Zusammenhang gezeigt werden¹. Die folgenden Zeilen wollen jener umfassenderen Aufgabe gegenüber nur die Aufmerksamkeit darauf lenken, in welchem Maße selbst das spezifisch „kritische“ Moment der Kantischen Erkenntnislehre, die kritische Begrenzung der Erkenntnis (insbesondere die Ablösung der raumzeitlichen Erfahrung als bloßer Erscheinungserkenntnis vom eigentlichen Sein an sich) bestimmt ist durch gewisse metaphysische Grundüberzeugungen, allgemein durch metaphysische Fragestellung und Erwägung. Auch in dieser spezielleren Sache wird sich ein engerer Zusammenhang des „kritischen“ Kant mit dem „vorkritischen“ ergeben, als er gemeinhin angenommen wird.

I.

Zunächst einmal sind die frühesten und dann dauernd wirksam gebliebenen Gründe für die Bildung des Dingansich-Begriffes und die Be-

¹ In einem demnächst erscheinenden Buch des Verf. „Kants metaphysischer Weltbegriff“. Kants metaphysische Grundgedanken, die im vorliegenden Aufsatz nur gestreift werden können, kommen dort zu ausführlicherer Darlegung. Es muß für die meisten hier berührten Fragen auf jene eingehendere Behandlung des Metaphysischen in Kant verwiesen werden.

schränkung unseres gegenständlichen Erkennens auf Erscheinungen nicht „erkenntnistheoretische“ in einem introspektiv-reflexiven, phänomenologischen, oder gar psychologischen (erst recht nicht in einem wissenschaftstheoretischen) Sinne des Wortes, sondern Ergebnisse einer bestimmten Erkenntnismetaphysik, d. h. einer Betrachtung der Erkenntnis als einer bestimmten Seinsrelation zwischen seienden Substanzen! Schon dies wird zu wenig betont: daß selbst die in der Kr. d. r. V. als entscheidend gegebene Begründung für den „transcendentalen Idealismus“ metaphysischer Natur ist. Im Gegensatz zu späteren idealistischen Gedankengängen, die vom Bewußtsein ausgehen und von da die Annahme eines bewußtseins-transcendenten Dinges an sich als einen „Ungedanken“ nachzuweisen meinen, sieht Kant in dem Übergang von Sein in Bewußtsein, speziell im Einwirken seiender Substanzen auf seiende Intelligenzen (die dadurch von Eigenschaften jener äußeren Substanzen direkte Erfahrung haben) keine Schwierigkeit. Für ihn liegt das Rätsel einzig in den synthetisch-apriorischen Momenten unserer Wirklichkeits-erkenntnis, zunächst in unserem Anspruch, um Gesetze der Natur zu wissen. Dafür nun aber will die „Kopernikanische“ Wendung seiner Erkenntnislehre eine Erklärung geben, die vor den anderen erklärenden Theorien der bisherigen Metaphysik (vor allem dem „Präformations-system“ mit seiner Parallelanordnung der Seinsgesetze und entsprechender, etwa eingeboren-eingepflanzter Aprioritäten in den Subjekten) bestimmte Vorzüge hat. Es bedarf wohl keiner Ausführung darüber, daß „Erkenntnistheorie“ in diesem erklärenden Sinne neben und vor den „kritisch-transcendentalen“, etwa den phänomenologischen Feststellungen metaphysische Positionen einschließt! Im übrigen läßt sich zeigen, daß auch die spezifisch Kantische Lösung des Problems (die Kopernikanische Wendung) aus metaphysischen Zusammenhängen stammt.

Aber nicht hiervon soll jetzt die Rede sein, sondern von dem metaphysischen Ursprung der in Kants Erkenntnislehre so entscheidend wichtigen Zweiheit von Rezeptivität und Spontaneität, und der damit sich ergebenden Ablösung aller rezeptiv bedingten Erkenntnis vom Ding an sich. Auch dieser Gegensatz entspringt nämlich bei Kant keineswegs aus einer primären Analyse phänomenologischer Art, welche etwa die Wesenskorrelation von meinendem Akt und erfüllender Anschauung feststellte. Daß dem nicht so ist, läßt sich allein daran schon sehen, daß diese Dualität für Kant keineswegs Wesensmoment jeder Art von Erkenntnis ist. Sie gilt ihm schon nicht für das Erkennen des Logikers (bei rechter Deutung Kants auch nicht einmal für die des Mathematikers), nicht für die Erkenntnis des Transcendentalen (z. B. der Kategorien), überhaupt nicht für die Erkenntnis des Erkenntnisvermögens selber — nur daß Kant allerdings ausdrücklich hiervon nie gesprochen hat. Jene Zweiheit gilt vielmehr nur für die Erkenntnis gegenständlicher Wirklich-

keiten! Kant kennt nur sinnliche „Anschauung“ für menschliche Erkenntnis, Anschauung von durch wirkliche Affektion Gegebenem (und apriorische Formen derselben); nicht aber auch „eidetische“ (z. B. noch Anschauung dieser Formen selbst und weiter der des Denkens in formaler und transzendentaler Logik und Dialektik). Also kann nicht am schlichten Wesen der Erkenntnis jene Unterscheidung, wie er sie meint, gewonnen sein.

Der erste Ursprung der Dualität von Rezeptivität und Spontaneität und damit des Gegensatzes von Erscheinung und Ding an sich ist vielmehr in der uralten, besonders durch Augustin und den Augustinismus aller Jahrhunderte verbreiteten erkenntnismetaphysischen Gegenüberstellung des endlichen und des unendlichen Subjekts in ihrem Verhältnis zur Welt der dinglichen Realität zu suchen. Die „intellektuelle Anschauung“ ist für den vorkritischen Kant nicht, wie es später erscheinen mag, ein künstlich konstruierter Gegenbegriff zu einer primär erfaßten Wesenszweiheit von Sinnlichkeit und Verstand, Anschauung und Begriff. Sondern sie bedeutet ihm die primäre Vorstellung von der Erkenntnis: als einem rein spontanen geistigen Schauen! Kants Erkenntnisbegriff geht, entsprechend seiner Stellung in der Gesamtgeschichte der Metaphysik, nicht aus von einer seienden Dingwelt, innerhalb deren abbildend-spiegelnde Subjekte unter anderen Substanzen sich finden — aus solcher Einstellung entspringt das erkenntnismetaphysische Erklärungsprinzip der Platonischen Anamnesis —, sondern von der ursprünglichen Realität einer absoluten, geistigen Spontaneität, der gegenüber alles Welt- und Dasein erst ein Sekundäres ist. Es ist Kants bis in die späteste Zeit hinein fortdauernde Überzeugung, daß von eigentlichem vollem, unmittelbarem Erkennen nur da die Rede sein kann, wo das Erkenntnissubjekt selbst den Gegenstand erst setzt! Erkenntnis, Einsicht ist in ihrem ersten Wesen stets Erkenntnis a priori, und das heißt in diesem tieferen Zusammenhange stets: ein rein spontanes Vollziehen und Gestalten ideeller Zusammenhänge, aus denen das Wirkliche, in diesem Schauen erst sich konstituierend, erwächst. Vernunft als „Urbild“, Urbildendes: das ist Kants ursprünglicher Begriff vernünftigen Erkennens; von den „Ideen“, den ideellen Allheitsschauungen, den Totalitätssichten, dringt sie limitando hindurch bis zum Einzelnen Konkreten Wirklichen, das damit erst gesetzt wird. Erkenntnis a priori ist „vor“ dem Gegenstand, sie faßt ihn in und aus seiner bloßen Möglichkeit. Erkenntnis und Vernunft sind rein spontan; das Erkennende durchschaut das, was es selber macht¹.

¹ Die Auswirkung dieses Erkenntnisbegriffs in der Lehre vom Apriori und Spontanen der Kritiken, mit der Beschränkung unsrer apriorischen Erkenntnis auf das, was wir selbst „machen“ und „hineinlegen“ ins Gegebene — dann aber auch mit ihrer Vorzugsordnung der sittlichen und moralmetaphysischen (auf Freiheits-spontaneität sich gründenden) Erkenntnis vor allem theoretischen Erkennen — ist

Das „Problem“ der Erkenntnis beginnt, für den vorkritischen Kant mindestens, erst mit der Frage des endlichen Subjekts. Nur das göttliche Geistwesen steht zur „Welt“ in diesem Produktionsverhältnis: als in einem Verhältnis einseitiger Abhängigkeit des Wirklichen von der hinschauenden Spontaneität. Jede endliche Substanz aber und so jedes endliche Subjekt steht mit den anderen Substanzen in einem Verhältnis gegenseitiger Abhängigkeit. Es müssen alle endlichen Substanzen (von den dynamischen an, deren Ergebnis die Materie ist, über die organischen Lebensprinzipien hinauf bis zum erkennenden und wollenden Menschen, ja bis zu etwaigen rein geistigen Substanzen überhaupt), im Gegensatz zur göttlichen Ursubstanz neben dem Spontanen, das sie als Substanzen wesentlich charakterisiert, noch eine rezeptive Seite an sich haben — also außer dem inneren Aus-sich-Wirken und dem nach außen Übergreifen noch ein Vermögen des Empfangens und Erleidens! Nur so kann schließlich endliche Substanz von einer anderen, die sie doch nicht erst setzt, sondern die neben ihr besteht, Wissen haben. Erkenntnis endlicher Substanzen voneinander ist nur möglich auf Grund gegenseitiger direkter Einwirkung, auf Grund eines metaphysischen influxus realis — der nach Kants bleibender Überzeugung nicht ersetzbar ist durch bloß ideelle oder indirekte Zuordnung nach Art der prästabilierten Harmonie oder des Okkasionalismus, und der übrigens selbst, wie gesagt, für Kant keine unüberwindliche Schwierigkeit im Wirkungsübergang von Dingen auf Subjekte mit sich bringt. Alle Erkenntnis endlicher Subjekte von anderen endlichen Wirklichkeiten muß neben dem Wesensmoment der geistigen Spontaneität auch ein Moment des wirklichen Erleidens, der Rezeptivität und Affektion durch „Äußeres“ aufweisen.

Damit ist die Problematik aller endlichen Erkenntnis gegeben. Als Erkenntnis, Einsicht ist sie notwendig spontan; den Kontakt aber mit ihrem Gegenstand muß sie immer erst durch Rezeptivität gewinnen. Es folgt daraus, daß keine endliche Erkenntnis Erkenntnis des Dinges ist, wie es in sich, in seinem inneren Wesen selbst besteht! Kant unter-

schon von hier unschwer zu überblicken. Vgl. z. B. Stellen wie diese: Reflex. Nr. 929; R.-V. 96. Zu den fundamentalen metaphysischen Überzeugungen Kants, die gerade auch den „transcendentalen Idealismus“ der Kritiken mit bestimmt, gehört diese (dem echten Plato so strikt entgegengesetzte): daß er das „Apriori“ (Ideen, Essenzen, Wesensnotwendigkeiten) schlechterdings nur an spontanen Akten einer Subjektivität sich denken kann, niemals als Gegenständliches, als eine ideale Sphäre, die für sich bestünde. Auch der „kritische Idealismus“ Kants ruht auf dem metaphysischen Idealismus eines Augustinisch umgewandelten Platonismus.

Die Zitatzenahlen beziehen sich auf die Akademie-Ausgabe; „Kr.“ bedeutet die Kehrbach-Ausg. der Kr. d. r. V.; M.-V. und R.-V. die Pölitzen Ausgaben von Kants Metaphysik-Vorlesungen (1821) u. Kants Vorlesungen über die philos. Religionslehre (1817); M.-H. die auf der Königsberger Univers.-Bibliothek befindliche Nachschrift nach Kants Vorles. üb. Metaphysik. Reflex. = B. Erdmann, Reflexionen Kants z. krit. Philos., Bd. II, 1885.

scheidet von früh an bei allen Substanzen (nicht etwa nur bei den Subjekten mit innerem und äußerem Sinn) ein „Innen“ und „Außen“, ihr Insichsein gegenüber ihrem Sichäußern im Einwirken auf andere Substanzen. Alle Substanzen sind ihm wesentlich Kraftäußernde; die Kräfte sind (im Physischen wie auch im Seelischen) nicht die Substanz selbst in ihrem „Grund“ oder „Prinzip“, sondern nur deren Handlungen, d. h. ihre Relation zu den Akzidenzien, „das Verhältnis des letzten Subjekts der Realität zum Dasein“ dieser Substanz. Im System gegenseitiger Einwirkung (und das ist die Wirklichkeit überall, gerade auch in der Erkenntnisbeziehung endlicher Subjekte auf die Dinge oder aufeinander) kehrt demnach jede einzelne Substanz der anderen sozusagen nur die Außenseite, die der Akzidenzien und Kraftäußerungen zu. Folglich kann kein endliches Subjekt, angewiesen wie es ist auf ein Gegeben-Sein, auf Empfangen von Kraftwirkungen anderer Substanzen, deren wahres Insichsein, ihren Grund und ihr Prinzip, den eigentlichen Substanzkern oder das „Substantiale“ wie Kant das nennt, erkennen! „Kein Wesen, als der Schöpfer allein, kann die Substanz eines anderen Dinges vernehmen.“ „Das Substantiale ist das Ding an sich selbst und unbekannt“¹. Eine einzige Möglichkeit der Erkenntnis des Dinges in sich durchs endliche Subjekt ist denkbar: durch ein mystisches Teilhaben des letzteren an der reinen Spontaneität der göttlichen, einsetzenden „Ideen“, die mystische Anschauung Platons und Malebranches, wie Kant ohne deutliche Unterscheidung des fundamentalen Unterschiedes zwischen beiden Denkern sagt (er hat Plato zeitlebens nur Augustinisch gesehen). Für Kant fällt dieser Ausweg fort, zum wenigsten für die Erkenntnis in der Wirklichkeit des Weltzusammenhanges; er hält die Möglichkeit offen (als leere und für uns nicht näher auszudenkende Möglichkeit) für die Erkenntnisweise von rein geistigen Wesen, z. B. auch der leibbefreiten Menschenseele nach dem Tode². — Wir fassen also immer nur das „Für uns“ der anderen Substanzen, ihre Relation und äußernde Einwirkung auf uns, das Ding „quoad causalitatem“. „Wir kennen jedes Ding der Welt nur als Ursache an der Ursache, oder nur die Kausalität der Wirkung, also nur die Wirkung, und also nicht das Ding selbst und dessen Bestimmungen, wodurch es die Wirkung hervorbringt“³. „Wir

¹ M.-V. 97; Reflex. Nr. 704.

² Vgl. M.-V. 255f.; R.-V. 97f.; Reflex. Nr. 929 Schluß; vgl. auch Nr. 236—238; Kr. 330/1. Die bezeichnendsten Ausdrücke Kants entnehme ich vielfach den Vorlesungswerken zur Metaphysik und Religionsphilosophie; die noch sehr ungeklärte Datierungsfrage kann für unser jetziges Interesse beiseite bleiben. Es kommt hier darauf an, gedankliche Zusammenhänge, die mit den vorkritischen Druckschriften gegeben sind, in ihrem kontinuierlichen Weiterwirken zu allen Zeiten des Kantischen Denkens zu verfolgen. Die entsprechenden Formulierungen der kritischen Druckwerke werden besonders aufgeführt.

³ Reflex. Nr. 1171.

denken uns die Substanzen durch die Akzidenzien, und nicht durch das Substantiale; denn das Substantiale ist anschauend“ (d. h. nur intellektueller Anschauung direkt zugänglich, die nicht auf jenes Äußern und Sichgeben der Substanzen angewiesen ist, sondern sie selber setzt mit allen Äußerungskräften). So viele „wesentliche Stücke“ das endliche Subjekt an anderen endlichen Substanzen auch erkennen mag — es bleibt doch „das Realwesen der Dinge“ selbst uns „unerforschlich“.

Auf das „innere Prinzip“ des uns durch Affektion sich bekanntgebenden Dinges können wir immer nur „schließen“, wir „denken“ es zu dem Gegebenen der Kraftäußerungen und Akzidenzien „hinzu“¹. Unsere (endliche) Vernunft ist eben kein Urbild, sondern nur „Ectypon“. „Intellektuelle Anschauung beim Menschen ist ein Unding. Ja, ich getraue mir zu behaupten, daß kein erschaffenes Wesen intellektuale Dinge² erkennen könne, als nur das Wesen, welches die Ursache von den Dingen ist; dieses erkennt die Gegenstände wie sie sind, aber wir . . . nur wie sie uns affizieren“³. Der Gegensatz von Ding an sich und Erscheinung ist damit in einem Grundmomente statuiert. — Auch der „diskursive“ Charakter unseres und alles endlichen Erkennens ist damit gegeben. Da das endliche Subjekt die anderen Substanzen nur an Äußerungsweisen, Akzidenzien erfaßt, so ist endliches Erkennen immer Erkennen durch „Eigenschaften“, „Merkmale“, zuletzt durch allgemeine Merkmale, durch Begriffe⁴. Durch ihre äußere Bedingtheit schon, durch ihr Angewiesensein auf Affektion durch andere Dinge erweist sich unser Wirklichkeitserkennen als wesentlich diskursiv, nicht erst durch ein eigenes inneres Endlichkeitsmoment.

Diese erkenntnismetaphysischen Feststellungen gelten zunächst für die Erkenntnisbeziehung jedes endlich-abhängenden Wesens zu anderen Substanzen außer ihm, insbesondere zu anderen körperlichen Dingen bzw. zu den unräumlichen Kraftsubstanzen, die als „Elemente der Materie“ nach Kants früh entwickelter Überzeugung jenen zu Grunde liegen. Auch die entsprechenden Formulierungen der Kr. d. r. V. beziehen sich vorzugsweise auf körperliche, „äußere“ Erscheinungen und deren Ansich. Anders scheint die Sachlage für die Selbsterkenntnis des endlichen Subjekts zu sein. Viele Äußerungen aus den 70er Jahren (und vielleicht noch darüber hinaus) betonen, daß hier — wo eben die äußere Einwirkung und Relation in Wegfall kommt und das Objekt

¹ M.-V. 39; M.-H. 84/5, 124; Reflex. 1042.

² Die „Noumena“ der Kritik; im übrigen sind beide Ausdrücke doppelsinnig, insofern einerseits Dinge an sich überhaupt, andererseits diejenigen Dinge an sich gemeint sind, von denen es keine sinnliche Erscheinung geben kann — „reine Verstandeswesen“ nicht nur im Sinne von bloß intelligiblen Dingen, sondern von „Intelligenzen“, von Subjekten des Verstandes.

³ M.-H. 97 (wohl nach 1781).

⁴ Vgl. Reicke, Lose Blätter, S. 155; M.-V. 55.

dem Subjekt unmittelbar in sich gegeben scheint — ein wirkliches Erkennen des „Substantiale“ ohne Einschränkung auf „Prädikate“ stattfindet! Wie es in den „Träumen e. G.“ heißt, die Seele habe von sich selbst Vorstellung als einem Geiste durch immaterielles Anschauen, so sprechen auch die metaphysischen Vorlesungen von der „unmittelbaren Anschauung seiner selbst durch die absolute Einheit Ich“: als „dem einzigen Falle, wo wir die Substanz unmittelbar anschauen können“. Während äußere Sinne nur Eindrücke geben, kann ich das Objekt, was den Eindrücken zu Grunde liegt, nur in dem Sonderfall der inneren Anschauung erkennen. „Das Gemüt schaut die Substanz an, von äußeren Dingen nur die Handlungen, woraus die Substanz geschlossen wird . . . weil es Prädikate sind“¹. „Man kann alles nur durch Prädikate denken, ausgenommen Ich.“ „Das Substantiale kann ich nur in einem Fall erkennen und das ist, wenn ich mich selbst anschau . . .“². „In mir schaue ich die Substanz unmittelbar an. Es drückt also das Ich nicht allein die Substanz, sondern auch das Substantiale selbst aus!“

Während wir von den Körperelementen nur die „äußeren Verhältnisse“ der gegebenen Materie kennen, scheint hier, mit der selbst vorstellenden Substanzeinheit, das „Innere“ selbst gegeben³. Das Bewußtsein meiner selbst allein ist nicht diskursiv, sondern intuitiv⁴. Das Entscheidende dabei ist der Kontakt des Erkennenden mit der selbsteigenen Spontaneität des Erkannten, im Gegensatz zur sonstigen Erkenntnis, die immer nur die Auswirkung substanzieller Spontaneität (die Akzidenzien) durch Rezeptivität erfährt. Nur „durch das *verbum activum* Ich“ können wir erkennen, daß etwas ein Subjekt sei und kein Prädikat. „Die Vorstellung unserer freien Selbsttätigkeit ist eine solche, da wir nicht affiziert werden, folglich ist nicht Erscheinung sondern Apperception“⁵. Eine Art „ursprünglicher Anschauung“ scheint hier vorzuliegen.

Die kritische Zeit hat bekanntlich mit dieser Überzeugung gebrochen und den Gegensatz von Erscheinung und Ding an sich, vom Gegebenen der Prädikate als der Auswirkung substanzieller Spontaneität und dem Substantiale selbst, auch auf das Selbsterfassen des Subjektes übertragen. Entscheidend ist dabei für Kant gewesen die inhaltliche Abhängigkeit alles seelischen Erlebens endlicher Subjekte von Gegebenheiten der Außenwelt. So sehr wir wesenhaft spontane Subjekte sind, so stammt doch der Stoff der Vorstellungen, „womit wir das Gemüt besetzen“ (z. B. in den an sich spontanen Akten der Aufmerksamkeit), vor allem aus der Außenwelt; damit allein schon schieben sich wieder Akzidenzien, Zuständliches vor das reine Substantiale der Spontaneität.

¹ II, 337; M.-V. 133; Reflex. Nr. 1287, 1291, 697, 1046.

² M.-H. 84/5, 92 (vielleicht nach 1781!).

³ Vgl. etwa Reicke, Lose Blätter, S. 26/7.

⁴ M.-V. 133, 135. ⁵ Reflex. Nr. 1048, 952.

Die „Affektion“ greift auf das Innere über. Die reine (nur gleichsam von innen her gehemmte) Spontaneität der Leibnizischen Monade ist für Kant eine künstliche und falsche Konstruktion, die das Wesensmoment realer Wechselwirkung in allen Veränderungen und Vorgängen an endlichen Substanzen verkennt. — Anderes kommt hinzu, insbesondere auch die wachsende Einsicht von der Undurchsichtigkeit der eigenen sittlichen Struktur für jedes endliche Subjekt (niemand kann der ausschließenden Reinheit seiner Motive absolut gewiß sein. Zuständlich-Kausales der Begehungen und Lustantriebe ist oft versteckt hinter bloß scheinbarer sittlich-selbstgewisser Spontaneität) und überhaupt das ganze Freiheitsproblem. Auch uns selbst also erfassen wir nicht als Substanz und Ding an sich, als Substantiale — weil wir doch auch uns selbst nicht (wie es der Gedanke einer wirklichen „ursprünglichen Anschauung“ fordern müßte) erst „machen“. Auch hier herrscht daher jenes Gegenüber und jenes letzte Auseinanderbleiben von erkennendem Subjekt und Ding an sich. — Daß allerdings damit die Selbsterkenntnis schlechterdings der Erkenntnis „äußerer“ Wirklichkeiten gleichgesetzt würde, darf man nicht behaupten. Kant bleibt dabei, daß hier außer dem Erfassen von „Gegebenem“ und daher bloßer Äußerungen der Substanz auch ein unmittelbares Spontaneitätsbewußtsein und in sofern ein Erfassen des Substantiale, also des Dinges an sich, vorliegt! Das ist zum Teil ausdrücklich, zum Teil nur implizit in seiner Lehre von der transscendentalen Apperzeption und vom Subjekt der Freiheit und des sittlichen Bewußtseins gegeben¹.

Von diesen Betrachtungen aus nun werden gewisse (darunter die viel angefochtenen) immer wiederkehrenden Bezeichnungen des Dinges an sich in der Kr. d. r. V. vollkommen klar und selbstverständlich. Wenn die Inaugural-Dissertation sagt, daß die Phänomene nicht die „innere und absolute Qualität des Objekts“ ausdrücken², so ist der Gegenbegriff der uns bekannte: sie zeigen uns eben nur die äußere und auf uns relative Seite der „gegebenen“ Substanzen. Von hier aus gesehen liegt nun auch gar keine Schwierigkeit darin, wenn die Kr. d. r. V. Dinge an sich als „die absolute und innere Ursache äußerer und körperlicher Erscheinungen“ bezeichnet, und wenn auch weiterhin das Ding an sich immer der „innere“ Grund der Naturgegebenheit genannt wird!³ Die großen Schwierigkeiten, die sich von rein erkenntniskritischer und insbesondere von bewußtseinsimmanenter Einstellung aus für den Dingsansich-Begriff als Ursache („transcendentale Ursache“ sagt Kant!)

¹ Näheres hierüber in einem Aufsatz d. Verf. in der Kant-Festschrift der Königsberger Universität: „Persönlichkeitsbewußtsein und Ding an sich in der Kantischen Philosophie“ (auch separat, Dietrich'sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig, 1924).

² II, 397.

³ Kr. 331; 242f.; V, 388; Opus posth. (Adickes) 594.

der Erscheinungen ergeben, betreffen das metaphysische Fundament der Kantischen Systematik nicht. Es soll an anderer Stelle gezeigt werden, daß der Ursach-Begriff (die reine Kategorie der Kausalität, noch frei von aller zeitlichen Bedingtheit, die sie zum Kausalgesetz mit seiner speziellen Determinationsart — zur „Kausalität nach Naturgesetzen“ stempelt), für Dinge an sich durchaus seine Geltung hat und behält, und daß es nach Kants Überzeugung durchaus keine „Inkonsequenz“ ist, von einer Verursachung unserer Vorstellungen durch äußere Dinge an sich (im metaphysischen Zusammenhang) zu sprechen! — Von hier gesehen also ist der berichtigte Terminus der „Affektion“ ganz voll zu nehmen. Auch jetzt steht der äußere Sinn immer im Vordergrund (der innere folgt dann): er gibt uns nichts „Innerliches“, gibt bloß das „Verhältnis eines Gegenstandes auf das Subjekt“, „nicht das Innere, was ihm an sich zukommt“¹. Dinge an sich sind uns nicht gegeben, ja können uns „vielleicht auf keinerlei Weise gegeben werden“; — das „vielleicht“ erklärt sich durch jenen problematischen Gedanken einer mystischen Teilhabe an der intellektuellen Anschauung². Auch, daß die in räumlicher Form uns erscheinende Undurchdringlichkeit, und mit ihr jede Bestimmung der erscheinenden Materie als eine „Wirkung“ (Handlung) bezeichnet wird, „die ihre Ursache haben muß“ und daher nicht selbst als Ding an sich, geschweige denn als das Urwesen gedacht werden kann³, verliert in unserem Zusammenhang jede Schwierigkeit. Ausdrücklich sagt Kant auch einmal⁴: auch der gemeine Verstand nehme hinter den Gegenständen der Sinne „noch etwas Unsichtbares, für sich selbst Tätiges“ an — also Kraftsubstanzen, von denen wir durch die (sinnliche) Erfahrung eben nur die gleichsam uns zugewandten Eigenschaften (noch in bestimmter Weise modifiziert durch „die Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden“) kennen. Empirischer Realismus und Realismus der Dinge an sich, liegen für Kant nicht so weit auseinander, wie es in „erkenntnistheoretischer“ Einstellung herauskommt! Gemeiner Menschenverstand, Wissenschaft und Philosophie zielen in gleicher Richtung. Es kann daher auch nicht erstaunen, wenn das Ding an sich gelegentlich als „Substanz“ bezeichnet wird⁵ (obgleich dieser Ausdruck in der Kr. d. r. V. eigentlich für das Beharrliche in der Erscheinung beschlagnahmt ist — auch diese Kategorie hat eben neben ihrer immanenten Erfüllung zum Substanz-Gesetz noch ihre transcendente Bedeutung!), wenn immer wieder vom „Substratum“ die Rede ist, das den Erscheinungen „zum Grunde“ liege⁶. Auch der spezifische Terminus des „Substantiale“ taucht auf⁷. Und immer ist es derselbe Gedanke: durch Rezeptivität und Affektion bedingte Erkenntnis muß eo ipso auf „Erscheinungen“

¹ Kr. 72, 73a, 255f.; IV, 282 (Proleg.).² Kr. 85.³ Kr. 485; IV, 333.⁴ IV, 452.⁵ Kr. 242, 248.⁶ z. B. V, 99 u. immer wieder in der Kr. d. U.⁷ Kr. 345.

beschränkt sein.¹ „Es ist eine Bemerkung, welche anzustellen eben kein subtiles Nachdenken erfordert wird, sondern von der man annehmen kann, daß sie wohl der gemeinste Verstand . . . machen mag: daß alle Vorstellungen, die uns ohne unsere Willkür kommen (wie die der Sinne), uns die Gegenstände nicht anders zu erkennen geben, als sie uns affizieren; wobei was sie an sich sein mögen, uns unbekannt bleibt“ usw.¹ Auch in der „kritischen“ Zeit bezeichnet „Erscheinung“ zuerst und vor allem dies: den Inbegriff des auf dem Verhältnis der Dinge an sich zu unserer Empfänglichkeit Beruhenden². Eine reale Seinsrelation liegt jeder endlichen Erkenntnis zu Grunde und drückt ihrem Inhalt den Charakter des bloß Relativen (relativ auf die Subjekts-Substanzen und ihre Affizierbarkeit) und für das Sein selbst, das in seinem In-sich-sein eben nie „gegeben“ werden kann, Zufälligen auf. Erscheinungen sind nur „als zufällige Vorstellungsarten intelligibler Gegenstände von solchen Wesen, die selbst Intelligenzen sind, anzusehen“ — so heißt es einmal mitten in der Kr. d. r. V!³ Das macht aber unser Erkennen, soweit es eben rezeptiv bedingt ist, keineswegs wertlos: die Beschaffenheiten, die wir so erfahren, sind „als etwas wirklich Gegebenes“ anzusehen; „die Prädikate der Erscheinung können dem Objekt selbst beigelegt werden“ — nur eben: „in Verhältnis auf unsere Sinne“!⁴ Das In-sich der Dinge kann nicht „in meine Vorstellungskraft hinüberwandern“; insofern also kann unsere Vorstellung dem Ding an sich nie „völlig ähnlich“ sein, und Kant erklärt ausdrücklich, daß er mit solcher Ähnlichkeitsbehauptung keinen Sinn verbinden könne — sie ist eben für ihn ein ontologischer Widersinn. Aber darum ist sie doch „dem Verhältnis, was unsere Sinnlichkeit zu den Objekten hat, vollkommen gemäß!“⁵ Unsere Erkenntnis hat also den Dingen an sich gegenüber keine eigentliche Abbild-, aber darum doch ihre volle Repräsentations-Bedeutung! Auch das Rezeptive der Erfahrung, und gerade es, vermittelt uns Eigenschaften des Seins — was ja in Kants System der Kritiken von besonderer Bedeutung dann im Problem der „besonderen Gesetze“ und der ganzen Teleologie wird. Nur kommt von daher nicht Einsicht und Erkenntnis im urtümlichen Sinne des Wortes: Erkenntnis des In-sich — die eben nur in reiner Spontaneität gegeben werden könnte. Damit es solche auch für uns, als den Dingen nur koordinierte und „abhängende“ Wesen geben könne, muß neben dem Angewiesensein auf „Gegebenes“ auch eine setzende Spontaneität zu Worte kommen. Erst dadurch wird der Begriff der „Erscheinung“ für erkennende (und nicht bloß kenntnisnehmende, empfangende) Wesen

¹ IV, 451.² Kr. 73; IV, 236.³ Kr. 451; die vorsichtige Wendung am Anfang des Satzes ändert für unser Interesse nichts!⁴ Kr. 73.⁵ IV, 289/90.

vollständig. Eigentliche Erkenntnis ist Erkenntnis a priori, die aber ist „unmöglich für uns bei allen Dingen, wovon wir nicht selbst die Urheber sind“¹. Gott erkennt, alles aus sich und a priori; „aber endliche Wesen können nicht aus sich selbst andere Dinge erkennen, weil sie nicht ihre Urheber sind, es sei denn der bloßen Erscheinungen, die sie a priori erkennen können“². Auf diesem Erscheinungsgebiet also, diesem merkwürdigen Felde, wo ein Aufnehmen auf uns relativer Seinsgegebenheiten mit dem spontanen Auswirken unserer inneren Kräfte ineinander wirkt, sind wir „zum Teil Schöpfer“³. Der Mensch ist „Kosmotheoros, der die Elemente der Welterkenntnis a priori selbst schafft, aus welchen er die Weltbeschauung als zugleich Weltbewohner zimmert in der Idee“⁴. Wie Gott der Urheber der Dinge an sich ist, so der Mensch das *principium originarium* der Erscheinungen⁵. Und auch der Mensch hat hier seine Analoga zu den göttlichen Ganzheitsideen, seine „Urbilder“, in denen er a priori vom Ganzen zu den Teilen, vom Möglichen zum Wirklichen geht: Raum und Zeit, die wesensmäßigen Formen seiner Rezeptivität⁶. Die Seele, als erkennende Substanz, enthält insofern „wirklich die Bedingung aller möglichen Erscheinungen in sich“. „So wie das *noumenon* in uns zu den Erscheinungen, so die oberste Intelligenz in Ansehung des *mundi intelligibilis*“ (d. h. der Dinge an sich)⁷. Hier also „setzt“ und „macht“ das Subjekt (Jedes Subjekt) zufolge einer ursprünglich in ihm angelegten gesetzmäßigen Spontaneität die Gegenstände und erkennt sie daher auch a priori von Ganzheitsformen und Allgemeingesetzen her. In einer Hinsicht schon „macht“ hier denn auch der Mensch sich selbst und hat daher Erkenntnis a priori von sich selber: er setzt sich selbst als Objekt seiner inneren Erfahrung⁸. Aber dies „machen“ betrifft eben nur das Selbst-Objekt, die Selbst-Erscheinung: so ist dies Wissen a priori eben doch keine Einsicht in das Ding an sich! Andere Momente des Sich-selbst-machens sind es (einmal das Selbstbewußtsein der transcendentalen Apperzeption in jedem denkenden Wesen; dann das Selbstzweckbewußtsein jeder sittlichen Person als Bewußtsein eines Zwecks in sich, nicht „für“ ein Anderes — also ein praktisches Bewußtsein vom Ansich der Subjektssubstanz gegenüber allem Relationalen des Gegebenseins für andere), die uns im Spontaneitätsbewußtsein selbst zugleich dem Ding an sich in seiner Spontaneität, seiner eigentlichen Innerlichkeit näher führen — tiefer greifend also als das schon hingeschaut, mit gegebenem Außenstoff besetzte, zuständlich-kausal gewordene Ich der inneren Erfahrung. Aber das gehört nicht mehr hierher.

¹ R.-V. 96. „Nur soviel sieht man vollständig ein, als man nach Begriffen selbst machen und zustande bringen kann“, V 384.

² Reflex. Nr. 929.

³ Reflex. Nr. 1117.

⁴ Op. posth. (Adickes) 756, 771.

⁵ Reflex. Nr. 1160, 1161.

⁶ Reflex. Nr. 966.

⁷ Reflex. Nr. 1133.

⁸ Vgl. Op. posth. S. 627, 645ff.

Alle endliche Erkenntnis also muß aus ontologischen Notwendigkeiten diese Eingeschränktheit an sich tragen, und damit auch den eigentümlichen Doppelcharakter, die merkwürdige Spannung zwischen setzender Spontaneität, die Gesetze „vorschreibt“ (aber damit eben doch nicht die Seinsgesetze selbst unmittelbar erfaßt) und seinsempfangender Rezeptivität — die aber wiederum für sich kein Einsehen bedeutet und immer nur auf das zu uns sich Äußernde, das auf uns Relative am Sein gebannt bleibt. Die reine Spontaneitätstendenz auf das Ding an oder in sich selbst, behält im endlichen Subjekt nur die „Vernunft“ im spezifischen Sinne — die eben schon im gemeinen Verstand das Unbedingte der „Sache an sich selbst“, der Dinge, insofern wir sie nicht kennen, fordert¹. Daher kann der Dingansich-Begriff der Zentralbegriff einer Kr. d. r. Vernunft sein. Vernunft äußert sich nicht erst in Ideen der Welttotalität usw., sondern sie bezeugt ihre Verwandtschaft und Abkunft von der „intellektuellen Anschauung“ von Anfang an in dem für sie schlechthin notwendigen Gedanken des Dinges an sich. Die „Idee“ der Seele in der Dialektik ebenso wie das „Unbedingte“ des sittlichen Selbstzwecks stellen nur Sonderanwendungen (uns mögliche und aufgegebene Zugänge) davon dar. —

Ein anderes Motiv, das, von den frühesten Schriften Kants an, auf einen Dingansich-Begriff (mit dem Korrelat der Erscheinung) und auf die „kritische“ Lehre von den Grenzen der Erkenntnis hintreibt, ist das der sog. „synthetischen Eigenschaften.“ Auch der Gedanke der Synthesis ist nämlich bei Kant kein ursprünglich erkenntniskritischer, sondern die Frage nach den synthetischen Urteilen a priori selbst bildet sich an dem ontologischen Problem der Seinsverbindungen heraus — wie denn auch in der späteren Metaphysik des Sittenreiches das synthetische Urteil a priori des kategorischen Imperativs keinen geringeren Bedeutungsinhalt hat, als den des ontologischen Zusammenhangsgesetzes für alle übersinnliche Gemeinschaft vernünftiger Wesen! Kants pluralistischer Weltbegriff (von der frühen *Monadologia physica* bis zum späten Inbegriff der personalen Selbstzweckwesen in dem „Reich der Zwecke“) muß von Anfang an das wichtigste Wirklichkeitsproblem im Zusammenhang sehen, in den verbindenden Funktionen, von denen die Substanzen, an sich auch isoliert bestandhaft, zur „Welt“ gebunden werden. Die Frage selbst soll jetzt nicht verfolgt werden; für unser Interesse genügt es zu wissen, daß eben jene Kraftnatur aller Substanzen (physischer wie seelischer und geistiger), den Allzusammenhang — als eine Gemeinschaft wechselseitigen Einwirkens und Erleidens — darstellt. Wenn nun endliche Erkenntnis nie das Innere der Substanzen fassen kann, sondern stets nur die „Relation zu den Akzidenzien“, und diese

¹ Vgl. Kr. 20.

eben vom empfangenden Gewahren der letzteren aus (also die Kräfte selbst nur „von den Wirkungen her“), so ist es klar, daß alle endliche Erkenntnis die synthetischen Momente der Weltgegebenheit nur nach ihrem wirkenden Dasein (durch nähere Erforschung etwa ihrer Regelmäßigkeit, Gesetzmäßigkeit), nie aber nach der Art und dem inneren Wie ihres Wirkens, nach ihrer inneren „Möglichkeit“ erfassen kann! Sehr früh setzt dieser Gedankengang bei Kant schon ein. Die Annahmen der Trägheits- oder der Anziehungskraft dienen zur Erklärung der großen Bewegungen des Weltbaues „nur als das Gesetz einer durch die Erfahrung erkannten allgemeinen Erscheinung, wovon man die Ursache nicht weiß . . .“ „Nur durch die Erfahrung kann man inne werden, daß Dinge der Welt . . . eine solche Kraft haben, niemals aber die Möglichkeit derselben begreifen.“ Analog dazu kennen wir nur „die verschiedenen Erscheinungen des Lebens in der Natur und deren Gesetze;“ nicht aber das „*principium* dieses Lebens“. Allgemein: bei den „ersten Verhältnissen der Ursachen und Wirkungen“ kann die innere Möglichkeit nie deutlich gemacht, begriffen, eingesehen werden¹! Die bloßen Erfahrungsgegebenheiten (und etwa noch die Feststellung des Gesetzes), ist hier das Letzte, was endliche Erkenntnis erreichen kann. Auch hierin zeigt sich wieder die „diskursive“ Beschränktheit unserer Vernunft, ihr Angewiesensein auf äußere Gegebenheiten, die sie nicht spontan durchschauen kann². Von hier beginnt Kants Erörterung der Kausalität (als des seinsverbindenden synthetischen Realgrundes gegenüber allen bloß logischen und für Vernunft durchsichtigen Folgeverhältnissen unter bloßen Begriffen³, und damit die Durchbrechung des logistischen Rationalismus. Die Verknüpfung des Realgrundes, von welcher Art im übrigen auch die betr. Kraft-Kausalität sein mag (rein physisch-materiell, oder leib-seelisch, oder geistig), läßt sich mit der Vernunft nicht einsehen⁴. Die Grundkräfte und Grundverhältnisse aller Dinge sind für uns undurchsichtige, in ihrem Wie und ihrer Möglichkeit unbekannte bloße Gegebenheiten.

Ganz im gleichen Sinne spricht auch die Kr. d. r. V. von den „synthetischen Grundbeschaffenheiten“, „Grundkräften“, als von „Naturrätsheln“, die wir nicht begreifen können⁵. Die Möglichkeit jeder Art von Veränderung und Einwirkung bleibt uns notwendig undurchsichtig. Das gilt selbst von denjenigen Natureigenschaften, die uns am vertrautesten sind, z. B. der Schwere. Schwere ist eine synthetische Eigenschaft: d. h. die nicht dem einzelnen Körper als solchem zukommt, sondern im Kräftezusammenhang der Substanzen erst sich zeigt; daher ist auch das Urteil „alle Körper sind schwer“, ein synthetisches. Wir kennen nicht die „Ur-

¹ II, 20, 322, 323, 351; vgl. noch X, 69.

² M.-V. 225.

³ Vgl. II, 203, 294f.

⁴ M.-H. 118.

⁵ Kr. 373.

sachen“ — sondern nur die Wirkungen und das Gesetz der Schwere¹. — Auch die metaphysische Tendenz dieser Feststellung ist die gleiche beim „kritischen“ wie beim vorkritischen Kant. Der Kampf gilt einerseits einer rationalistischen Überspannung, die diese „Grundkräfte“ zu durchschauen meint und von hier aus sich berechtigt glaubt, alle anderen Möglichkeiten der „Kausalität“ („Causalität aus Freiheit“, spezifisch organische Naturkräfte, leib-seelische Wechselwirkung) a priori abzulehnen. Willensfreiheit z. B. ist uns vor allem deshalb so undurchsichtig nach ihrem Wie und ihrer inneren Möglichkeit, weil sie eine „Grundkraft“ darstellt². Ebenso ist das commercium zwischen Leib und Seele eine „ursprüngliche Kraft“, „ein Grundverhältnis“³. Daß wir selbst den Mechanismus materieller Naturvorgänge nur in seinen „Erscheinungen“ fassen, nicht in den Ursachen und „inneren Gründen“ selbst „einsehen“⁴, diese kritische Einsicht soll uns vor den Gefahren einer falschen und dogmatisch-rationalistischen Metaphysik bewahren, welche die großen irrationalen Weltgehalte der Willensfreiheit, des Organismus, des leib-seelischen Zusammenhanges wegdisputieren will (Gefahren des Determinismus oder „Fatalismus“ — Spinoza, des metaphysischen Mechanismus und der „Casualität“ — Demokrit-Epikur, der „künstlichen“ Hypothesen des Prästabilismus oder Okkasionalismus — Leibniz-Malebranche). — Und andererseits soll auch den Willkürlichkeiten einer „schwärmenden“ erdichtenden Metaphysik entgegengearbeitet werden, die einfach überall, wo irgend welche Irrationalitäten sich zeigen, entsprechende „Grundkräfte“ einfach statuiert, dogmatisch annimmt — und damit etwas „erklärt“ zu haben glaubt. Gegen beide Typen stellt sich Kants „kritische“ Metaphysik: die weder weginterpretiert, noch nach Bedarf beliebig Hypothesen dichtet, sondern sich in allen Versuchen der Deutung und Erklärung der wesensmäßigen Distanz vom Sein an sich bewußt bleibt. „Wahre Metaphysik kennt die Grenzen der menschlichen Vernunft und unter anderen diesen ihren Erbfehler, den sie nie verleugnen kann: daß sie schlechterdings keine Grundkräfte a priori erdenken kann und darf . . . sondern nichts weiter tun kann, als die, so ihr die Erfahrung lehrt . . . auf die kleinstmögliche Zahl zurückzuführen und die dazu gehörige Grundkraft, wenns der Physik gilt, in der Welt, wenn es aber die Metaphysik angeht . . . allenfalls außer der Welt zu suchen“⁵. Wir kennen eben nur zwei Arten von Kausalität: die materielle nach Naturgesetzen und die intelligible des freien Zweckhandelns; von beiden kennen wir das Gesetz (Attraktionsgesetz „in der Welt“, Sittengesetz „außer der Welt“); das erstere ist uns zudem durch sinnliche Erfahrung überall

¹ Vgl. noch R.-V. 88a. ² M.-V. 314.

³ Reflex. Nr. 1330; auch II 322f., 370; X, 68/9.

⁴ S. bes. noch Kr. d. U. V, 395.

⁵ VIII, 179/80; vgl. aus der vorkrit. Zeit II, 371, 416.

vertraut (während das Gegebensein bzw. Sichgeben der Freiheitskausalität von komplizierterer Art ist). Aber weder durchschauen wir damit auch das „Wie“ dieser Kräfte und Kraftzusammenhänge, weder begreifen wir sie nach ihrer „inneren Möglichkeit“, noch können wir irgendwie behaupten, daß sie (oder gar nur eine von ihnen) die einzigen sind, die es geben kann! A priori können wir uns eben „von der Möglichkeit der dynamischen Verknüpfung nicht den mindesten Begriff machen“, und der Begriff der Kausalität, die „Kategorie des reinen Verstandes dient nicht dazu, dergleichen zu erdenken, sondern nur, wo sie in der Erfahrung angetroffen wird, zu verstehen“¹. Man soll nicht meinen, eine brauchbare metaphysische „Hypothese“ damit schon gegeben zu haben, wenn man „neue Fundamentalverhältnisse von Ursache und Wirkung“ nur so einführt, wenn man z. B. rein geistige Gemeinschaft der Substanzen, Anziehungskraft ohne Berührung, organische Lebenskräfte u. dgl. einfach „annimmt“². Auch der besondere Zugang, den die praktische Vernunft zum Noumenalen und Ursprünglich-Unbedingten aufbricht, führt uns nicht in das innere Wie der *causa noumenon* hinein³. „Alle menschliche Einsicht ist zu Ende, sobald wir zu Grundkräften oder Grundvermögen gelangt sind“ — dabei bleibt auch die Kr. d. praktischen Vernunft⁴. Ein praktisches Willens-Verhältnis zwischen vernünftigen Wesen als Dingen an sich (Selbstzwecken) tut sich hier auf, und ein solches, das wirklich den Charakter der Ursprünglichkeit und Unbedingtheit in sich trägt; die Grundkräfte selbst aber, welche dies Verhältnis bilden (und deren Gesetzesform nur uns rational zugänglich ist) — sie fassen wir nicht! — Also: die logische Widerspruchslosigkeit irgend welcher hypothetischer Grundkräfte beweist allein noch gar nicht ihr objektiv-reales Möglich-Sein. Andererseits aber kann eben deshalb ihre Möglichkeit (z. B. die der Freiheit) uns nicht von vornherein bestritten und durch Anwendung anderer angeblich rationaler und allein einsehbarer Kausalzusammenhänge metaphysisch hinfällig gemacht werden. Von der ontologischen Notwendigkeit aus, daß endlichen (empfangenden) Erkenntniswesen nur die „Wirkungen“ und „Erscheinungen“ der Substanzkräfte gegeben werden können, ergibt sich die methodische Notwendigkeit für jede kritische Metaphysik, die durch Erfahrung oder auf eine andere Weise sich uns kundgebenden Irrationalitäten weder zu verleugnen noch einfach als besondere Seinsart hinzunehmen und mit geheimnisvollen „Kräften“ auszustatten, sondern sie gleichsam durch genauesten Aufweis des uns noch Faßbaren und wieder durch die schärfste Abgrenzung dessen vom nicht mehr Faßbaren an ihnen gleichsam ein-

¹ Kr. 587, vgl. 205.

² Vgl. Kr. 588; X, 69; II, 370.

³ V, 46, 49.

⁴ V, 46/7, 49.

zukreisen. Musterbeispiele dafür sind bei Kant selbst die Behandlungen der Freiheit und des Organismus¹. —

II.

Zu den auszeichnenden Besonderheiten des Kantischen Systems gehört ja nun aber nicht nur seine Gegenüberstellung von Erscheinung und Ding an sich überhaupt (und die „kritische“ Haltung gegenüber dem für alle endliche Erkenntnis notwendig Irrationalen), sondern weiterhin die These, daß Raum und Zeit auf der Seite der „Erscheinung“ liegen, daß sie und gerade sie für das „Für-uns“ der Seinsgegebenheiten charakteristisch sind, und nicht deren Ansich betreffen. Kants Philosophie will kritischer Idealismus sein; die transcendente Idealität von Raum und Zeit ist ihre Grundbehauptung, und der Begriff der „Erscheinung“ wird dadurch erst bestimmt. Auch hierfür gilt es nun, neben und vor den „erkenntnistheoretischen“ Begründungen (z. B. den bekannten Argumenten der transcendentalen Ästhetik) die treibenden metaphysischen Motive aufzuweisen.

In einem Punkte berührt sich die bloße deskriptive Charakteristik des Raum-Zeitlichen mit dem bisher Betrachteten. Was wir von den Dingen erkennen, soll immer nur das auf uns Relative, nicht das „Innere“ sein. Dazu stimmt es nun vorzüglich, daß alle unsere Raum- und Zeitbestimmungen (insbesondere auch alle Bewegungsfeststellungen) wesentlich im Bloß-Relativen stecken bleiben. Dieses Schweben aller Erfahrungsdaten in gegenseitiger Relativität legt allein schon die Vermutung nahe, daß Raum und Zeit typische Bestimmtheiten eben des auf uns Relativen sind. In diesem Sinne sagt Kant denn auch immer wieder (in genauem Anschluß an die bisher betrachteten Termini), Raum und Zeit und die raumzeitliche Materie geben „lauter Verhältnisse“, nur „äußere Verhältnisse“ — und „gar nichts schlechthin Innerliches“, gar keine „inneren“ Bestimmungen der Dinge².

Aber dies nur nebenbei. Die eigentlich entscheidenden Motive für die kritisch-idealistische Entwertung von Raum und Zeit liegen tiefer; sie liegen über solche Beziehungen ihrer Wesenszüge zur erkenntnistheoretischen Grundthese hinaus in ganz bestimmten inhaltlichen Positionen und Erwägungen von Kants ursprünglicher und bleibender Metaphysik. Betrachten wir zunächst den Raum.

Die ganze Philosophie der Neuzeit seit dem großen Aufschwung der Naturwissenschaft befindet sich in einem eigentümlichen Zwiespalt,

¹ Zur Organismus-Frage s. bes. noch VIII, 180ff.; V, 395.

² Vgl. z. B. Kr. 72; „da uns durch den äußeren Sinn nichts als bloße Verhältnisvorstellungen gegeben werden, dieser auch nur das Verhältnis eines Gegenstandes auf das Subjekt . . . enthalten könne . . .“ Ähnlich dann für den inneren Sinn u. die Zeitverhältnisse. Kr. 242, 255f.; VIII, 153; Reflex. Nr. 782; Op. posth. (Adickes) 78.

den die großen Systeme jedes auf seine Art zu überwinden suchen. Die zentrale Realität ist ihnen allen (mit verschwindenden und meist aus der Abwehr gegen die entstehenden Schwierigkeiten entstehenden Ausnahmen) das Geistige: ein rein geistig gefaßtes Absolutes (*res cogitans infinita*, christlicher Theismus) und die in sich rein geistigen Lebenszentren der Bewußtseinswesen, der seelischen Subjekte. Nun war schon von den spiritualistischen Tendenzen des Neuplatonismus aus, mit ganz besonderer Wucht aber in der Philosophie der christlichen Kirchenväter dies zum eigentlichen Rätsel der Metaphysik geworden: wie sich mit dem geistigen Weltgrunde und den (gleichfalls geistigen) entscheidenden Weltinhalten die Räumlichkeit des sichtbaren Kosmos vereinigen lasse. Schon damals (und im Mittelalter dann) bemühen sich gewisse Richtungen um eine entwertende Auflösung des Räumlich-Materiellen¹. Für die Neuzeit aber spitzt sich der Konflikt nun dadurch schärfer zu, daß mit der neuen Wissenschaft nun gerade dieser räumlich-materielle Kosmos nicht nur, wie früher schon, die sinnlich eindrucklichste und gleichsam erhabenste aller Wirklichkeitsgegebenheiten, sondern der eigentliche und primäre Gegenstand aller sicheren wissenschaftlichen Erkenntnis, alles Wissensinteresses für den auf Exaktheit und die mathematische Methode eingestellten Forscher wird! Von dem Cusaner und Giordano Bruno an heftet sich zudem das neue Unendlichkeitspathos vorzüglich eben an die Räumlichkeit des Universums. Motive, die schon das natürliche Weltbewußtsein und dann die kosmologische Spekulation aller Völker, insbesondere der Griechen immer auf den Raumkosmos als die schlechthin umfassende und offenbar primäre Realität hingetrieben haben, erhalten nun (auf dem Boden einer Denkweise, deren zentrales Interesse und Realitätsgefühl eine Metaphysik der Innerlichkeit und des Geistigen fordert), eine ganz ungeheure Verstärkung. Ein neuer „wissenschaftlicher“ Naturalismus will aus dem überwältigenden Einblick in die Rationalität und scheinbar unbegrenzte Rationalisierbarkeit des Räumlich-Materiellen sich erheben — das Geistige (das zwar unmittelbar gewiß und uns das Nächste ist, doch unbestimmt bleibt, vage wie die „substantiellen Formen“ einer überwundenen Naturbetrachtung . . .) und seinen Seinsprimat bedrohend, ja vernichtend. Nicht nur die sinnliche Eindringlichkeit und Übermacht, sondern auch die ideelle Strukturiertheit und Wesenhaftigkeit scheint vor allem, vielleicht allein dem räumlich-materiellen Kosmos zuzukommen: die „ewigen Wahrheiten“, das sind doch eben die mathematischen, die geometrischen? Für die Naturphilosophie vorhergegangener Zeiten, zuletzt ja noch der Renaissance, kann schließlich doch das Räumliche und Materielle als ein Sekundäres gelten gegenüber Kräften und Substanzen, die nicht so sehr entfernt sein mögen von der Art des Seelisch-

¹ Vgl. hierzu mein Buch über „Die großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters“, Berlin 1922, Kap. III: Seele u. Außenwelt.

Geistigen. Mit der neuen mathematisch-mechanistischen Wissenschaft aber brechen beide Weltgegebenheiten wirklich auseinander. Und gerade das Geometrisch-Räumliche und Rein-Mechanische ist nun das Wesenhafte, das Strukturaufweisende und Rationale! — Der Konflikt erhält für die großen Metaphysiker der Neuzeit ganz besonderes Gewicht dadurch, daß sie selbst unmittelbar Beteiligte sind an der neuen Wissensarbeit. Nur wer, wie Berkeley, draußen steht und gleichsam die ganze Last der neu gegebenen Aufgabe selbst nicht fühlt, kann in der Abwehr des drohenden Wissenschaftsnaturalismus für die ganz unbekümmerte Behauptung einer absoluten Metaphysik des Geistes eintreten durch einen radikalen Idealismus, für den die ganze Außenwelt (und damit doch der ganze Weltbereich der neuen Wissenschaft und Rationalität) zum bloßen Scheinbild, zur bloß symbolischen Einkleidung gleichsam eines unmittelbaren und rein geistigen Verkehrs zwischen Gott und Mensch, Urgeist und endlichen Geistsubstanzen gestempelt wird! Und wiederum: nur wer von jenem Seinsprimat des Geistigen ganz oder teilweise sich abzulösen willens ist, kann eine Lösung des Konfliktes in Richtung auf den Naturalismus suchen: wie Hobbes etwa oder auch Spinoza. Und nur wer vor der Zweiheit der Ansprüche stehen bleibt, das letzte Einungswort der bloßen religiösen Überzeugung überlassend, kann einen Dualismus (mit dem Überbau einer *res infinita*, die nur *cogitans* ist) lehren wie Descartes. Das volle Schwergewicht der Frage ruht auf Geistern, wie Leibniz, Malebranche und — Kant.

Das metaphysische Wesen des Raumes ist von ganz früh an Zentralproblem für Kant gewesen. Für den Schüler Newtons sind „Welt“ und Raum ganz unzertrennliche Dinge. Der Raum erscheint als das umfassende Allheitsprinzip für die unendliche Vielheit und Mannigfaltigkeit der Weltinhalte; die metaphysische Weltordnung ist vor allem eine räumliche und die Rationalität dieses Ordnungsganzen gibt das eigentliche Fundament für den ganzen „dogmatischen Rationalismus“ dieser Frühzeit her. Nicht nur das Sein des Menschen, sondern das Geistige und Moralische überhaupt wird hineingefügt in diese Ordnung. Die Entfernung vom Weltmittelpunkt bedingt die Grade der Deutlichkeit und Freiheit für erkennende und wollende Wesen¹. Der Raumnaturalismus des mechanistischen Naturmetaphysikers beherrscht das Feld. Auch die Unendlichkeitsbegeisterung (die später noch in dem bekannten Worte vom „Gestirnten Himmel über mir“ sich fortsetzt), bezieht sich ganz vorwiegend und fundamental stets auf die unendlichen Räume und die Welten in einem aktual unendlichen Weltraum.

Die Weltunendlichkeit aber ist (für Kant nicht anders, als für alle seine Vorgänger vom Cusaner an²) Folge und Ausdruck des unendlichen

¹ Vgl. I 330.

² Vgl. mein Buch über die großen Themen etc. Kap. 2: Unendlichkeit im Endlichen.

Geistprinzips, das nicht nur dem Beginn der Weltentstehung als schöpferischer Grund vorausliegt, sondern zugleich Prinzip alles Weltbestandes, der Welterhaltung bleibt. Die Unendlichkeitslehre der Naturphilosophie führt unmittelbar und notwendig hinüber in die *theologia naturalis*. So ist der Raum für Kant, ganz Newtonisch, der „unendliche Umfang der göttlichen Gegenwart“¹. Aber damit ist auch der Konflikt schon da.

An einer kleinen Stelle klingt er schon im Frühwerk an: die Gottheit sei in der Unendlichkeit des ganzen Weltraumes überall gleich gegenwärtig; — „allenthalben wo Naturen sind, welche fähig sind, sich über die Abhängigkeit der Geschöpfe zu der Gemeinschaft des höchsten Wesens emporzuschwingen, befindet es sich gleich nahe.“ Nur wer „sich von dem Geschöpfe zu befreien weiß“, sei allein fähig, diesem Urquell der Vollkommenheit sich näher, als irgend etwas anderes in der „ganzen Natur zu finden“². — Der Begriff der „Allgegenwart“ strebt offenbar hinaus über Räumlichkeit und Raumgebundenheit. „Gleich nahe“ und „näher“ — das weist zu einer anderen Ordnung und Weltgliederung hinüber. Es ist eine andere „Gemeinschaft“ als die des räumlichen Commenciements, welche die vom Geschöpfe sich befreienden (von Raumlage und Stoffdichte also nur scheinbar auf ein festgelegtes Seinsniveau im großen Stufenbau der Weltgeschöpfe gebauten) Naturen mit dem Urprinzip verbindet. Die spätere Zweiweltenlehre, die Zweiheit von gestirntem Himmel und moralischem Gesetz und Reich deutet sich leise an.

In der Tat geht Kants Entwicklung diesen Weg der Abkehr vom Raumnaturalismus und Raumrationalismus zu Gunsten einer Nebenordnung und dann Überordnung jenes anderen irrationalen (nur durch das einzige Gesetz uns zugänglichen), von aller Raumbeziehung gänzlich abgelösten Weltbegriffs des „Reichs der Zwecke“. Die kritische Wendung von 1770—1781 bedeutet den endgültigen Sieg der Metaphysik des Geistes und der Innerlichkeit über die Metaphysik des naturalistischen Rationalismus. Die ideelle Struktur des Geistigen (das a priori der Sittlichkeit), läßt die des Räumlich-Mathematischen zu einer geistigen Sonderfunktion von ganz bestimmter Art verblassen. Kants große Lebenswendung ist (metaphysisch angesehen), auch ein Glied in der gewaltigen Kette der Kämpfe, welche, seit dem Ausgang der Antike schon, die vom Christentum heraufgeführte Metaphysik des Geistes gegen die Metaphysik des Kosmos zu führen hat. Die „kritische“ Einschränkung der theoretischen Vernunft soll durch die Restriktion der bloß naturalistisch-rationalisierenden Gewohnheiten der sinnlichen Erfahrung und ebenso auch der in sich selbst sinnvollen Notwendigkeiten mechanistischer Erfahrungswissenschaft den Weg freihalten für die Anerkennung und das (stets nur relative!) philosophische Begreifen der geistigen Seinsgründe und Zusammen-

¹ I 306.² I 329—40.

hänge. Der Kampf der Kr. d. r. V. gegen die Gottesbeweise z. B. gilt dem naturalistischen bzw. auf Natur primär bezogenen Gottesbegriff (Gott als erster Beweger oder als Demiurg, Gott als *ens realissimum* im neuplatonisch bestimmten Sinne, Naturtheologie, kosmologisch-ontologische Beweisführung¹); die Moralthologie erst kann, sich gründend auf ihre moralisch vollziehbare spontane Willensrealität, mit ihren andersartigen Kategorien (bzw. Kategorie-Erfüllungen) vom personalen Begriff des Ansich und unbedingten Selbstzwecks her durch dessen Absolutheitskern gleichsam auf das geistige Urprinzip hindeuten. Die persönliche Spontaneität des Sittlichen, der Freiheitskraft, bahnt der suchenden Vernunft wirklich einen (schmalen) Weg zum Absoluten, während alle bloß gegenständlich-theoretische Erkenntnis mit Naturkategorien sich auf ihr — metaphysisch angesehen sehr beschränktes — Relationenfeld gebannt sieht. — Entsprechend kämpft der Paralogismenabschnitt gegen den naturhaften Substanzbegriff der „Seele“ (als eines beharrenden Einzeldinges mit wechselnden Eigenschaften), für eine tiefere Auffassung des mit dem Ich und der Persönlichkeit gegebenen Moments der Dauer und Identität eines Lebendig-Werdenden; — eine Tendenz, deren positive Erfüllung eben wieder nur die „praktisch-dogmatische Metaphysik“ bringen kann. (In der Tat wächst hier dem Ichgedanken das an der bloßen leeren Apperzeption vermißte Moment konkreter personaler Dauer und Substantialität im Fluß der seelischen Vorgänge selber — als Entwicklungsdauer des identischen Freiheitssubjekts — zu². Geistige Unsterblichkeit z. B. darf nicht (wie noch in gewissem Sinn bei Leibniz), als ein Sonderfall der Unzerstörbarkeit aller Natursubstanzen angesehen werden; und auch die bloße Reflexion auf das erkennende Subjekt erreicht noch nicht den Anspruch des Problems: die transcendente Apperzeption (dieses „Ich, Er oder Es“, welches da denkt in mir) bleibt rein für sich genommen in der Unbestimmtheit eines „Bewußtseins überhaupt“, ohne die erst durch das Moment der Selbstgesetzgebung dann sich ergebende Zuspitzung und Erfüllung zur einzelnen Persönlichkeit. — Entsprechend kämpfen die vier Antinomien nur für den geistigen Ursprungsgedanken der Schöpfung (gegen die Einwände des äußeren Zeitablaufs und des naturalistisch gefaßten Satzes vom Grunde), für immaterielle Einheiten, vor allem die Seelensubstanzen (gegen den Widerspruch des Raumkontinuums), für die Freiheit (gegen das zum Seinsgesetz aufgeblasene, naturalistische Kausalprinzip) und für ein geistiges Prinzip des Absoluten gegenüber dem kosmologischen; — daneben noch für die „wahre Unendlichkeit“³ der geistigen Welt, gegen die bloße quan-

¹ Vgl. z. B. V 483, 485, 183; R.-V. 26; Op. posth. (Adickes), S. 775.

² Vgl. z. B. V, 133.

³ Vgl. dazu die Aristotelische u. Averroistische Unsterblichkeit des intellectus agens, die eben nicht zur Individualität vordringt, weil sie im Theoretischen sich hält.

titative Maß-Unendlichkeit oder -Endlichkeit des Kosmos, insbesondere für die Unendlichkeit des geistigen Fortgangs und der geistigen Beziehungen gegenüber der „gegebenen“ Unendlichkeit etwa der räumlichen Wirklichkeit¹. —

Es ist klar, daß mit dem allmählichen Sieg dieser Wendung vom naturalen Weltbegriff zum geistigen die metaphysische Frage nach dem Verhältnis des Raumes und alles Räumlichen zur geistigen Realität sich immer stärker geltend machen muß. Der anfangs so pathetisch aufgenommene Begriff des „unendlichen Umfangs der göttlichen Gegenwart“ wird problematisch. „Lokale“ Allgegenwart erweist sich als ein glatter Widerspruch. Nichts kann an mehreren Orten zugleich sein; kein Ding kann mit sich selbst in einem äußeren Verhältnis stehen, — z. B. vom zweiten Orte aus sich selbst im ersten anschauen. Die göttliche „Allgegenwart“ kann also nicht in einer Gegenwart „in allen Orten“ bestehen. Es könnte dann nur ein Teil des Allwesens an jedem dieser Orte sein. Allgegenwart kann nur der Kraft nach (virtualiter), nicht dem Orte nach (localiter) behauptet werden. Das *ens originarium* erlitt sonst eine mit seinem Wesen unverträgliche, und durch das Unendlichkeitsprädikat des Raumes keineswegs kompensierbare Limitation².

Überhaupt läßt der Begriff des Urprinzips nichts Räumliches zu. „Undurchdringlichkeit, Ausdehnung u. dgl. können nicht Eigenschaften von demjenigen sein, der da Verstand und Willen hat.“ So ergibt sich das Paradoxon, daß das *ens realissimum* nicht alle „Realitäten“ enthalten kann!³ Und das weitere, daß (für unser gewöhnliches naturalistisch orientiertes Weltdenken nämlich) der Begriff „von dem unendlichen Geiste lediglich negativ ist und darin besteht, daß man die Eigenschaften der Materie an ihm verneint, die einer unendlichen und schlechterdings notwendigen Substanz widerstreiten“⁴. Raumrealität kann nicht als „Bestimmung“ des *ens realissimum* gedacht werden („eine Vermengung, die bis dahin ungemein geherrscht hat“), sondern jedenfalls nur als eine „Folge“⁵.

Der Metaphysik des Kosmos entspricht der Intellektualismus des Subjektbegriffs (so auch wieder beim jungen Kant); die christliche und die kritisch-Kantische Metaphysik des Geistes ist voluntaristisch in ihrem Fundament. Auch Duns Scotus und Wilhelm v. Occam z. B. bemühen sich zu zeigen, daß das Prinzip der individuellen Unsterblichkeit nicht durch theoretische Seinsbeweise (unteilbare Substanz) zu fassen ist, sondern nur vom Personalen und Willensmäßigen aus.

¹ Vgl. z. B. V, 162.

² II, 414, auch 297; M.-H. 113; M.-V. 302f; R.-V. 85, 184ff.

³ II, 85.

⁴ II, 321a. Vgl. das spätere Noumenon im negativen Verstande u. den positiven Zugang der praktisch-dogmatischen Metaphysik zum unendlichen (im Willens-kategorischen absolute innere Notwendigkeit aufweisenden) geistigen Urprinzip!

⁵ II, 85.

Aber damit sind die Schwierigkeiten nicht gehoben. Auch als Folge nur gedacht, zieht der Raum, wenn er als eigene unendliche Realität verstanden wird, das Urprinzip zu einer Seinsform herab, die mit seiner absoluten Geistigkeit unverträglich ist. Oder soll etwa der Vergleich, den die „physische Monadologie“ zieht, zwischen der räumlichen Auswirkung einer an sich unräumlichen Kraftmonade als dem „Umfang der äußeren Gegenwart“ dieses Elementes — und dem Weltganzen als ambitus der göttlichen Präsenz¹ (mit beider Raumumfänge Teilung wird die zugrunde liegende Substanz nicht mit geteilt): soll wirklich diese Analogie beim Wort genommen werden? Ein naturalistischer Pantheismus wäre die unausweichliche Folge. Dies ist denn auch das entscheidende metaphysische Bedenken Kants gegen die Realität des Raumes (sei es auch nur die abgeleitete Realität als objektive Ausstrahlung und „Phaenomenon“ der Kraftmonaden): Realität der einen unendlichen Allheit des Raumes, auf die das göttliche Geistwesen allgegenwärtig bezogen sein soll, treibt auf den Pantheismus hin. Die Newtonische Verbindung zwischen Gott und Raum durch den Begriff des Sensorium Dei macht das unabhängig zu denkende Urprinzip zu einer Art „Weltseele“, die mit der Weltmaterie in gegenseitigem commercium steht, also selber dependent wird! „Raum ist Möglichkeit des *commercii*; wäre Gott im Raum, so würde er also dependieren“². Auf diesen Abweg geraten alle dogmatischen Metaphysiker der Zeit, sei es nun Crusius, der das Irgendwo „zu den untrüglichen Bestimmungen des Daseins“ überhaupt rechnet, oder Mendelssohn, der den Raum zwar nicht zu Gott, aber doch als zur Existenz endlicher und abgeleiteter Wesen gehörige Bedingung annahm³. Über Newtons fragwürdige Formulierungen hinaus wächst damit die Gefahr des offenen Pantheismus herauf, wie ihn, in unbedenklicher Zusammenfassung von geistigem Urprinzip und Raum-Unendlichkeit, Spinoza gelehrt hat. „Wenn ich den Raum als ein Wesen an sich annehme, so ist der Spinozismus unwiderleglich, d. h. die Teile der Welt sind Teile der Gottheit. Der Raum ist die Gottheit; er ist einig, allgegenwärtig; es kann nichts außer ihm gedacht werden, es ist alles in ihm“⁴. So kommt das Motiv denn auch, nach erfolgter Konstitution des transcendentalen Idealismus, in der Kr. d. prakt. V. ganz klar heraus: „daher, wenn man jene Idealität der Zeit und des Raumes nicht annimmt, nur allein der Spinozismus übrig bleibt, in welchem Raum und Zeit wesentliche Bestimmungen des Urwesens selbst sind, die von ihm abhängenden Dinge aber (also auch wir selbst) nicht Substanzen, sondern bloß ihm inhärierende Akzidenzien sind“⁵. — Es ist also keine merkwürdige Entgleisung der kritischen „Erkenntnistheorie“, wenn die Erörterungen der „transcendentalen Ästhetik“ mit einem Passus zur „natürlichen Theologie“ ab-

¹ II, 481. ² M.-V. 302, R.-V. 186f.

³ II, 76; V, 101; M.-H. 31.

⁴ M.-H. 101, nach 1781!

⁵ V, 101/2.

schließen, mit der These (und dem Argument): wenn man Zeit und Raum zu Formen des Dinges an sich selbst mache, „dann müßten sie es auch vom Dasein Gottes sein“¹.

Was nun die „kritische“ Lösung selber anlangt, so muß zunächst beachtet werden, daß schon der vorkritische Kant (Leibniz nachfolgend, und darin schon Gegner Newtons) den Raum zum „Phaenomenon“ in einem ganz bestimmten Sinn entwertet hatte. Er ist *substantialitatis expers*, wird selber erst durch Kraftrelationen der physischen (unräumlichen) Elementarsubstanzen gewirkt. Nicht der Raum ist die oberste Möglichkeitsbedingung des Wirklichkeitszusammenhangs, sondern das göttliche Urprinzip (näheres dazu in „Kants metaphysischer Weltbegriff“); von der so durch Gottes virtuelle Allgegenwart (d. h. Kraft-Gegenwart in allen Monaden-Kräften) konstituierten Substanzengemeinschaft sind Raum und alles Räumliche (z. B. auch räumliche Bewegungsvorgänge) nur eine „Folge“, nur das äußere Phaenomenon, ein sekundäres — aber damit selbst doch reales — Produkt². Insofern stellt sich schon hier die Raumwelt dar als das „Phaenomenon der göttlichen Allgegenwart“.

Es ist klar, daß die oben berührten Schwierigkeiten mit solchem objektiven Phänomenbegriff nicht beseitigt sind. Das geistige Urprinzip bleibt der, wenn auch indirekte, Schöpfer des Raumes, bleibt weiterhin direkt auf Raumanschauung bezogen — da doch der Raum wirkliche, wenn auch nur abgeleitete Realität besitzt. Erst mit der Dissertation von 1770 löst sich der Konflikt. Auch der Weg Malebranches wird, wiederum vor allem der Gefahr eines mystischen Pantheismus wegen, verworfen. Der gleichfalls in Leibniz angelegte subjektive Erscheinungsbegriff (Kant selbst hat später seine Raumzeit-Lehre als Ausführung und Konsequenz des von Leibniz Gemeinten angesehen!)³, wonach also der Raum nicht Möglichkeitsbedingung noch objektives Erzeugnis der Dinge selbst bedeutet, sondern nur die Möglichkeitsbedingung unseres endlichen Erfassens, die wesenhafte Bedingtheitsform unserer spezifischen Subjektivität in jenem erkenntnistheoretischen Übergang der Substanzwirkungen auf die Intelligenzen⁴ — dieser neue Erscheinungsbegriff führt hinaus über den früheren Zwiespalt. Wenn es erst hieß, es sei denkbar, daß andere Weltkräfte in ihrem Ineinanderwirken andere Raumesarten hervorbringen könnten⁵, — so ist die Wendung jetzt die subjektive: es sei wohl denkbar, daß andere endliche Wesen andere Anschauungsweisen vom „Äußeren“ als unsere Raumanschauung hätten⁶! Raum bedeutet von nun an: die Verknüpfung der Substanzen in ihrem sinnlichen Vorgestelltsein. Alles Äußere muß uns im Raum erscheinen; nicht aber, wie Crusius meinte, darin sein. Der

¹ Kr. 74.

³ VIII, 203, 207ff., 249.

⁵ I, 24.

² I, 17, 21f., 23f., 408, 479f., II, 81.

⁴ Vgl. z. B. M.-H. 97f.

⁶ Kr. 55.

Raum hat nur „empirische Realität“, besitzt bedingende Notwendigkeit allein für unser Vorstellen. In sich sind Raum (und Zeit) nur *entia imaginaria*; die Weltursache wird davon gar nicht betroffen¹. — Die Begriffe der „virtualen“ Allgegenwart und des „Phaenomenon der göttlichen Allgegenwart“ (beide Bezeichnungen werden festgehalten bis in das *opus posthumum* hinein²), bekommen damit einen neuen, von den alten Schwierigkeiten befreiten Sinn. Gottes Kraft-Gegenwart hat mit Seiend-Lokalem gar nichts mehr zu tun, auch nicht auf indirektem Konstituierungswege und durch gleichsam sekundäre Anschauungsbeziehung. „Man soll eigentlich nicht sagen, Gott hat die Erscheinungen erschaffen, sondern Dinge, die wir nicht kennen, denen aber eine Sinnlichkeit in uns korrespondierend angeordnet wird“³. Der göttlichen Allgegenwart selbst also „können wir uns nicht durch den Sinn bewußt werden“; der Raumsinn würde dies Bewußtsein stets zu pantheistischem Enthaltensein verzerren: „wir können uns nicht als in Gott bewußt werden, sondern wären wir in ihm, so würde sich Gott unserer als seiner Bestimmungen bewußt sein und wir uns unserer selbst gar nicht“⁴. Aber da doch jene „Korrespondenz“ besteht, da doch Sinnlichkeit und Raumanschauung nur eine subjektive Form darstellt, in der wir real gegebene Dinge an sich und ihr Zusammensein und -wirken auffassen, so bleibt eben doch der Raum das (nur jetzt subjektive) Phaenomenon der „göttlichen Allgegenwart!“ Der durch das Urwesen und seine -- uns ganz unbekannte -- Kraft begründete (uns gleichfalls unbekannte) reale Weltzusammenhang der Dinge an sich ist uns erscheinungsmäßig immerhin gegeben in der sinnlichen Einkleidung eines unendlichen Raumes und unendlicher zusammenhängender Raumwelten. Das für den Begriff eines extramundanen und independenten Urprinzips feindliche Alleinheitsmoment fällt nur dem räumlichen Erscheinungsbild zur Last; doch hat das Bild andererseits auch wirklichen (repräsentierenden) Kontakt mit dem Realzusammenhang und Einheitsgrund der Dinge an sich selbst. Wenn es früher objektivistisch klang: „der Raum ist das Phaenomenon des Daseins aller Dinge durch eine Unendlichkeit“⁵ (die des Urprinzips), so ist jetzt der Raum etwas nur Subjektives, das aber doch als „etwas Wirkliches vorgestellt wird“ (empirische Realität) und daher „die Wirkung von dem Gefühl der Allgegenwart sein“ wird — insofern auch jetzt noch eine Art von „Folge“ aus der „Abhängigkeit aller Dinge im Dasein vom Einen“ für „die Gemeinschaft aller Dinge darstellend!“⁶ „Dadurch, daß die Dinge alle da sind durch Einen, machen sie eine Einheit aus. Wenn diese Ein-

¹ II, 398; M.-H. 31; 98ff.; M.-V. 112f.

² II, 410, M.-V. 303, 338/9, 113; Op. posth. (Adickes) 233a.

³ Reflex. Nr. 1131.

⁴ Reflex. Nr. 345.

⁵ Reflex. Nr. 1339 (sicherlich vor 1770).

⁶ Reflex. Nr. 403.

heit sinnlich vorgestellt wird, so ist es der Raum. Der Raum ist also ein Phaenomenon der göttlichen Allgegenwart, obgleich nicht Organon, wie Newton meinte . . . Wenn dieser Raum durch den Verstand vorgestellt wird, so ist das die Allgegenwart Gottes¹. „Die Wirkungen sind Symbole der Ursachen, also der Raum (durch den doch wirklich Dinge als notwendig vermittelt eines gemeinschaftlichen Grundes verknüpft vorgestellt werden), ein Symbol der göttlichen Allgegenwart oder das Phaenomenon der göttlichen Kausalität“². Das ganze räumliche Unendlichkeitspathos der Frühzeit behält also durchaus seinen (eingeschränkten) Sinn: es bleibt dabei, daß wir in der Unendlichkeit der Welten und Weltzusammenhänge die Wirkungen des unendlichen Urwesens selbst berühren, nur daß diese sinnlich-anschauliche Berührung bloß ein symbolisches Repräsentieren, nicht aber eine adäquate Seinsabbildung darstellt³. Das Pathos des „Gestirnten Himmels über mir“ (Kr. d. pr. V.!), behält seinen vollen Sinn auch nach der Subjektivierung alles Räumlich-Materiellen seiner Raumform nach. Ja es kann sogar vom späten Kant noch — in sehr engem Zusammenhang mit gewissen Spekulationen der Frühzeit — die Vermutung ausgesprochen werden, daß der rein geistige Unendlichkeitszusammenhang vernünftiger Wesen mit einander Jeden von uns „dadurch aber auch zugleich mit allen jenen sichtbaren Welten“ notwendig und allgemein verknüpfe⁴! Diese ganze, sich räumlich darstellende Unendlichkeit von Welten über Welten ist eben für Kants Lösung des Konflikts nicht Schein (wie für den Idealismus Berkeleys), sondern — Erscheinung. Alle Erscheinung bezieht sich auf Sein an sich.

Damit ist aber auch die „Theologie“ vom Raumnaturalismus abgelöst. Nun ist es keine Seltsamkeit mehr, daß das *ens realissimum* die „Realität“ des Raumes nicht zu seinen Eigenschaften zählt. Das Urwesen ist eben nicht Gegenstand äußerer Anschauung, nicht Gegenstand der Sinnlichkeit⁵. Mit der Moraltheologie, die von ganz anderem „Faktum“ aus einen Weg zum Urwesen aufschließt, fällt „die lästige Bedingung des Raumes und der Ausdehnung weg“⁶. Von hier aus sind wir wohl noch „befugt“, „die göttliche Allgegenwart als Dasein in allen Orten zu denken, um die unmittelbare Gegenwart für Dinge außereinander uns faßlich zu machen“, aber nicht mehr, diese Bestimmung Gott als etwas an ihm Erkanntes beizulegen⁷. Ein anderes, tieferes Verständnis der Gegenwart des Urwesens erschließt sich im Moralischen: eine Gegen-

¹ M.-V. 339.

² Reflex. Nr. 339; offenbar (gegen B. Erdmanns Annahme) nach 1770! s. im übrigen noch Reflex. Nr. 406, M.-V. 113.

³ Vgl. Kr. 488.

⁴ V 162. Vgl. mit dieser merkwürdigen Stelle Reflex. Nr. 107: „ob wir durch die Vorstellung des Raumes mit allen Geschöpfen überhaupt im Verhältnis stehen?“ usw.

⁵ M.-H. 101.

⁶ V 483.

⁷ V, 484.

wart nicht der äußeren Anschauung, sondern im inneren An sich, in der Stimme der Pflicht, dem „moralischen Gesetz in mir“¹. Das „In ihm leben, weben und sind wir“, muß von der sinnlichen Raumvorstellung und der damit verbundenen pantheistischen Tendenz befreit werden! Nur als einseitige Analogie und sozusagen als hinkenden Vergleich dürfen wir das Verhältnis unseres eingeschränkten Daseins zum *ens realissimum* so denken, wie etwa „alle Figuren nur als verschiedene Arten, den unendlichen Raum einzuschränken, möglich sind“; einen erklärenden Begriff darf man aus dieser sinnlichen Einkleidung jener „Idee“ nicht machen wollen. „Genau zu reden“ ist die Einschränkung des *ens realissimum* eben etwas vollkommen anderes als eine „Teilung“². „Die Allgegenwart Gottes ist die innigste Gegenwart; d. h. Gott erhält das Substantiale, das Innere der Substanzen selbst.“ Sie ist also „unmittelbar und innig, aber nicht lokal“ — der „vollkommenste Geist“ kann nicht im Raum gedacht werden, seine Gegenwart nicht nach der „unmittelbaren“ aber nicht „innigen“ Weise der Newtonischen „Attraktion aller Dinge untereinander“³. Der „Welt“-Begriff der Metaphysik der Sitten (Gemeinschaft der Geister unter einem obersten Gesetzgeber) bringt uns ein Abhängigkeitsverhältnis und einen Ordnungszusammenhang nahe, die nichts von jenem pantheistischen Enthaltensein und jenem bloß akzidentellen Existieren alles Endlichen in oder an der einen Allsubstanz mehr an sich haben. Mit dieser von Naturkategorien und Raumform ganz abgelösten Einstellung gewinnt sogar auch der Naturzusammenhang (als Naturteleologie) ein anderes Gesicht. Was die rationalistische Metaphysik verfehlen mußte, leistet — mit wichtigen Einschränkungen allerdings, was die Begreiflichkeit des letzten Seinszusammenhanges betrifft — die „praktisch-dogmatische Metaphysik“, zu der die drei Kritiken eine „Propädeutik“ geben sollen. —

Eng verbunden mit dem besprochenen Motiv ist der Gegensatz, der von früh an sich auftut zwischen Kants pluralistischem Weltbegriff und der henistischen Struktur des Raumkontinuums. Es ist dasselbe Motiv, das bei Leibniz auf die Phänomenalität des Raumes drängte⁴. Auch für Kant ist dieser Pluralismus von Anfang an in erster Linie durch die fundamentale Überzeugung von der selbständig-substantiellen Realität aller individuellen Ichwesen bestimmt; sekundär dann auch durch die Überzeugung von der mechanischen Unauflöslichkeit der organischen Lebenseinheiten. Die zum Begriff der physischen Monaden (als vorräumlicher

¹ Vgl. z. B. Op. posth. (Adickes) 778: „diese Idee ist das Gefühl der Gegenwart der Gottheit im Menschen.“

² M.-V. 339; Kr. 459.

³ R.-V. 185.

⁴ Für den historischen Zusammenhang vgl. z. B. Reflex. Nr. 1120 u. Reicke. Lose Blätter S. 173!

Kraftsubstanzen) führenden Gedankengänge kommen dann noch hinzu. — Eines der von ganz früh bis zum Lebensende wirksamen Motive ist mit diesem Gegensatz bezeichnet. Von wenigstens 1756 an hat er (als Spannung zwischen „Metaphysik und Geometrie“), Kants Nachdenken beschäftigt¹ und in der großen Wendung von 1769/70 hat er nachweislich die entscheidende Rolle gespielt. Die Inaugural-Dissertation setzt sogleich mit der Erörterung von zwei möglichen Weltbegriffen ein: Welt als *compositum substantiale* (Aggregat und Zusammenhang von einfachen Substanzen; die Teile sind Möglichkeitsgrund des Zusammengesetzten) und: Welt als Kontinuum, das als Ein Ganzes Möglichkeitsgrund der Teile ist und selber nicht aus Einfachen besteht. Der Raum (und die Zeit) scheint die letztere Daseinsform zu fordern; und seine wesensmäßige Teilbarkeit ins Unendliche schließt jede Versöhnung mit dem ersten Weltbegriff aus. Die idealistische Lösung des Konflikts entwertet dann den räumlichen *mundus sensibilis* zum bloß Erscheinenden; die zwei Weltbegriffe reduzieren sich auf zwei Erkenntnisarten, von der nur die abstrakt-intellektuelle auf das Weltsein nach seinem Ansich bezogen ist. — In der Kr. d. r. V. führt dann die zweite Antinomie den Kampf gegen die Tendenz des Raumes auf Auflösung aller einfachen Einzelwesen in einem unendlich teilbaren Kontinuum; ihre Absicht ist, die Seins-Möglichkeit einfacher Dinge an sich sicherzustellen — die nur nicht im Räumlichen selbst gesucht werden dürfen. Besonderes Gewicht liegt auch hierbei (wie 1770 auf den „immateriellen Substanzen“, d. h. nach Kants Sprachgebrauch nicht etwa auf unräumlichen Dingen an sich überhaupt, sondern auf den seelisch-geistigen Substanzen!), auf den einfachen Seelen-Substanzen². 1789 hat Kant dann noch einmal betont, daß „kein Ausweg übrig bleibt, als zu gestehen, daß die Körper gar nicht Dinge an sich selbst und ihre Sinnenvorstellung . . . nichts als Erscheinung von irgend etwas sei, was als Ding an sich selbst allein das Einfache enthalten“ kann³.

Von ganz besonderer Bedeutung mußte der Gegensatz nun in dem Maße werden, als gegenüber der Natur die geistige Welt ins metaphysische Zentrum rückte, deren pluralistische Struktur immer schon bei Kant das entscheidende Argument gegen jede henistische Weltanschauung (Spinozismus, „Egoismus“) hergegeben hatte. Für die Frage dieses Seinszusammenhanges von personalen Selbstzweckwesen ist es von besonderer Wichtigkeit zu wissen, daß nicht der Raum den Möglichkeitsgrund substantiellen Allzusammenhanges bedeuten kann. Von jedem geistigen „Welt“-Gedanken aus stellt sich das Raumkontinuum viel-

¹ I 477ff.; s. auch die Erörterung der Frage in der „Untersuchung über die Deutlichkeit usw.“, III, 279, 286ff.

² Vgl. II, 398; Kr. 385, 386.

³ VIII, 209.

mehr als ein Prinzip der Trennung dar; Raum hat im Außereinander seiner Örter immer ein eingeschränktes, mit Negation behaftetes Moment — das ihn dann auch zu einem mit dem höchsten Wesen Unverträglichem stempelt¹. Für die Interessen der geistigen Welt und ihrer tieferen Verknüpfungsmöglichkeiten hat gegenüber dem dogmatischen Raum-Rationalismus die Feststellung besonderen Wert: daß wir nicht wissen, wie Gemeinschaft von Substanzen (begründet, wie sie sein muß durch gemeinsame Abhängigkeit von Einem Urprinzip) des Näheren möglich ist! Alle vernünftigen Wesen scheinen „in einer ihrer Natur gemäßen Gemeinschaft zu stehen, die nicht auf den Bedingungen beruht, wodurch das Verhältnis der Körper eingeschränkt ist, und wo die Entfernung der Örter oder der Zeitalter, welche in der sichtbaren Welt die große Kluft ausmacht, die alle Gemeinschaft aufhebt, verschwindet“². Eine andere Verknüpfungsart wird also hier gefordert und gesucht; und die praktisch-dogmatische Metaphysik hat das synthetische Gesetz dieser Gemeinschaft ja herausgestellt. So wird denn auch in jener Stelle vom „gestirnten Himmel“ nicht mehr naturalistisch die Ordnung und Gemeinschaft geistiger Wesen eingegliedert in den Raumzusammenhang, sondern gerade umgekehrt: auf die „wahrhaft unendliche“ Gemeinschaft der geistig-personalen Welt, mit ihrer nicht bloß zufälligen sondern allgemeinen und notwendigen Verknüpfung, wird jetzt der Zusammenhang jedes vernünftigen Wesens auch „mit allen jenen sichtbaren Welten“ erst gegründet!³ Hierzu gehört auch der von 1765 an⁴ geführte Kampf Kants gegen die Räumlichkeitsmomente an den Jenseitsvorstellungen von Himmel und Hölle, die ja von altersher noch bis ins 18. Jahrhundert hinein trotz aller gegenwirkenden spiritualistischen Tendenzen unausrottbar schienen; noch die späte Religionsphilosophie zieht gegen solche räumlich-kosmologische Verengung des Weltbegriffes zu Felde⁵. Nicht ein anderer Ort, eine Gemeinschaft mit anderen Dingen („z. B. auf anderen Planeten“) ist es, worauf jene Vorstellungen des religiösen Lebens weisen, sondern eine andere Anschauungsart, ein Losgelöstsein gerade von der sinnlich-räumlichen Bedingtheit unseres Erkennens. „Die andere Welt bleibt den Gegenständen nach dieselbige; sie ist den Substanzen nach nicht verschieden; allein sie wird im Geiste angeschaut . . .“⁶. Die „andere“ Welt ist ihrem Sein nach tief in unser gegenwärtiges Dasein verflochten, mit jeder unserer Taten berühren wir sie gleichsam. —

¹ Vgl. noch R.-V. 47.

² II, 332; noch vor der Konsequenz, die die kritische Lösung aus diesem Tatbestande zieht.

³ V, 162.

⁴ II, 332a.

⁵ VI, 128a; der Schluß der Anmerkung (was für den jungen Kant durchaus nicht gelten würde) ironisch gemeint.

⁶ M.-V. 256ff.

Der dritte von den metaphysischen Einwänden gegen die Realität des Raumes geht vom Problem der Seele und ihres Verhältnisses zum Materiellen aus. Auch diese Frage taucht früh auf bei Kant, ohne je wieder zu verstummen. Die deutlichsten Formulierungen gibt die Zeit um 1765, z. B. diese: „Meiner Meinung nach kommt alles darauf an, die *data* zu dem Problem aufzusuchen: wie ist die Seele in der Welt gegenwärtig sowohl den materiellen Naturen als denen anderen von ihrer Art. Man soll also die Kraft der äußeren Wirksamkeit und die *receptivität* von aussen zu leiden bey einer solchen Substanz finden, wovon die Vereinigung mit dem menschl. Körper nur eine besondere Art ist“¹. „Die Art wie ein Geist im Raum gegenwärtig sein kann, ist noch nie gegeben worden“². Wichtig ist übrigens zu wissen, daß mit den „anderen von ihrer Art“, für Kant stets die Frage der vernünftigen Wesen überhaupt, d. h. nicht nur der anderen Menschen, sondern etwaiger höherer und rein geistiger, ohne Leibbindung existierender Intelligenzen sich erhebt. Mit dem Problem von Seele und Raum ist ihm immer auch das von Geist und Raum verbunden.

Gleich in der ersten Jugendschrift steht dies für Kant schon fest: die Seelensubstanzen stehen in direktem Wirkungszusammenhang (*influxus physicus*) mit dem Materiellen. Nur für eine rein mechanistische Naturauffassung, die nur Bewegungskräfte und keine anderen „inneren“ Kräfte der Substanzen kennt, ist damit eine unaufhebliche Schwierigkeit gegeben. Kant selbst aber beantwortet die Frage jenes Wirkungszusammenhanges einfach damit: „daß die Seele nach draußen aus diesem Grunde müsse wirken können, weil sie in einem Orte ist“³.

Hier aber liegt die Schwierigkeit: was hat die Innerlichkeit seelischer Existenzen mit räumlichem Außensein zu tun? In welchem Ort und Punkt des Raumes ist denn meine Seele? wo ist ihr „Sitz“ im Körper? — Diesen Fragen gegenüber bedeutet es eine gewisse Erleichterung, aber keine Lösung, wenn der Raum als objektives Phänomenon substantieller Kraftwirkungen angesehen wird, wie schon in dieser Frühschrift selbst, die daraus die „noch von niemand bemerkte“, Kant offenbar sehr wichtige Folgerung zieht, daß also auch Dinge (gemeint sind Geistwesen), wirklich existieren können, die „nirgends in der ganzen Welt vorhanden“ seien — weil eben Ort und Lage sich nur in äußeren Verknüpfungen ergeben und es an sich nicht notwendig für eine Substanz sei, mit anderen Dingen in Verbindung zu stehen⁴. Im Hinblick auf das objektive Raumphänomenon wird es notwendig, zwei Grundarten von Substanzen (Monaden), zu unterscheiden: die „materiellen Elemente“ (physische Monaden), welche in der Wechselwirkung miteinander „ein Ausgedehntes und einen Klumpen“ ausmachen, — und die seelisch-geistigen Einheiten, die „nicht durch Undurchdringlichkeit“ im (von den physischen Monaden

¹ X, 68.² II, 293, 312.³ I, 20/1.⁴ I, 21f.

schon gewirkten und „von Materie erfüllten“) Raume gegenwärtig sind¹. Die Seelen-Substanzen können also — in Verbindung mit dem Körper! — einen Raum „einnehmen“, ohne ihn doch zu „erfüllen“. Der Raum ihrer unmittelbaren Gegenwart ist nicht ein Punkt, sondern selbst ein Raum: der Körper, mit dessen materiellen Elementen die Seele in Wechselwirkung steht. Danach hat also die Seele an keiner besonderen Stelle des Körpers ihren „Sitz“, sondern im ganzen Körper². — Das Übersehen dieses Unterschiedes der zwei Substanzarten müßte auf den blanken Materialismus führen. Das fragliche Commercium darf also nicht nach materieller Art gedacht werden, „nämlich durch Undurchdringlichkeit“, sondern man muß es sich so vorstellen, daß das geistige Wesen der Materie „innigst“ gegenwärtig sei und „nicht auf diejenige Kräfte der Elemente, womit diese untereinander in Verhältnissen sind, sondern auf das innere Prinzipium ihres Zustandes“ wirke!³ Übrigens hat Kant so gut wie jenen Materialismus auch die spiritualistische Tendenz der Leibnizschen Monadenlehre dauernd von sich gewiesen. Es geht nicht an, das unbekannte Innere und Insich der physischen Monaden einfach nach Analogie des uns bekannten In-uns zu denken⁴. —

Es ist klar, wieviel Fragwürdiges auch hierin noch zurückbleibt und wie wenig zugleich für die Frage nach dem (vom Raum ganz ablösbaren) gegenseitigen Zusammenhang der seelisch-geistigen Substanzen damit getan ist. Denn es kann doch auch nicht befriedigen, wenn die *Nova dilucidatio* gegenüber jener bloßen isolierten Existenzmöglichkeit eines „nirgends in der Welt vorhandenen“ Wesens mit dem Gedanken spielt, daß der Zusammenhangsbildungen (da sie ja nicht auf dem Raume beruhen, sondern umgekehrt, der Raum auf ihnen) mehrere — und also auch der „Welten“ im metaphysischen Sinne mehrere sein könnten!⁵ Zwar zielt schon hier der Gedanke wohl irgendwie auf ein „Reich der Zwecke“ gegenüber unserer räumlich-materiellen Welt — aber er steht doch auch noch bedenklich nahe jener Andeutung aus der Frühschrift, wonach andere Kraftzusammenhänge andere Raumesarten hervorbringen könnten. Die wesenhafte Abgelöstheit des geistesmetaphysischen Welt- und Zusammenhangsgedankens von allem räumlichem Weltvorstellen ist noch keineswegs klar. Erst die kritisch-idealistische Lösung verändert die Situation vollständig. Der Raum ist keineswegs das Urbild oder auch nur das ursprünglichste Äußerungsbild alles Weltzusammenhanges, sondern selbst nur die sinnlich-subjektive Vorstellungsweise eines solchen, und nur in einer ganz bestimmten Anschauungsrichtung. Die Frage nach dem „Sitz der Seele“ im Körper wird sinnlos,

¹ Vgl. z. B. II, 293, 326/7. M.-V. 228f.

² II, 323f.

³ II, 328.

⁴ Vgl. mein angekündigtes Buch über „Kants metaph. Weltbegriff“.

⁵ I, 414.

wenn die räumlichen Beziehungen selbst nur für das „äußere“ Anschauen gelten. Die Seele schaut sich nur durch den inneren Sinn an — wie könnte man sie nun auch durch den äußeren Sinn, in äußerem Verhältnis zu einem Äußerlichen betrachten wollen! „So wenig sich ein Auge selbst anschauen kann, so wenig kann sich die Seele äußerlich anschauen“. „Wenn aber die Seele kein Gegenstand der äußeren Sinne ist, so werden ihr auch nicht die Bedingungen äußerer Anschauung zukommen... Da sie nun kein Gegenstand der äußeren Anschauung ist, so ist sie auch nicht im Raum.“ Nur analogice können wir sagen, sie sei im Raum; „ebenso sagt man, daß Gott in einer Kirche sei.“ Der räumliche Körper bezeichnet nur, in subjektiver Vorstellungsweise, ein Moment ihrer (unräumlichen) Stellung im Weltzusammenhang¹. „*Sedes animae*. Was bloß ein Object des inneren Sinnes ist, kann kein Object der äußeren sein. Demnach kann nicht die Substanz der Seele den Bedingungen der äußeren Anschauung ausgesetzt werden, sondern bloß das Subject ihres Einflusses,“ der Leib². „Ich als Seele werde vom Körper determiniert und stehe mit demselben im *commercio*. Ich als Intelligenz bin an keinem Orte; denn der Ort ist eine Relation der äußeren Anschauung; als Intelligenz aber bin ich kein äußerer Gegenstand, der in Ansehung der Relation bestimmt werden kann... Meinen Ort werde ich also nicht unmittelbar bestimmen können, sondern ich als Seele bestimme meinen Ort in der Welt durch den Körper; aber meinen Ort im Körper kann ich nicht bestimmen, denn sonst müßte ich mich in einer äußeren Relation anschauen können.“ Das „denkende Prinzip“ in mir ist „von all dem, was nur ein Gegenstand der äußeren Sinne sein kann, unterschieden.“ Die „Gegenwart“ der Seele ist nicht lokal sondern „spirituell“³. Die *localitas* ist also nicht Existenzbedingung der Seele, nicht unmittelbar ihr zukommend, sondern mittelbar, derivativ und contingent. Und alle Wesen, die einander nicht Objekte äußerer Sinne sein können, sind vom Raum — als eben bloßer Bedingung der äußeren Anschauung — befreit⁴. Die uns notwendigen Formen sinnlicher Erkenntnis sind eben nicht die Möglichkeitsbedingungen der Dinge selbst! Es kann nicht nur andere Anschauungsarten, sondern vor allem auch andere Weisen des Zusammenhanges geben, als die uns so vertraut und rational erscheinen. Alle die Schwierigkeiten *de substantiarum immaterialium . . . locis in universo corporeo, de sede animae* etc. werden hinfällig, weil sie auf einem falschen Raumdogmatismus beruhen⁵. —

Damit ist aber auch die Bahn für einen anderen Weltbegriff und für einen anderen Begriff von der Möglichkeit „mehrerer“ Welten gegeben: das Ganze aller geistig sittlichen Personen (zu dessen Ansieh wir in der eigenen Sittlichkeit einen direkten Zugang haben, im Gegensatz zur Er-

¹ M.-V. 227f.² Reflex. Nr. 1298.³ M.-V. 132, 255f.; M.-H. 101.⁴ II 419.⁵ II 414.

scheinungsbeschränktheit alles Naturwissens!), stellt sich dem physisch-räumlichen Kosmos entgegen und ordnet sich — im Übergreifen des Zweckbegriffes vom Sittlichen auf die Natur — ihm über. Wenn in der naturalistisch noch gebundenen vorkritischen Zeit Kant immer wieder mit dem Gedanken einer Analogie der geistigen Welt, ihrer „systematischen Verfassung“ und des in ihr waltenden „sittlichen Einflusses der geistigen Naturen mit der allgemeinen Gravitation“ umging, und dies doch wieder nicht als „eine ernstliche Meinung“ zu behaupten sich getraute¹ — so kann das kritische System, dem Raum und räumliche Gravitation ja selbst nur den erscheinenden Zusammenhang eines tieferen Ansich bedeutet, ganz unbefangenen Natur und Naturgesetz zum „Typus“ des Sittenreiches und ihres Weltzusammenhanges nehmen². Nun ist keine Gefahr mehr, daß die geistige Gemeinschaft der vernünftigen Wesen und die Strukturform dieses Reiches der Zwecke — dessen Gesetz wir in seiner Unbedingtheit selber fassen — zum Sinnlich-Räumlichen entstellt wird. —

Parallel und eng verbunden mit dem Raumproblem geht von früh an bei Kant — wie ja so oft in der Geschichte der Metaphysik, zuletzt bei Leibniz — die Frage nach dem Sein der Zeit. Das Erstentscheidende wird auch hier die Unvereinbarkeit der Sukzession mit dem Wesen des Urprinzips. Das *ens illimitatum* kann unmöglich in den Trennungsunterschieden von Vergangenheit und Zukunft stehen; absolute Realität der Zeit müßte hinausführen auf ein „Unding“, wie es der „Gott des Spinoza“ ist, der — nach Kants Auffassung — „unaufhörlichen Veränderungen unterworfen“ ist. So kann auch göttliche Vor-sehung nicht ein für Gott Künftiges betreffen; für ihn ist alles wirklich, d. h. gegenwärtig³. Zeit trägt, wie Raum, ein Negationsmoment in sich; wie dieser ist sie ein Prinzip der Trennung, das, „wenn sie absolut genommen wird, durch die Entfernung der Zeitalter alle tiefere Gemeinschaft aufhebt“⁴.

Solche Gedankengänge finden ihre breitere Ausführung in Darlegungen aus der kritischen Zeit, wo dann zugleich die neue Lösung die Schwierigkeiten aufhebt. Der „von dem Dasein eines Wesens in der Zeit untrennbare Mangel, nie ganz vollständig zu sein, was man zu werden im Begriffe ist“ (Zukunft), ist mit dem Urwesen ebenso unverträglich, wie der Gedanke, daß ein Teil seines Daseins schon zurückgelegt ist (Vergangenheit), daß ein bestimmtes Jahr nur erlebt werden kann, wenn schon ein anderes erlebt wurde⁵. Die „Ewigkeit“ des Urwesens kann nicht unendliche Zeitdauer (*sempiternitas*) sein. — Aber auch die geistige Beziehung des *ens illimitatum* auf die Welt kann nicht von einer Zeitlich-

¹ z. B. X, 69. Vgl. II 330f., 335ff.

² Vgl. bes. Kr. d. prakt. V., Abschnitt „von der Typik der reinen praktischen Urteilskraft“, sowie die Grundl. z. Met. d. Sitten.

³ II, 74, 297.

⁴ II, 232.

⁵ M.-V. 67, 303; R.-V. 83.

keit der letzteren berührt sein. „Die Dinge sind nur in Ansehung ihrer selbst in solcher Verschiedenheit der Zeit, aber nicht in Ansehung Gottes, denn Gott ist nicht in der Zeit, also ist die Zeit auch nicht für ihn die Bedingung der Anschauung der Dinge.“ Die göttliche Präsenz kann gar nicht anders denn als ein Gegenwärtigschauen der ganzen *sempiternitas*, in der vollen Unendlichkeit ihrer „zukünftigen“ Entwicklungen, gedacht werden¹. Dieser Gedanke ist eben so unvermeidlich und in sich notwendig, wie für uns unausführbar! Unserem zeitlich eingeschränkten Vorstellen will er eine glatte *contradictio in adjecto* dünken². — Die Fragen spitzen sich zu im Gedanken und Problem der Schöpfung, dieser nach Kants Überzeugung (trotz der damit meist verbundenen anthropomorphisierenden Tendenzen und Verkleinerungen) einzig zulänglichen Idee des Weltursprungs (*systema liberae productionis* gegen *syst. inhaerentiae* und *syst. emanationis* — also gegen Spinozismus und Neuplatonismus). „Wenn die Zeit die Art zu sein der Dinge an sich selbst wäre, so würde auch die Kausalität der Weltursache eine Kausalität des Weltanfangs in der Zeit sein, und es also keine erste und notwendige Ursache geben“³. Die ganze Zeitantinomie entsteht, was ihre Schwierigkeiten für den Schöpfungsbegriff anlangt, nur durch diese Verwechslung von (intelligibler) Ursache mit (sinnlichem) Anfang; aus der falschen Tendenz, von der „Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe übereinander gegebener Ursachen in der Sinnenwelt auf eine erste Ursache zu schließen“⁴. Kant legt hiermit (ohne selbst recht um den historischen Zusammenhang zu wissen), die kritische Sonde an den merkwürdigen Widerspruch derjenigen scholastischen Gottesbeweise, die auf dem Boden ihrer neuen Überzeugung vom Aktual-Unendlichen des Gotteswesens dennoch die alte Aristotelische Beweisführung aus der Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe beibehalten wollen. Für Kant hat das schöpferische und erhaltende Prinzip gar nichts zu tun mit zeitlichem Anfang. Gott ist der Urheber der ganzen Reihe, mag sie nun endlich oder auch unendlich, zeitlich begrenzt oder „ewig“ sein im Sinne der *sempiternitas a parte ante*!⁵ „Der Anfang der Sinnlichkeit kontradiert sich darum, weil alsdann das Sinnliche als grenzend mit dem *intellectuali* betrachtet wird“⁶ — das Zeitliche als real hervorgehend (daher den „Anfang“ nehmend) aus einem Zeitlos-Ewigen. Das geistig-unendliche Urwesen kann nicht in Ansehung der Existenz der Dinge selbst zeitlich bedingt, es kann

¹ M.-V. 312.

² Reflex. Nr. 371; M.-V. 312f; R.-V. 84.

³ Reicke, Lose Bl. 208; Reflex. 376.

⁴ M.-V. 87; Kr. 480.

⁵ Vgl. z. B. M.-V. 85; M.-H. 43; Kr. 480; Reicke, Lose Bl. 234; Reflex. Nr. 1431: „Gott hat die Welt von Ewigkeit her erschaffen . . . aber nicht eine ewige Welt erschaffen!“ Nr. 1432: „Die Welt ist immerwährend . . . zu aller Zeit.“

⁶ Reflex. Nr. 387.

auch „nicht die Ursache der Zeit (und des Raumes) selbst sein!“¹ Auch das ganze Pathos der Zeitunendlichkeit also — auch dieses bleibt von ganz früh an, wo die Zukunftsunendlichkeit für Kant die primäre Unendlichkeitsgewißheit überhaupt bedeutet², bis in die Lehren vom unendlichen Fortschreiten aller geistigen Entwicklung in Kants Spätzeit ein gleichmäßig Durchwirkendes — kann nur die „sinnliche“ Projektion einer wahren und fundamentalen Seinsunendlichkeit auf eine selber nicht reale Zeitebene bedeuten.

Eben das aber besagt ja die kritische Lösung. Die Zeit ist *aeternitas phaenomenon* (daher ihre Unendlichkeit!); die (intelligible) Dauer eines Dinges ist, durch die Zeit gemessen, nur ein subjektives Phänomen derselben³ — wie ja denn auch die Zeitbestimmungen ähnlich wie die des Raumes bloße Verhältnisbestimmungen sind. Unser zeitliches Sehen der Dinge (und unserer selbst), ist selber nur möglich durch einen tieferen Zusammenhang der Dinge, der seinerseits zurückweist auf die intelligible Dauer der schöpferischen und erhaltenden *vis infinita*⁴. Dauer in der Zeit ist nur das sinnlich-subjektive Erscheinungsbild einer *duratio noumenon*. Die sinnliche Zeitform ist selbst nur das einzige „uns mögliche Mittel, uns ein Dasein als Größe vorzustellen“⁵. — Auch hier ist es erst die „praktisch-dogmatische Metaphysik“, die den Versinnlichungsfehler jenes Gedankens vom „ersten“ Bewegter und „Anfang“ der Schöpfung entschieden und grundsätzlich abstößt, indem sie den Ursprungsgedanken des *systema liberae productionis* nicht von naturhaften Zeiterfahrungen, von objektiven Zeitprozessen her, sondern aus der Freiheitstat des sittlichen Subjekts verstehen — wenn auch nicht anschauen! — lehrt. Die personale Kategorie (bzw. das Prinzip) der „Causalität aus Freiheit“, dieser rein innerlich-spontanen und vom Zeitlichen zunächst gar nicht betroffenen Willenssetzung, tritt an die Stelle jener unberechtigt ausgeweiteten und auf das metaphysische Ansichsein dogmatisch übertragenen Naturkausalität und Sukzession. —

Das andere große metaphysische Bedenken gegen die Realität der Zeit geht bekanntlich vom Freiheitsgedanken aus⁶. Das metaphysische (nicht etwa nur das ethische) Schwergewicht dieser Frage, die Problematik ihres Anspruches innerhalb einer naturalistisch-rationalen Weltansicht, hat von früh an ein wesentliches Ferment in Kants Entwicklung

¹ V, 101.

² Vgl. mein Buch über „Die großen Themen der abendl. Metaph.“ S. 118, sowie „Kants metaph. Weltbegriff“.

³ M.-H. 115f.; II, 410.

⁴ II, 410; Reflex. Nr. 403, 404.

⁵ V, 117.

⁶ Die an sich wesentlich bekannteren, hierhin gehörigen Gedankengänge Kants dürfen doch in unserem Zusammenhang nicht fehlen. Auch schien es notwendig, gewisse vielfach übersehene Momente in dieser Frage stärker zu betonen.

gebildet. Jener Lösungsausweg der *Nova dilucidatio* (mit seinem, wie Kant später sagt, bloß „komparativen“ Freiheitsbegriff anstatt des „absoluten“), hat offenbar schon bald nicht mehr genügt. Die dauernde Beschäftigung mit der Frage ist an manchen Stellen der vorkritischen Schriften wahrzunehmen¹. Auch dies Problem mußte mit der zunehmenden Wendung vom natürlichen Kosmos auf die Welt der geistigen Innerlichkeit aus seiner anfänglichen Sonderstellung schließlich ganz in den Vordergrund des Interesses rücken. Es kann kein Zweifel sein, daß es entscheidend an der kritisch-idealistischen Umwendung mitgewirkt hat², wenn das auch merkwürdigerweise weniger in den betr. Texten (etwa der Inaugural-Dissertation) nachweisbar ist, als die Einwirkung der anderen metaphysischen Grundfragen.

Uns geht hier nur der Konflikt der Freiheit mit der Zeit an. Aber auch für diese Frage ist die wenig beachtete Tatsache von Wichtigkeit, daß der ursprüngliche und allgemeinste Gegensatz für Kant nicht der in der Kr. d. r. V. im Vordergrund stehende von Naturgesetz und Freiheit ist, sondern der von Zeitdetermination überhaupt (vor allem der teleologischen) und Freiheit! So gut wie die Freiheitsantinomie in der arabischen und christlichen Metaphysik des Mittelalters vor allem den Konflikt zwischen göttlicher Präsenz und Willkürentscheidung endlichgeschaffener Wesen im einzelnen Zeitmoment betrifft, so gut wie wiederum bei Fichte nicht der Gegensatz Freiheit-Naturgesetz, sondern der Konflikt zwischen ewiger Vorsehung und individueller Freiheitstat die große Spannung erzeugt, aus der sein Freiheitsidealismus hervorbricht³ — so gut bezeichnet auch für Kant die Freiheit eines dependenten, der Präsenz des geistigen Urprinzips und also einer Prädetermination unterliegenden Weltwesens das eigentliche und fundamentale Rätsel⁴.

Allerdings ist damit eine letzte und für uns in ihrem tiefsten Kern schlechthin unlösliche Endfrage des Daseins angerührt: wie kann es überhaupt *actus originarios*, absolute Spontaneität im *ens derivativum*, in einem *causatum alterius* geben? Wie können erschaffene Wesen frei sein?⁵ Daß es in Wirklichkeit endliche Substanzen, endliche Selbsttätigkeiten gibt, ist für Kant eine letzte Gewißheit, in einem unbestreitbaren „Faktum der Vernunft“ gegründet — sie spottet aller Versuche des Wegdisputierens, etwa durch eine apriorisch-konstruktive und rationale Substanzdefinition wie die Spinozas⁶. Zur Einsicht aber, wie das

¹ II, 110f., 282, 370.

² Vgl. z. B. Reicke, Lose Bl. 224: „Ursprung der kritischen Philosophie ist die Moral, in Ansehung der Zurechnungsfähigkeit der Handlungen.“ Vgl. auch V, 101.

³ Vgl. mein Buch über Fichte (München 1923 bei E. Reinhardt), S. 16ff.

⁴ Vgl. schon I, 405; auch II, 369: „Freiheit u. Vorherbestimmung.“

⁵ VI, 142; VIII 263/4; Preisschrift über die Fortschritte etc. S. 196/7; M.-V. 206, 313, 336.

⁶ R.-V. 79.

sein kann, gelangt kein endlicher Verstand, kein „Sterblicher.“ — Was aber philosophische Erkenntnis hier wie in den anderen letzten Fragen immer doch vermag, das ist die kritische Beseitigung derjenigen Beschränktheiten in unserer Einstellung, die uns das Unbegreifliche als auch in sich unmöglich darstellen möchten. Der naturalistische Dogmatismus lebt von dieser ständigen Vermischung. Für unser jetziges Problem ist es die Realität der Zeit, von der aus er die Freiheit im abhängenden Wesen wegdisputieren will. In der Tat: wären die zeitlichen Bestimmungen an den Handlungen des Menschen nicht „bloße Bestimmungen desselben als Erscheinung, sondern des Dinges an sich selbst, so würde die Freiheit nicht zu retten sein.“ „Daher sehe ich nicht ab, wie diejenige, welche noch immer dabei beharren, Zeit und Raum für zum Dasein der Dinge an sich selbst gehörige Bestimmungen anzusehen, hier die Fatalität der Handlungen vermeiden wollen.“ Auch für den Realisten der Zeit (wie schon für den des Raumes) bleibt „nur allein der Spinozismus übrig“, die Fatalität aller Handlungen endlicher Wesen, als bloßer Wirkungen in der Zeit. Und solcher Spinozismus schließt im Grunde „unerachtet der Ungereintheit seiner Grundidee doch weit bündiger, als es nach der Schöpfungstheorie geschehen kann, wenn die . . . in der Zeit existierende Wesen . . . doch für sich als Substanzen angesehen werden.“ Wir haben also nur zu wählen zwischen der Preisgabe der Freiheit endlicher Substanzen und der Preisgabe der Zeitrealität! Nur von der „Idealität“ der Zeit aus sind die Prinzipien der Freiheit und der Schöpfung endlicher Substanzen widerspruchsfrei zu halten und miteinander vereinbar. „Von so großer Wichtigkeit ist die in der Kritik der reinen spekulativen Vernunft verrichtete Absonderung der Zeit (sowie des Raumes), von der Existenz der Dinge an sich selbst“¹. Die metaphysische Freiheitsfrage wird auf ein falsches Gleis geschoben, wenn man sie — wie ja Kant selbst einst in der *nova dilucidatio* — durch den „Determinismus“ innerer Gründe zu lösen sucht: „ein Blendwerk, gleich als ob die Schwierigkeit darin bestünde, diesen mit der Freiheit zu vereinigen, woran doch niemand denkt; sondern: wie der Prädeterminismus, nach welchem willkürliche Begebenheiten ihre bestimmenden Gründe in der vorhergehenden Zeit haben (die mit dem, was sie in sich hält, nicht mehr in unserer Gewalt ist), mit der Freiheit, nach welcher die Handlung sowohl als ihr Gegenteil in dem Augenblicke des Geschehens in der Gewalt des Subjekts sein muß, zusammenbestehen könne, das ist die Schwierigkeit!“² Nur die Lehre von der Idealität der Zeit vermeidet hier die offensichtliche Unmöglichkeit — freilich ohne daß damit auch wirkliches „Einsehen“ der Freiheit selbst gegeben wäre. Mit der Moralmetaphysik, die von Naturvorstellungen sich frei hält, kommt man dem großen Rätsel des erschaffe-

¹ V, 101ff.

² VIII, 49—50a.

nen Freiheitswesens immerhin um Einiges näher: es ist ein „Befremdlichstes“ (und irrational Bleibendes) und doch sittlich Unabweisbares, daß Sittengesetz, Gewissen, gute Tat gerade als ursprünglichste Freiheitsäußerungen meiner Person zugleich das Wirken der göttlichen Kausalität in mir darstellen¹.

So ist denn auch in dem spezielleren, von jener Prädeterminismus-Frage mitbelaßten Konflikt zwischen Freiheit und Naturkausalität die Zeit das eigentliche *punctum saliens*². Es ist nicht, wie die Antithesis der dritten Antinomie in der naturalistischen Beschränktheit ihres Gesichtspunktes glauben machen möchte, die „Gesetzlosigkeit“, worauf Freiheit hinaus will; sondern sie kämpft nur gegen die angebliche Alleingeltung des zeitlichen Gesetzes, der Notwendigkeitsbindung durch Vorangegangenes. Sie sucht das für die Metaphysik des Geistigen (für Schöpfung oder transzendente „Freiheit“ so gut wie für die Willensfreiheit endlicher Wesen) notwendige Prinzip des „Anfangens“ abzulösen von der zeitlichen Vorstellungsweise, die eben einen absoluten Anfang gar nicht denken kann³. „Aus bloßer Natur“ ist eben kein erster Anfang begreiflich zu machen — auch nicht der Anfang der Natur selber. Die auf Naturgesetze und Natursein allein eingestellte Vernunft versagt am Problem des Weltursprungs selbst; auch hier gibt erst die praktische Metaphysik, von ihrem zeitlos gedachten und einer anderen zeitlosen Gesetzmäßigkeit unterliegenden Freiheits- und Willensprinzip aus, der leeren theoretischen Idee vom Anfang eine wirkliche und metaphysisch zulängliche Erfüllung.

So zieht das doppelte Schwergewicht der „Realität des Freiheitsbegriffes unvermeidlicher Weise die Lehre von der Idealität der Gegenstände als Objekte der Anschauung im Raume und der Zeit nach sich“⁴. Daß Freiheit dabei selbst nicht einsichtig, durchschaubar wird, ist kein Vorwurf, sondern unvermeidlich: sie ist ja „Grundkraft“; wir wissen ja auch nichts vom inneren Wie der erfahrungsmäßigen Naturkausalität⁵. Auch die ganze Lehre der Moralmetaphysik vom intelligiblen Charakter und vom radikalen Bösen will nicht die innere Struktur des endlichen Willenswesens selbst durchsichtig machen, sondern nur durch die kritische Ablösung vom Zeitnaturalismus und zeitlichen Kausalrationalismus, die eigentümliche und eigenwüchsige Problematik der geistigen Realitäten sichtbar werden lassen. — Das gilt auch für die Fragen, die sich mit der Ablösung der Zeit vom Sein an sich für so viele Grundbegriffe des sittlichen und religiösen Lebens ergeben. Setzt der (von Kant selbst auf-

¹ Vgl. Op. posth. (Adickes) 324/5; VIII, 263.

² Vgl. V, 94ff.; 97f.

³ M.-V. 208, 265, 304f.; Reflex. 1480; Kr. 374.

⁴ Reicke, Lose Bl. 217.

⁵ Kr. 372; M.-V. 314.

genommene) Gedanke der inneren Umkehr und „Wiedergeburt“, setzt weiterhin die Forderung sittlichen Entfaltens und Entwickelns, insbesondere das gerade in Kants Unsterblichkeitslehre und Geschichtsphilosophie so nachdrücklich hervorgehobene unendliche Fortschreiten nicht unaufhörliche Veränderungen, also Zeit voraus?¹ Wenn die Lehre von der transzendentalen Apperzeption vom zeitbedingten und zuständlichen Ich als Objekt das spontane Subjekt der Apperzeption ablöst als ein Prinzip, für welches „die Vorstellung der Zeit, mithin auch der Veränderung“ gar keine Geltung mehr hat, wenn dieses spontane Subjekt, „welches sich selbst modifiziert und sich verändert“, als dasjenige welches „die Veränderung macht“ selber schlechthin „nicht veränderlich“ sein soll — wie soll es dann noch geistiges Leben und weiterstrebende Bewegung geben? Kann man wirklich so schroff den „Erscheinungen“ und Geschehnissen der äußeren und inneren Natur die „Subjekte, die sich Erscheinungen vorstellen“ als solche Wesen gegenüber setzen, die zwar sich vorstellen was geschieht — aber in denen selber „nichts geschieht“?² Ist es durchführbar, die Zeitlosigkeit des Urprinzips auch auf die endlich-geistigen Dinge an sich zu übertragen: „Unveränderlich also ist nicht bloß das an sich notwendige Wesen, sondern auch alles Intellektuale“³ — ? Auch hier gilt es, daß das Zeitliche nicht Schein sondern Erscheinung ist! Die zeitlichen Verhältnisse repräsentieren in ihrer „sinnlichen“ Verkleinerung und Verengung Realmomente am Sein selbst. Kants Kampf geht nicht gegen Entwicklung und Leben (und Veränderung in diesem Sinne), sondern nur gegen den spezifischen determinierenden Zeitbegriff der sinnlichen und wissenschaftlichen Erfahrung. Die unendliche Dauer der unsterblichen Seele ist etwas anderes als die „Ewigkeit“ Gottes; sie ist in Wahrheit eine „Reihe“, die nur Gott in einem Blicke überschaut⁴. Es ist unsere sinnliche Beschränktheit, die solche Reihe und Dauer nur als zeitliche sich vorstellen kann. Nur die durch Zeit gemessene Dauer ist Phänomenon. Für uns freilich, wenn wir uns von der Zeitvorstellung loszumachen suchen, will alles gleich „starr und gleichsam versteinert“ aussehen! „Für ein Wesen, welches sich seines Daseins und der Größe desselben (als Dauer) nur in der Zeit bewußt werden kann, muß ein solches Leben, wenn es anders Leben heißen mag, der Vernichtung gleich scheinen“⁵. Der Ausdruck „unveränderlich“ darf nur in der polemischen Zuspitzung gegen Zeitveränderung verstanden werden. „Was ich unveränderlich nenne, wird doch unter der Hypothesis

¹ Kr. 63; Reicke, Lose Bl. 124.

² Reflex. Nr. 1189.

³ Reflex. Nr. 377.

⁴ Vgl. z. B. V, 123 u. zahllose andere Stellen der Kr. d. prakt. Vernunft u. der Religionslehre.

⁵ VIII, 334.

der Zeit betrachtet. Demnach sind die *intellectualia* weder veränderlich noch unveränderlich!“ Was aber „den Veränderungen in *intellectualibus* respondiére, wissen wir nicht“¹. Auch jene Negierung des „Geschehens“ in den Subjekten betrifft nur das passive Vorsichgehen (nach Art etwa der Assoziationen), nicht ihr spontanes und lebendiges Aktsein. — So kann denn auch Kant selbst nicht nur beständig ein unendliches Fortschreiten durch neue und neue Pflichten und Taten lehren, und dies tätige Streben in „continuirlicher Annäherung“ gegen die Mystik der Ruhe und des Besitzes als das wahre geistige Sein und Leben endlicher Wesen an sich selbst behaupten — sondern auch dabei immer in der Sprache des Zeitlichen bleiben und unbefangen von „künftigen Zeiten und allen Welten“, von „unabsehlicher Zukunft“ sprechen². Das ganze zeitliche Unendlichkeitspathos der Frühzeit behält insofern seinen vollen inneren Sinn in der praktisch-dogmatischen Metaphysik des kritischen Kant, nur ist das ganze Schwergewicht von der Unendlichkeit der kosmischen Entwicklungen übergegangen auf die Unendlichkeit des geistigen Geschehens. —

Mit dem Behandelten sind die metaphysischen Motive, die Kant zur kritischen Einschränkung der Erkenntnis führten, keineswegs erschöpft. Hinzuzunehmen wäre die ganze Reihe von fundamentalen Weltgehalten, deren Struktur Kant als eine solche ansieht, die für uns und unser rationales endliches Erkennen dauernd unauflöslich bleiben muß — und deren eigenwüchsige, nicht wegzustreitende Realität ihm eben doch metaphysisch feststeht. Solche Realitäten sind unter anderem das Leben (der Organismus), das aktual Unendliche, die Teleologie des Weltzusammenhanges, die sittliche Realrepugnanz, der sittliche Charakter, das absolut notwendige Wesen. Aber diese Fragen sollen in einem anderen Zusammenhang zur Sprache kommen.

¹ Reflex. Nr. 387 u. 1164.

² VI, 69, 75; VI, 490a.

Diesseits von Idealismus und Realismus.

Ein Beitrag zur Scheidung des Geschichtlichen und Übergeschichtlichen in der Kantischen Philosophie¹.

Von Prof. Dr. Nicolai Hartmann, Marburg.

I.

Es ist ein Wagnis, in unserer Zeit mit neuen Gedanken über Kant hervorzutreten — soviel ist über seine Lehre geforscht, gestritten, geschrieben worden. Eine neue Deutung seiner Lehre zu den vielen alten zu legen ist entweder ein müßiges oder aber ein höchst schwieriges Unterfangen. Handelte es sich für mich um Deutung, ich würde mich des Wagnisses nicht getrauen. Aber es handelt sich nicht darum.

Nicht als Historiker habe ich von Kant zu sprechen, sondern als Systematiker, nicht zu interpretieren, was Kant gedacht, sondern herauszuheben, womit er uns und kommenden Zeiten vorangeschritten. Diese Art Betrachtung ist nicht neu, aber noch gar zu wenig gepflogen und bisher an vielem Wesentlichen vorübergegangen. In ihrer Richtung ist noch viel zu leisten, zumal in allen Lagern darüber Einigkeit ist, daß Kant von seinen Interpreten immer noch nicht ausgeschöpft ist. Daß meine Aufgabe im Geiste Kants gestellt ist, mögen überdies die Anhänger des modernen Historismus seinen eigenen Worten aus der Vorrede der Prolegomena entnehmen: „Es gibt Gelehrte, denen die Geschichte der Philosophie (der alten sowohl als neuen) selbst ihre Philosophie ist; für diese sind gegenwärtige Prolegomena nicht geschrieben.“ Der Kantinterpret sollte diese sehr eindeutige Mahnung nie vergessen. Er hat sie nur zu oft vergessen. Die ganze Kritik ist ein Prolegomenon künftiger Metaphysik. Und wir Heutigen, die wir uns wohl bewußt sind, vom „Kritizismus“ erwacht zu sein (der leere Kritik ohne Metaphysik sein wollte), und wieder an einer Metaphysik zu bauen begonnen haben, — wir sollten das am meisten beherzigen. Denn daß es auch ein Erwachen vom kriti-

¹ Ursprünglich als Vortrag gehalten in der Kantgesellschaft Berlin am 13. Dezember 1922. Die Form des Vortrages ist, zumal im 1. Abschnitt, soweit festgehalten, als sie dem Gegenstande Prägung gibt. Die folgenden Abschnitte sind bedeutend erweitert, der letzte neu hinzugefügt.

zistischen Schlummer gibt, nicht weniger als vom „dogmatischen“, dafür mehren sich die Zeichen der Zeit. Hat sich doch das Erkenntnisproblem selbst als ein im Kerne metaphysisches Problem erwiesen. Nur der Metaphysiker kann das Prolegomenon der Metaphysik würdigen, nur für ihn ist es geschrieben. Das ist Kants Meinung. Für wen könnte es wohl mehr geschrieben sein als für uns?

Was ich hier vorlegen möchte, ist das Programm zu einem Kantbuche, das ich selbst nicht schreiben werde, das aber geschrieben werden muß, und das ich als eine Aufgabe unserer Zeit ansehe — eine ganz aktuelle Aufgabe, die für jeden besteht, dem Probleme und Geschichte der Probleme eine unzerreißbare Einheit bedeuten. Eine Aufgabe, die zu meistern ich mich nicht berufen fühle, wiewohl ich es nicht vermeiden kann an ihr mitzuarbeiten, zu deren Sprecher ich mich dennoch mache, weil ich sie — wie vielleicht viele der jüngeren Zeitgenossen — deutlich vor Augen sehe. Die Grenzen, in denen ich es tue, seien meine Rechtfertigung. Das Programm enthält eine Reihe von Thesen, die ich allen denen zur Diskussion stellen möchte, denen Kantische Philosophie mehr bedeutet als ein Stück Vergangenheit. Es sind keine Kampfesthesen, sie greifen niemandes Auffassung an, wie sie auch selbst keine neue Auffassung in Vorschlag bringen. Wohl aber sind es Querfragen der Kantforschung überhaupt, Fragen, die in anderer Dimension ausschauen als die geschichtliche Interpretation; Blicklinien, die sich mit denen des zeitlichen Entlangschauens überschneiden.

Kant hat seinen Standpunkt als transzendentalen Idealismus bezeichnet. Damit scheint jeder Auffassung der Weg vorgezeichnet zu sein. Das vielsagende Schlagwort zieht seinen Bannkreis, der dem Gedanken Grenzen setzt. Man ist von vornherein voreingestellt auf einen Ausschnitt von Problemen, ist gleichsam gefangen. Aber hat man sich schon gefragt, ob Kants eigene Gedankenwelt diese Grenze einhält, ob seine Probleme diesen Bannkreis auch respektieren? Hat man es gewagt, an seiner eigenen standpunktlichen Grenzsetzung als einer für seine Untersuchung maßgebenden zu zweifeln? Ich meine, es ist noch nicht geschehen, oder doch nicht radikal. Der Bann des Systems hat die Interpreten unvergleichlich stärker in Atem gehalten als der Bann der Probleme. Was es mit diesem Unterschied auf sich hat, wird noch sogleich prinzipiell festzustellen sein. Die Frage aber ist, ob nicht für Kants Denken selbst das umgekehrte Verhältnis waltet. Gewiß sind mehr oder weniger kühne Fortbildner der Kantischen Lehre in verschiedenster Richtung über diese Grenzsetzung hinausgegangen. Aber das geschah in eigener systematischer Tendenz, im Bewußtsein, von Kants Bahnen abzuweichen. In den Kantischen Formulierungen selbst aber suchte man solchen Durchbruch nicht. Was ich wagen möchte, ist dagegen, ihn eben in Kants eigenen Formulierungen zu suchen.

Für die Auswertung Kants ist dieses die entscheidende Aufgabe. Der transzendente Idealismus ist schließlich nur ein Standpunkt unter anderen. Er hat seine Stärken und Schwächen. Unsere Zeit ist nicht mehr die seinige, er gehört der Geschichte an. Dem Historiker wird er nach wie vor der Angelpunkt der Interpretation sein müssen. Dem systematischen Forscher, der in Kant den machtvollen Vorläufer sieht, kann er das unmöglich bedeuten; ihm ist es um das Überzeitliche und Übergeschichtliche in den großen Denkern zu tun, um das, was kein Idealismus und kein Realismus einengt. Was übergeschichtlich ist in der Philosophie, muß notwendig überstandpunktlich sein; es muß also auch diesseits von Idealismus und Realismus stehen. Mit solchem „diesseits“ ist nicht ein verkapptes „jenseits“ gemeint. Wer „diesseits“ sagt, der übt nur die *ἐποχή* den fraglichen Standpunkten gegenüber, er enthält sich der Entscheidung; er konstruiert nicht einen beide synthetisch umfassenden Standpunkt. Denn ob es einen solchen „jenseits“ von Idealismus und Realismus gibt, ist eine Frage, die gänzlich außerhalb der Grenzen gegenwärtiger Untersuchung fällt.

Probleme lassen sich nicht in Grenzen zwingen, wie ein Standpunkt sie immer setzt. Sie haben ihren Eigensinn, ihr Eigenleben. Das gilt auch von Kants Problemen. An das Eigenleben der Kantischen Probleme allein — und sei es auch im Gegensatz zu seinem geprägten System — wird sich bewußt oder unbewußt der Systematiker halten. Mit einem Wort: es ist unmöglich Kant auszuschöpfen, so lange man sein Werk in die Zwangsjacke eines geschichtlichen Standpunktes (und sei es auch seines eigenen Standpunktes) eingeschnürt sieht. Denn das ist das Geheimnis der Kantischen Philosophie: sie geht in ihrer eigenen Systemform, im transzendentalen Idealismus, nicht auf. Nicht für eine bestimmte Deutung ihres Wesens gilt das, sondern für sie selbst, von vornherein, so wie sie in den drei Kritiken vorliegt. Das enge Kleid, das Kant ihr anlegte, hat ihr von Anfang an nicht gepaßt. Der lebendige Gedanke sprengte das Kleid gleich unter den Händen des Meisters. Kant mochte gleichwohl nicht anders können. Kein lebendiges Erzeugnis fügt sich dem Willen des Erzeugers. Es wächst ihm über den Kopf, er meistert es nicht mehr. Gerade das ist das Schicksal der Großen. Ihr Werk ist größer, als sie selbst ahnen. Die Formen versagen, sein Eigenleben ist ein autonomes.

Nicht alle Thesen Kants bedürfen des transzendentalen Idealismus. Manche stehen indifferent zu ihm, tragen nichts zu ihm bei; diese stehen von vornherein überstandpunktlich da („diesseits“). Andere widersprechen ihm direkt oder indirekt. Und doch finden wir sie selbständig durchgeführt, als handelte es sich um etwas ganz Eigenes, vom Ganzen Losgelöstes. Man hat darin Inkonssequenzen sehen wollen — man sah immer nur auf das System, die Weltanschauung, auf den Einheitstypus von Methode und Geistesart. Aber Kant ist gar nicht so sehr „Syste-

matiker“; die Nachkantianer, die großen Idealisten, vermißten bei ihm das System. Das war nicht aus der Luft gegriffen. Diese wirklichen „Systematiker“ erkannten, daß dasjenige, was Kant als Form des Ganzen geprägt hatte, seine eigene Problemfülle nicht faßte. Auf die Konsequenz des Systems ist der geschichtlich denkende Epigone natürlich viel mehr bedacht als der, in dessen Kopf der Gedanke entstand. Er sucht und verlangt sie, wo dieser sie nur lose und gleichsam versuchsweise über das Ganze gelegt hat.

Es gibt eine Inkonsistenz des Systems und eine Inkonsistenz des Problems. Sie treten selten zusammen auf in einem philosophischen Kopf. Ja, man könnte nach diesem Gegensatz die philosophischen Köpfe in zwei Grundtypen scheiden. Der Grund davon aber liegt in der positiven Kehrseite, in der Art der Konsequenz. Es gibt eben eine Konsequenz des Systems, des Standpunktes, des konstruktiven Weltbildes, und eine Konsequenz des Problems, der Aporie selbst, der Untersuchung und Behandlung ihres Gehaltes rein als solchen. Daß sich bei der Vielspältigkeit der philosophischen Probleme die eine mit der anderen nicht ohne weiteres decken kann, liegt auf der Hand. Ein unendlicher Verstand, der alle Problemlinien bis in ihre entferntesten Konsequenzen übersehen könnte, wäre freilich imstande, beide Arten der Konsequenz zu vereinigen. Er würde eben das System so anlegen, daß alles in ihm seinen Ort fände. Ein endlicher Verstand wird das nie können. Seine Systembildungen sind nur Antizipationen des Ganzen vor dessen wirklicher philosophischer Durchdringung und Überschau. Jeder Systembau ist für ihn ein Wagnis, ein kühner Wurf — veranlaßt durch die ewige Sehnsucht des Menschengesistes nach Einheit und Umspannung. Er kann seinem Wesen nach nie mehr als ein Versuch sein.

An die Spitze der nachstehenden Untersuchung möchte ich daher den für unsere Frage maßgebenden Unterschied „systematischer“ und „aporetischer“ Denkweise stellen. Die Geschichte der Philosophie ist reich an Beispielen des einen wie des anderen Typus. Oft auch finden wir beide vereinigt in einer Person, selten aber sind sie sachlich vereinigt in einem Gedanken, einer Untersuchung. Systematische Konsequenz widerstreitet der aporetischen im endlichen Verstande, und umgekehrt diese jener. Gewiß gibt es Denker, die ein glückliches Gleichgewicht beider Tendenzen zeigen. Aber im allgemeinen sind es nicht die großen, führenden Denker, nicht die Meister der gedanklichen Konsequenz überhaupt; zumeist sind es die Epigonen der Großen, die Kompilatoren, die Eklektiker.

Systematische Denkweise geht vom Ganzen aus. Die Konzeption ist hier das Erste und bleibt das Beherrschende. Nach dem Standpunkt wird hier nicht gesucht, er wird zu allererst eingenommen. Und von ihm aus werden die Probleme ausgelesen. Problemgehalte, die sich mit dem Standpunkt nicht vertragen, werden abgewiesen. Sie gelten als falsch

gestellte Fragen. Vorentschieden ist hier nicht etwa über die Lösung der Probleme selbst, wohl aber über die Grenzen, in denen sich die Lösung bewegen darf. Die Probleme führen nicht auf die Einheit des Ganzen hin. der Forscher folgt ihnen nicht um ihrer selbst willen — getreulich, wie sie ihn führen. Seine Aufgabe ist nicht, sich führen zu lassen, sondern seinerseits die Gedankenmasse auf ein vorgestecktes Ziel hinauszuführen, die vorweggenommene Einheit des Ganzen zu beweisen. Er kann das Eigenleben der Probleme nur so weit gelten lassen, als es dieser Einheit konveniert. Sie haben nur dem Systemgedanken zu dienen, ihn durchzuführen und zu sichern. Die Folge ist die Selektion der Probleme unter dem Gesichtspunkt des Systems, die Vergewaltigung ihrer Eigengesetzlichkeit. Die Konsequenz des Systems hat die Konsequenz der Probleme verschlungen, sie beschnitten, gestutzt. Die verführerischen Systeme aller Zeiten sind von dieser Art, das System des Plotin oder Thomas nicht weniger als das des Spinoza, Fichte oder Hegel.

Aporetische Denkweise verfährt in allem umgekehrt. Ihr sind die Probleme vor allem heilig. Eine Auslese unter ihnen zugunsten eines Standpunktes gilt ihr schon als Versündigung an ihnen. Sie kennt keine Zwecke der Forschung neben der Verfolgung der Probleme selbst; sie läßt sich unbedingt führen, wohin die ihr vorliegenden und faßbaren Probleme sie weisen. Sie kennt hierin keine Grenzen; auf Tod und Leben mit den Problemen, das ist ihre Devise. Sie schaut nicht lüstern nach Resultaten aus, ihr ist es nicht um den Erweis einer Weltanschauung zu tun, und sei es auch, daß die stärksten Gefühlswerte daran hängen. Sie scheut den spekulativen Vorblick, er gilt ihr als etwas Unreinliches, als Kompromiß. Ihr Wahrheitsstreben ist ein ungeteiltes, unverfälschtes; diese Reinheit gilt ihr mehr als der stolze Triumph des Systems. Das System selbst freilich ist ihr nicht gleichgültig, aber es gilt ihr nur als Idee, als Ausblick; sie ist sich bewußt nicht zu wissen, wie es ausfallen wird. Erst der Abschluß aller Problemverfolgung könnte es bringen, aber der Abschluß ist nicht erreichbar. Diktatorische Aufprägung des menschlich zurechtgemachten Systems bedeutet ihr gedankliche Unredlichkeit, Verfälschung, der Standpunkt, auf den aporetische Denkweise sich stellt, ist immer nur ein vorläufiger, der des jeweiligen Problemzusammenhanges, so wie die vorliegenden Phänomene ihn darbieten. Sie ist bereit, ihn jeden Augenblick zu verlegen, nicht willkürlich, sondern aus der Notwendigkeit eben jenes Zusammenhanges heraus, nach Maßgabe ihres eigenen Fortschreitens. Sie zweifelt nicht daran, daß es das System gibt, und daß es vielleicht in ihrem eigenen Denken latent das Bestimmende ist. Darum ist sie seiner gewiß, auch wenn sie es nicht erfaßt.

Ob es aporetische Denkweise in der Philosophie jemals rein gegeben hat, mag dahingestellt bleiben. Die Systemspekulation mischt sich ja leicht auch in das keuschesten Denken. Aber der Tendenz nach kennen wir

sie bei vielen der Großen. Platons Scheu vor festen Formulierungen ist bekannt. Er, der sich rühmte, kein „Syngramma“ geschrieben zu haben, rollt in jeder Schrift neu und unbefangen seine Probleme auf — und oft die alten Probleme ohne Rücksicht auf früher Festgestelltes —, er ist nirgends um Resultate, um Einstimmigkeit oder Unstimmigkeit besorgt; jede Unstimmigkeit ist ihm vielmehr als solche bedeutsam. Es ist kein Zufall, daß der Streit um den systematisch letzten Sinn seiner „Idee“ bis heute unentschieden ist. Die Idee war ihm keine Systemgrundlage, sondern ein universaler Problembegriff. Nicht wenige Denker sind ihm darin nachgefolgt. Auch in Aristoteles ist eine tiefe Ader aporetischen Denkens, und was die Durchbildung der Methode anlangt, so hat gerade er es darin zur Meisterschaft gebracht. Ganze Bücher seiner Hauptschriften tragen rein aporetischen Charakter. Aber er, wie die meisten Späteren, gaben dem Systemdenken daneben breiten Raum. Durch die Geschichte der Philosophie gehen beide Tendenzen, immer im Streit miteinander, mit dem Übergewicht bald auf der einen, bald auf der anderen Seite. Oft schneidet das System die Problemforschung ab, oft auch durchbrechen die Probleme das System. Die Geschichtsforschung ist bisher vorwiegend Geschichte der Systeme, der Denkertypen und ihrer Weltanschauung gewesen. Auch die von Windelband versuchte und von manchen weiter ausgebauten „Problemgeschichte“ macht davon keine Ausnahme; nur die äußere Anordnung wird variiert, das Prinzip des geschichtlichen Sehens bleibt das gleiche. Daß dabei das Eigenleben der Probleme und zugleich das philosophisch Wertvollste in der Gedankenarbeit manches Denkers nicht zu seinem Recht kommen konnte, ist begreiflich. Eine wirklich aporetisch orientierte Problemgeschichte gibt es noch nicht. Aber, wie schon gesagt, die Aufgabe, die hier liegt, ist gar keine rein historische. Sie muß von anderer Seite angegriffen werden.

Auch in Kant leben beide Tendenzen der Philosophie, aber mit ungleicher Stärke. Was ich in bezug auf ihn behaupten möchte, ist das verschiedene Übergewicht der aporetischen Tendenz. In dieser Tendenz wurzelt das Übergeschichtliche seiner Philosophie, alles das, was diesseits von Idealismus und Realismus steht. Das hängt aufs engste mit dem Geist der „Kritik“ zusammen, die er zum Titelbegriff seiner Hauptwerke gemacht hat. Man hat es im Neukantianismus immer mehr vergessen, daß sein Gedanke der Kritik nicht gegen Probleme und Phänomene gerichtet ist, sondern ausschließlich gegen Behauptungen, Standpunkte und Systemkonstruktionen. Nicht eine Auslese der Probleme schwebt ihm vor, sondern eine Auslese der Lösungen. Dogmatisch sind ihm niemals Fragestellungen als solche, wohl aber Antworten, wenn sie aus willkürlichen Voraussetzungen heraus gegeben werden. Willkürliche Voraussetzungen aber sind gerade die standpunktlichen. Man mißversteht den Sinn seiner Kritik vollständig, wenn man meint, sie sei gegen alle und

jede Metaphysik gerichtet. Der Gegensatz „Kritik — Metaphysik“ ist gar nicht Kantisch. Wie hätte Kant sonst die Kritik der reinen Vernunft als ein Prolegomenon künftiger Metaphysik meinen können! Es gibt Probleme, die ihrem Wesen nach metaphysisch sind. Kant bezeichnet sie als die unlösbaren und doch zugleich unabweisbaren. Das haben viele Interpreten zu beherzigen unterlassen. Beide Bestimmungen sind wörtlich zu nehmen: kein menschliches Denken wird diese Probleme je lösen, aber deswegen ist doch auch kein menschliches Denken befugt, sie abzuweisen. Man kann sie verkennen, an ihnen vorübergehen, aber man kann sie nicht aus der Welt schaffen, nicht aufheben. Der Gedanke hat sie nicht geschaffen, er kann sie auch nicht vernichten. Er übernimmt sie mit dem Reich der Phänomene, vor die er sich gestellt sieht. Und er muß sie respektieren, er hat keine Gewalt über sie, sie sind da. Die Versündigung an ihnen, die Problemunterschlagung, fällt auf ihn selbst zurück. Sie rächt sich an ihm, am System, tritt in seiner Enge, Einseitigkeit, Unzulänglichkeit zutage. Daß solche Probleme aber, auch wenn der Gedanke es getreulich mit ihnen aufnimmt, nicht lösbar sind, dies eben ist das ewig Metaphysische in ihnen. Es gibt eine gleichsam naturgewachsene Metaphysik der Probleme; gegen sie richtet sich die Kantische Kritik nicht. Gerade hier heißt es, auf Tod und Leben gehen mit den Problemen. Aber es gibt eine andere Metaphysik, die darin besteht, solche Probleme gewaltsam zur Lösung zu führen, ihnen auf Grund unbeweisbarer Voraussetzungen die Lösung zu erzwingen. Diese Metaphysik ist „dogmatisch“. Gegen sie allein richtet sich die Kritik.

Es bleibt zu fragen: ist gewaltsame Problemabweisung weniger „dogmatisch“ als gewaltsame Problemlösung? Beruhen nicht beide auf derselben Willkür der Voraussetzung, des Standpunktes, der Systemkonzeption? Vergewaltigt werden die Probleme auf die eine wie auf die andere Weise. Nur aporetische Denkweise verfährt anders, nur sie läßt schlicht gelten, was sie findet, ohne Abstreichungen und ohne Hinzudichtung; nur sie behandelt die Probleme unbeirrt, ohne den Anspruch, sie um jeden Preis zu lösen. Nur sie ist kritisches Denken. Standpunktlich-systematische Denkweise dagegen ist ihrem Wesen nach dogmatisch. Dieser natürliche, im Wesen der Sache liegende Sinn des Gegensatzes „kritisch — dogmatisch“ ist von Kant selbst verwischt und zweideutig gemacht worden durch die Vermengung mit einem anderen, ihm gänzlich heterogenen und rein standpunktlichen Gegensatz — dem Gegensatz von Idealismus und Realismus. Freilich ist es nicht Kants Meinung, daß Idealismus und kritische Philosophie dasselbe sei, ja nicht einmal transzendentaler Idealismus und kritische Philosophie; viel eher schon Realismus und Dogmatismus. Der transzendentaler Idealismus ist mehr nur ein Versuch, die kritische Philosophie durchzuführen. Die Gleichsetzung liegt da freilich nahe. Aber als These aufgestellt ist sie erst von den Nachkantianern

(Reinhold, Maimon, Fichte). Von hier stammt die nachhaltige Verdunkelung des eigentlichen Sinnes der „Kritik“. Denn dieser ist ein durchaus überstandpunktlicher.

Aber wie dem auch sei, das im letzten Sinne Kritische in Kant ist jedenfalls dieses, daß er gegen die Konsequenz des Systems (seines Idealismus) oft, gegen die Konsequenz der Probleme höchst selten oder niemals verstößt. Das ist das Übergewicht der aporetischen Denkweise in ihm: die Unbeirrbarkeit der echten Forschertendenz, die es mit jeder sich ergebenden Schwierigkeit aufnimmt und nötigenfalls mit ihr das System durchbricht. Man möchte sagen, die Unstimmigkeiten des Kantischen Systems sind eben das im höheren Sinne Kritische in seiner gedanklichen Arbeit.

Es gibt mehr zu lernen an Kant als das Engumgrenzte, das sein wohlgefügt, durchsichtiges System umschließt. Seine Probleme durchbrechen dieses System auf Schritt und Tritt. Sie beweisen damit ihr Eigenleben im Denken Kants. So liegt denn in seinem Denken selbst das Schwergewicht auf dem Ewigen, Übergeschichtlichen. Denn Systeme sind zeitliche Erscheinungen, sie kommen und gehen, und eines vernichtet immer das andere; um dieser Flüchtigkeit der Systeme willen entbehrt die Geschichte der Metaphysik des „sicheren Ganges einer Wissenschaft“ und gleicht einem „Herumtappen“ im Dunklen. Aber alle Systeme drehen sich um dieselben Probleme. Probleme sind nicht erdacht, wie die Gedankenbauten, die sich über ihnen erheben. Die Probleme sind das Ewige in der Flucht der Systeme. Und nur was an ihnen und um ihrer selbst willen erarbeitet ist, hat Bestand; nur das eben erweitert und vertieft die Problemlage selbst und führt auf wirkliche Lösung zu.

Kant hat den geklärten, leidenschaftslosen Blick für das Ewige. Er ist inmitten der großen Systembildner vor und nach ihm wie ein Nüchterner unter Trunkenen, von denen jeder für sich seinen Traum träumt. Er sieht harte Wirklichkeit und weiß ihre Härten zu achten. Wohl hat auch er die spekulative Ader. Aber der Rausch erfaßt ihn nicht, die Spekulation macht ihn nicht blind für das Sonderrecht der ewigen Probleme, deren Verwalter der Philosoph ist. So ist er ein Verwalter des Übergeschichtlichen in der Philosophie, wie wohl nur wenige es gewesen sind. Und was er in diesem Geiste leistet, das ist das Übergeschichtliche in seiner Lehre.

2.

Die Aufgabe, vor der wir stehen, erheischt es, mit dem Negativen zu beginnen, mit einer Überschau dessen, was nicht übergeschichtlich ist in Kant. Hierher gehört alles, was dem Standpunkt allein sein Dasein verdankt, alles was mit dem transzendentalen Idealismus als solchem steht und fällt. Eine lange Reihe bekannter Kantischer Thesen ist von dieser Art. Es seien hier nur die zentralsten herausgehoben.

Da ist zunächst die These, daß alles Objektive in einem Subjektiven wurzeln müsse. Alles Apriorische muß reine Funktion sein, Synthese, die vollzogen wird; der Gegenstand aber soll in der Synthese entstehen. Eine prinzipielle Überordnung des Subjekts über das Objekt durchzieht die Anlage der Kritik. Kategorien, die dem Objekt primär eigen wären, existieren für Kant nicht. Solche Prinzipien könnten nicht a priori, nicht allgemein und notwendig erkannt werden; desgleichen könnte das kategorial Geformte an den Objekten dann nicht a priori erkannt werden. Kant meint, a priori könne nur eingesehen werden, was dem Subjekt angehört und aus ihm stammt. So müssen die Kategorien „reine Verstandesbegriffe“ sein. Die Folge ist, daß der subjektive Ursprung dann hinterher eine besondere transzendente Deduktion ihrer objektiven Gültigkeit notwendig macht, was wiederum nur durch Einführung des „Subjekts überhaupt“ gelingen kann.

Hier liegt ein doppeltes Mißverständnis des Apriorischen. Erstens gehört die Erkennbarkeit gar nicht zum Wesen der Prinzipien; durch sie wird der Gegenstand erkannt, sie selbst aber bleiben in dieser Gegenstandserkenntnis unerkannt. Und zweitens ist das Apriorische überhaupt nicht Funktion, geschweige denn Funktion des Subjekts, sondern ein Gegenständliches, das überall, wo wir es antreffen, nur als Objektsbestimmtheit vorkommt. Läßt man aber diese beiden Grundmotive des Subjektivismus fallen, so schwindet auch die mißliche Notwendigkeit der nachträglichen transzendentalen Deduktion.

Dasselbe gilt für Raum und Zeit. Warum dürfen sie „nur“ Anschauungsformen sein? Warum nicht auch Formen der Dinge an sich? Weil Dinge an sich nicht erkennbar sind. Aber warum ist hier das Ansichsein dem Unerkennbaren gleichgesetzt? Das ist eine willkürliche Voraussetzung. Ansichsein und Unerkennbarkeit (Irrationalität) haben nichts miteinander zu tun. Es gibt sowohl irrationale Erscheinung als auch erkennbares Ansichsein. Beides läßt sich leicht aus Kant selbst nachweisen, ersteres am organischen Naturgegenstände, letzteres am Noumenon in der praktischen Vernunft.

Ferner „Grundsätze“ sind Urteile; das Urteil fügt ihre Gesetzlichkeit den Gegenständen erst ein. Warum können sie nicht direkt Seinsgesetze der Gegenstände sein? Z. B. das Kausalgesetz — warum muß der Verstand es der Natur „vorschreiben“, es durch das Urteil an ihnen vollziehen? Wiederum weil Kausalerkenntnis sonst nicht a priori sein könnte! Aber im wahrgenommenen „Dinge“ sind diese Urteile ja schon vollzogen; sonst könnte das Mannigfaltige in ihnen ja gar nicht zur Einheit eines Dinges geschlossen erscheinen. So ergibt sich das Mißliche, daß Dingwahrnehmung die Urteile schon voraussetzt.

Derselbe transzendente Subjektivismus steckt im Sittengesetz. Es soll die „Gesetzgebung“ der praktischen Vernunft sein. Praktische Ver-

nunft ist aber nicht mehr Erkenntnis, sondern Wille. Also wäre es die eigene Gesetzgebung des reinen Willens (seine Autonomie). Aber kann das stimmen? Dann wäre ja das Sollen auf das Wollen gegründet, und das Wollen hätte nicht mehr Freiheit dem Sollen gegenüber, sich dafür oder dawider zu entscheiden. Denn wie sollte der Wille seiner Eigengesetzlichkeit indifferent gegenüber stehen! Gleichwohl muß er dem Sollen gegenüber Freiheit haben. Sonst wäre er unter dem moralischen Gesetz gezwungen, wie das Naturgeschehen unter den Kategorien gezwungen ist. Dann wäre auch der imperativische Charakter des Gesetzes eine offenbar irrtümliche Annahme. Das Sittengesetz wäre dann einfach das Seinsgesetz des reinen Willens — was dem echten Sinn der Kantischen Ethik vollends ins Gesicht schlägt.

Ihren Schwerpunkt haben alle diese subjektivistischen Thesen in der Lehre vom „Subjekt überhaupt“ (auch „Bewußtsein überhaupt“, „transzendentes Subjekt“ genannt). In der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe wird der Begriff der „transzendentalen Apperzeption“ deutlich nach der Analogie des empirischen Selbstbewußtseins gebildet. So ist auch der Begriff des Subjekts überhaupt nach Analogie des empirischen Subjekts gebildet. Es ist das ins Große, Allgemeine, Überempirische projizierte menschliche Subjekt. Diese Projektion ist für den Idealisten keine willkürliche. Sie bedeutet die Vermeidung des unhaltbaren empirischen Idealismus, der die Dinge für bloße Vorstellungen des empirischen Subjekts erklärt und dabei in die unheilbare Aporie gerät, nicht erklären zu können, wie das Subjekt dazu kommt, seine eigenen, selbstgeschaffenen Gebilde für gegebene Objekte anzusehen. Wenn Kant lehrt, der Verstand schreibe der Natur die Gesetze vor, so ist damit nicht der Verstand des Einzelsubjekts gemeint, sondern der Verstand im Sinne des Subjekts überhaupt. So hat das „Vorschreiben“ einen guten Sinn. Das Subjekt überhaupt bildet die umfassende Sphäre, innerhalb deren sich empirisches Subjekt und empirisches Objekt gegenüberstehen. Beide stehen unter den gleichen Prinzipien, d. h. unter Raum, Zeit und Kategorien. Sieht man genauer zu, wie Kant das Subjekt überhaupt charakterisiert, so findet man gar keine eigentlichen Subjektscharaktere an ihm, sondern nur die Einheitsidee dieser Prinzipien. Der Sinn dieses metaphysischen Schemas wird durchsichtig, wenn man auf die Theorie der synthetischen Urteile a priori hinblickt. Diese Urteile fällt das empirische Subjekt, und zwar über das empirische Objekt. Ihre Apriorität bedeutet, daß sie nicht aus einer direkten Gegebenheit, einem Sichdarbieten des Objekts entnommen sind, sondern im Gegensatz zu allem Gegebenen vom Subjekt selbständig der Objektvorstellung eingefügt werden. Die Frage ist, wie kommt es, daß solche Urteile das Wesen des Objekts nicht verfehlen, daß sie etwas „objektiv Reales“ treffen? Die Antwort liegt im Schema: das empirische Subjekt urteilt unter Gesetzen, die gar nicht

die seinen allein sind, sondern die des Subjekts überhaupt; die Sphäre des Subjekts überhaupt aber umfaßt das empirische Objekt mit, über welches geurteilt wird. Dieses Umfassen bedeutet eben, daß das Umfaßte (das empirische Objekt) unter denselben Gesetzen steht wie das urteilende empirische Subjekt. So ist es sehr wohl zu verstehen, wie das apriorische Urteil des empirischen Subjekts über das empirische Objekt Gültigkeit haben kann.

In der Sprache des transzendentalen Idealismus aber heißt dieses Umfaßtsein der empirischen Objekte vom Subjekt überhaupt nichts anderes als deren „transzendente Idealität“. Dieselben Objekte also sind zugleich real und ideal, nämlich empirisch real und transzendental ideal. Für das Subjekt überhaupt sind sie „bloße Erscheinungen“, durch seine Kategorien und Anschauungsformen sind sie „konstituiert“, und außerhalb seiner oder unabhängig von ihm sind sie nichts. Deswegen sind sie keine Dinge an sich. Dem empirischen Subjekt dagegen stehen sie als äußere, unabhängige Gebilde gegenüber, denn nicht seine Prinzipien sind es, von denen es konstituiert ist. Ihm also gelten sie mit Recht als etwas Reales. So kommt es, daß eben das, was transzendental bloß Erscheinung ist, empirisch nichtsdestoweniger real ist. Hierauf beruht die für Kants Denken charakteristische Koexistenz des empirischen Realismus und des transzendentalen Idealismus. Der springende Punkt in dieser Lehre ist eben die Schichtung oder das Ineinanderstecken der beiden Subjektsphären.

Auf diesem metaphysischen Schema beruht ferner das Restriktionsgesetz, in das die transzendente Deduktion der reinen Verstandesbegriffe mündet. Das Gesetz besagt, daß Kategorien nur Geltung haben für Gegenstände möglicher Erfahrung; ihre Gültigkeit ist also eingeschränkt durch die Reichweite der Anschauung. Was über diese hinausliegt, mag wohl denkbar sein, ist aber nicht erkennbar. Solche Lage jenseits dieser Grenze hat das Ding an sich. Das ist nicht verständlich, solange man die Sachlage allein vom empirischen Subjekt aus sieht, ergibt aber einen guten Sinn vom Gesichtspunkt des transzendentalen Subjekts. Denn die Grenze möglicher Erfahrung ist die Reichweite des Subjekts überhaupt. Andererseits ist eben dieses Subjekt überhaupt Einheit und Träger der Kategorien, und nur was in seinen Bereich fällt, kann unter den Kategorien stehen. So kommt es, daß das empirische Subjekt diese Kategorien innerhalb der Grenze möglicher Erfahrung anzuwenden berechtigt ist, auf Dinge an sich aber nicht. Die stehen jenseits der Reichweite des Subjekts überhaupt.

Für das Kantische System (als System!) ist das „Subjekt überhaupt“ der zentrale Begriff. Aber um so mehr ist zu fragen: ist seine Annahme damit gerechtfertigt? Ist das System als solches diese Konzession wert? Der Idealismus ist ja kein unbedingtes Muß für die Philosophie; nur für ihn aber ist das „Subjekt überhaupt“ erforderlich. Freilich unter dieser

Voraussetzung ist es sinnvoll, daß der Verstand der Natur Gesetze „vorschreibe“. Aber ist es denn so durchaus notwendig, daß es überhaupt ein solches Vorschreiben gibt? Müssen denn Raum und Zeit durchaus Anschauungsformen, Kategorien durchaus Verstandesbegriffe, die Grundgesetze des Gegenstandes durchaus Urteile sein? Ist es wahr, daß es sonst keine synthetischen Urteile a priori mit objektiver Gültigkeit geben könnte? Bedarf es dazu eines Subjekts überhaupt?

Die ganze Reihe dieser Fragen — und sie läßt sich leicht noch um vieles verlängern — ist schlechterdings mit nein zu beantworten. Was für die Gültigkeit der synthetischen Urteile a priori wirklich erforderlich ist, das ist gar nicht das „Subjekt überhaupt“; für sie genügt es als Grundbedingung, daß überhaupt eine übergeordnete gemeinsame Gesetzessphäre Subjekt und Objekt umschließt. Kant hat diese Grundbedingung an anderer Stelle (in der Lehre vom obersten Grundsatz, s. unten) aufs klarste formuliert. Daß diese übergeordnete gemeinsame Gesetzessphäre inhaltlich durch die Reichweite der Gültigkeit von Raum, Zeit und Kategorien definiert ist, liegt in ihrem Wesen als Gesetzessphäre und ist von Kant scharf hervorgehoben. Daß sie aber Subjektscharakter habe, und ein „Subjekt überhaupt“ sei, liegt nicht in ihrem Wesen — weder als einer Gesetzessphäre, noch als des Gemeinsamen und Umspannenden von Subjekt und Objekt. Hier ist Kant sichtlich nicht dem Problem der synthetischen Urteile gefolgt, sondern seiner idealistischen Systemkonzeption. Aus dieser allein folgt die Subjektivität der transzendentalen Sphäre, und mit dieser das „Vorschreiben“, der Urteilscharakter des Gegenstandsgesetzes, der Begriffscharakter der Kategorien und der Anschauungscharakter von Raum und Zeit. Das „Subjekt überhaupt“ ist eine rein standpunktliche Fiktion. Mit ihr fällt der transzendente Idealismus in den Atavismus der von ihm so heftig bekämpften dogmatischen Systeme, in denen die Fiktion des intellectus infinitus, archetypus oder divinus dieselbe überbauende Rolle gespielt hat. Und sofern alle diese Potenzierungen des Intellekts — ob hypostasiert oder nicht — letztlich doch nach Analogie des uns Menschen allein bekannten menschlichen Intellekts konstruiert sind, so steckt hierin (wie vielleicht im erkenntnistheoretischen Idealismus überhaupt) der verkappte Überrest eines alten Anthropomorphismus. —

Ein anderes rein standpunktliches Element klingt in der Lehre von Erscheinung und Ding an sich durch; die Unterscheidung als solche ist notwendig und darf gewiß nicht verkürzt werden. Die Frage ist nur: darf man beide so auseinanderreißen, daß nur Erscheinung erkennbar ist, das Ding an sich aber nicht? Liegt es nicht im Wesen der Erscheinung, Erscheinung eines „Erscheinenden“ zu sein? Sonst wäre Erscheinung leerer Schein, Erscheinung von nichts, also auch gar nicht Erscheinung. Kant gerade protestiert, aufs nachdrücklichste gegen die Verwechslung

von Erscheinung und Schein. Steckt aber ein Erscheinendes dahinter, so ist evident, daß dieses nicht wiederum bloß Erscheinung sein kann, sondern nur ein Ansichseiendes, in Kantischer Sprache also „Ding an sich“. Daraus folgt aber erstens, daß mit der Erscheinung ein dahinterstehendes Ding an sich immer schon mit zugestanden ist; und zweitens, daß dieses Ding an sich immer mit erkannt wird, wo die Erscheinung erkannt wird. Denn ist das Ding an sich das Erscheinende in der Erscheinung, so ist es unmöglich, daß es in diesem seinem Erscheinen gleichwohl verborgen bleibe, d. h. nicht erscheine. Es ist also unmöglich, daß Erscheinung allein ohne Ding an sich erkannt werde; entweder werden beide erkannt, oder beide sind unerkennbar.

Das „Noumenon“ Kants soll theoretisch nur im negativen Verstande Geltung haben, nur Grenzbegriff der Erkenntnis sein. Warum aber eigentlich diese Einschränkung? Weil es nicht erkennbar ist? Aber 1. ist es seinem Wesen nach genau so erkennbar wie das Phänomenon; dieses besteht ja eben in seinem Erscheinen für das Subjekt. Und 2. selbst wenn es nicht erschiene und nicht erkennbar wäre, so könnte es deswegen doch im positiven Verstande „sein“. Ist doch das Ansichseiende eben dadurch charakterisiert, daß es in seinem Dasein unabhängig ist von allem Erkenntwerden oder Nichterkenntwerden. Z. B. Gott ist doch nicht deswegen ein „Gott im negativen Verstande“, weil er dem Subjekt nicht erfaßbar ist! Hinter dem Nichterfaßbarsein verbirgt sich vielmehr gerade ein eminent positives Sein.

Der positive Sinn des Noumenon kommt denn auch in der Lehre vom „transzendentalen Gegenstande“ deutlich zum Vorschein. Dieser ist gleichsam das verlängerte „empirische Objekt“. Er ist derjenige Teil des Objekts, der außerhalb der Reichweite möglicher Erfahrung, und deswegen (nach dem Restriktionsgesetz) auch außerhalb der Reichweite der Kategorien fällt. Der systematische Grund dieses Außerhalb-Fallens ist aber der, daß dieser Teil des Objekts jenseits der Grenzen des „Bewußtseins überhaupt“ zu liegen kommt. Diese Jenseits-Lage eben ist die des Dinges an sich im Kantischen System. Wäre nun der transzendente Gegenstand für die Erkenntnis gleichgültig und eine schlechterdings zu vernachlässigende Größe, so behielte der Idealismus damit wenigstens in sich selbst recht. Aber hier eben durchbricht das Problem machtvoll das künstliche System. Die Erkenntnis ist eindeutig und unablässig bezogen auf den transzendentalen Gegenstand. Die „Totalität der Bedingungen“, die in ihm beschlossen ist, schwebt in aller Gegenstandserkenntnis dem erkennenden Subjekt als das eigentlich zu Erkennende vor. Sie ist in der Idee des Gegenstandes schon vorweggenommen. Ist dem aber so, wie kann es dann zu Recht bestehen, daß der Gegenstand durch die Grenze des „Bewußtseins überhaupt“ (also des Erfahrungs- und Kategorienbereichs) in zwei heterogene Teile zerschnitten wird: einen empirischen

und einen transzendentalen, einen bloß als Erscheinung seienden und einen ansichseienden? Das würde die Einheit des Gegenstandes aufheben, ihn in sich heterogen machen und damit den Sinn der Gegenstands-erkenntnis selbst der unheilbarsten Zweideutigkeit anheimfallen lassen. — *die Einheit*
und der
denn
als
Verstand

Weitere Vorurteile, die freilich nur lose mit dem Idealismus zusammenhängen, sind der Intellektualismus und der Formalismus Kants. Sie sind in unserer Zeit vielfach bekämpft worden, am nachdrücklichsten wohl von phänomenologischer Seite. Ist es notwendig, daß apriorische Einsicht Sache des Denkens und des Urteils ist? Kann sie nicht auch intuitiv sein? Apriorische Anschauung gibt Kant ja bei Raum und Zeit zu. Warum nicht also bei den Kategorien und Grundsätzen? Die Schwierigkeit, daß die konkrete, aller Reflexion entbehrende Dingwahrnehmung schon Urteile enthalten müßte — denn sie enthält die Kategorien —, fiel damit auf einen Schlag weg.

Und ist es notwendig, daß alles Apriorische „formal“ ist, d. h. nur in „reiner Form“ besteht und den Inhalt überhaupt (nämlich allen und jeden) erst von anderer Seite empfangen muß? Daß dieser Formalismus des Apriorischen sich in der Ethik bitter rächt, ist am Problem des kategorischen Imperatives längst aufgefallen und gerügt worden. Er ließ Kant das ethische Erbe des Altertums, die Mannigfaltigkeit der sittlichen Wertgehalte, wie die Antike sie in der Tugendlehre entwickelt hatte, verkennen. Aber auch auf theoretischem Gebiet gilt das Gleiche. Müssen denn Kategorien durchaus Formen sein? Ein uraltes geschichtliches Vorurteil spricht aus dieser Voraussetzung. Seit Aristoteles heißen bestimmende Prinzipien „Formen“. Ontologisch hat das seine Berechtigung, wenn man das Gegenstück, die passive Materie, gelten läßt. Aber vom erkenntnistheoretischen Gesichtspunkt bemächtigt sich ein ganz anders geartetes Systeminteresse dieser These, das Interesse des Rationalismus. Denn Materie ist und bleibt irrational, auch wenn sie nur als Erkenntnisstoff dem Subjekt gegeben ist. Ein letzten Endes rationalistisches Motiv ist es, das nicht in Kant allein, sondern in allen großen Erkenntnistheoretikern der Neuzeit die Tendenz nährt, Prinzipien seien das an sich Substratlose, Stofffreie, dasjenige, dessen Wesen in Form, Gesetz und Relation restlos aufgeht; Prinzipien sind das in sich logisch Durchsichtige, Rationale. Dem Idealismus liefert das, wenn es stimmt, einen willkommenen Rückhalt; denn das will vor allem einleuchten: wenn Prinzipien rational sind, so können sie in der Tat Sache des Denkens, des Urteils, und folglich Sache des Bewußtseins sein, während Materien und Substrate sich dem sichtlich widersetzen. Dennoch ist die Rechnung falsch, und zwar aus zwei Gründen.

Erstens ist es nicht wahr, daß alle Prinzipien (etwa die zwölf Kantischen Kategorien) in Form, Gesetz, Relation aufgehen. Nur eine ganz unzureichende Kategorialanalyse — und Kant gesteht selbst zu, daß er diese

Analyse schuldig bleibt — konnte das von ihnen glauben. Daß es kategoriale Elemente der Materialität (im Kantischen Sinn) und des Substrathaften in ihnen gibt, davon legt schon das Substanzprinzip Zeugnis ab, dessen Wesen sich ja nicht in der „Beharrung“ als Gesetzmäßigkeit erschöpft, sondern das „Beharrende“ selbst in der Beharrung mit meint¹. Zweitens aber verrechnet sich der Rationalismus, selbst wenn man von diesen Grenzen des Form- und Relationscharakters absieht. Gesetzt nämlich Kategorien gingen mit ihrem ganzen Wesen in Form, Gesetz, Relation auf, so ist doch damit noch nicht erwiesen, daß diese ihrerseits durchweg rational wären. Es ist tatsächlich nicht schwer, irrationale Gesetzmäßigkeiten aufzuzeigen; man braucht dabei nur an die Gesetze des Lebendigen zu denken, deren Ausnahmestellung in dieser Beziehung Kant durchaus anerkannte. Allgemeiner läßt sich aber noch sagen, es ist ein Irrtum von Grund aus, zu glauben, daß Gesetze und Relationen durchweg dem Denken zugänglich, oder gar ganz Sache des Denkens wären; vielmehr ist es ontologisch leicht einzusehen, daß der Zusammenhang des Seienden, der sich ja keineswegs mit dem des Denkens und Erkennens zu decken braucht, nicht im mindesten an die Grenzen gebunden ist, bis zu denen das Denken ihm zu folgen vermag, daß vielmehr immer nur ein Ausschnitt aus ihm wirklich denkbar wird. Auch an den allgemeinsten und scheinbar einfachsten kategorialen Gesetzen, z. B. denen des Logischen, läßt sich das zeigen². Damit aber fällt auch die standpunktliche Berechtigung der Formalismusthese hin. Weder der Rationalismus noch auch der Idealismus hat an ihr eine Stütze. —

Unter den vielen weiteren rein standpunktlich bedingten Thesen Kants sei zum Schluß nur noch der Primat der praktischen Vernunft angeführt. Diese These bedeutet die Überordnung des reinen Willens über die reine Erkenntnis; mit ihr mündet der transzendente Idealismus in transzendentalen Voluntarismus aus. Ist dieser Primat für die Rechtfertigung der ethischen Freiheit wirklich nötig? Auch diese Frage ist zu verneinen. Für die Willensfreiheit genügt die Selbständigkeit der praktischen Vernunft, die Autonomie ihres Prinzips. Daß solche Autonomie nur bei Überordnung des Praktischen bestehen könne, ist dagegen keineswegs aus ihrem Wesen zu folgern; es hat denn auch bei Kant einen ganz anderen Grund. Für ihn kommt ein Dualismus, welcher zwei autonome Gesetzmäßigkeiten koordiniert bestehen ließe, nicht in Betracht. Es muß Einheit sein um jeden Preis. Also muß die eine von beiden übergeordnet sein. Die theoretische darf es nicht sein, dann fiele die Freiheit hin. Es muß also die praktische Gesetzmäßigkeit übergeordnet sein. Aber — in diesem Schluß ist der Obersatz sehr fraglich. Koordination kann sehr wohl

¹ Näheres hierzu in Logos, Bd. V. „Über die Erkennbarkeit des Apriorischen“. S. 319f.

² Ebenda S. 310 und 322f

bestehen; genau besehen, ist ja gerade die Einheit problematisch, die Zweifelt aber gegeben. Und schließlich, wenn wirklich die Forderung des Monismus mehr als ein Systempostulat sein sollte, so bliebe ja immer noch die Möglichkeit, daß die gesuchte Einheit beiden Gesetzmäßigkeiten gemeinsam übergeordnet wäre. Sie brauchte ja nicht notwendig erkennbar zu sein.

Und ist etwa die Lösung der Freiheitsantinomie, auf die es hierbei mit Recht so sehr ankommt, auf die Scheidung von Ding an sich und Erscheinung als Bedingung angewiesen — wobei dann die praktische Vernunft als Trägerin des Dinges an sich das Übergewicht hätte? Auch das keineswegs. Weder braucht Kausalität bloße Erscheinungssache zu sein, noch Freiheit einem Noumenon anzuhaften, selbst gesetzt, daß dieses hier „im positiven Verstande“ zu Recht bestünde. Sondern es genügt, daß überhaupt zwei heterogene Gesetzmäßigkeiten, zwei Schichten der Determination in einer und derselben Welt koexistieren. Von solchen ist die komplexere und in diesem Sinne „höhere“ der niederen und elementareren gegenüber unter allen Umständen frei; denn die niedere Formung ist allemal der höheren gegenüber indifferent, passiv — bloße „Materie“. In Wahrheit ist Kant wohl der erste gewesen, der diesen großen Gedanken nicht nur erfaßt, sondern auch für die Lösung der Freiheitsantinomie fruchtbar gemacht hat. Aber die Scheidung von Phänomenon und Noumenon, die er damit verquickte, hat den eigentlichen Sachgehalt dieses Philosophems derartig verdunkelt, daß er bis heute von den Interpreten nicht ans Licht gezogen ist (das Weitere zu diesem Punkt s. unten, Abschn. 6).

3.

Die aufgezählten Punkte — die nur eine Auswahl bilden — sollen das Negative andeuten, den Hintergrund, das standpunktlich Bedingte und bloß Geschichtliche in Kant, wogegen sich als Positives das Übergeschichtliche, diesseits von Idealismus und Realismus Stehende abheben soll. Das Folgende sucht dieses Übergeschichtliche in wenigen, auch durchaus nur sporadisch herausgegriffenen Hauptzügen aufzuweisen, wobei das Augenmerk weniger auf den Erweis der These als auf die Plastik der Probleme gerichtet ist. Daß diese für sich selbst spricht, ist überall die Voraussetzung.

Den eigentlichen Hauptpunkten vorgelagert ist eine größere Reihe gedanklicher Motive, die gleich an der Schwelle der Kantischen Philosophie liegen — noch diesseits der eigentlichen Aporetik, aber eben damit auch diesseits aller standpunktlichen Deutungen. Für unser heutiges Methodenbewußtsein lassen sie sich am besten als phänomenologische Elemente im Denken Kants bezeichnen.

In erster Linie ist hier zu denken an die klassische Phänomenologie der Urteile in der Einleitung der Kritik der reinen Vernunft. Kant faßt diese Erörterung zusammen unter dem Titel einer quaestio facti, der die

quaestio juris erst noch folgen soll. Er sieht also das, was er hier aufdeckt, als bloßen Befund an, diesseits aller Theorie, ja diesseits der eigentlichen Fragestellung. Es überkreuzen sich zwei Einteilungen der Urteile nach den Gegensätzen „a priori — a posteriori“ und „analytisch — synthetisch“. Aus dem Wesen dieser Gegensatzpaare folgt, 1. daß alle analytischen Urteile a priori, und 2. daß alle aposteriorischen synthetisch sind. Da diese beiden Sätze aber nicht umkehrbar sind, so folgt 3. daß es auch apriorische Urteile geben kann, die zugleich synthetisch sind. Die weitere Frage ist, ob es solche synthetische Urteile a priori wirklich gibt. Diese Frage wird durch eine weitere phänomenologische Analyse der wissenschaftlichen Urteile beantwortet. Und wiederum ist es die Art der Analyse selbst, die sich des Faktums versichert. Die Behandlung der Beispiele ist das Ausschlaggebende: $7 + 5 = 12$, „die Gerade ist die kürzeste“, desgleichen die physikalischen Beispiele, — überall wird aus dem Inhaltsverhältnis selbst gezeigt, daß das Prädikat im Subjekt nicht enthalten ist, während das Urteil dennoch Allgemeinheit und Notwendigkeit besitzt.

Ebenso enthält die transzendente Ästhetik ein lehrreiches Bruchstück zur Phänomenologie von Raum und Zeit. Nicht alles, was Kant über diese lehrt, gehört hierher, z. B. nicht die Idealität und der „bloße“ Anschauungscharakter von Raum und Zeit. Um so schwerer aber fallen als phänomenologische Thesen die einfacheren Bestimmungen ins Gewicht, von denen er ausgeht: Raum und Zeit sind nicht abstrahiert vom Empirischen, sind nicht diskursiv und allgemein wie Begriffe; sie sind anschaulich und einzig, wie alles Anschauliche; von ihnen gibt es keinen Plural, es gibt nur „einen“ Raum und „eine“ Zeit; diese aber sind zugleich unendlich und gegeben, nämlich in ihrer Unendlichkeit und trotz ihr mitgegeben in allen endlichen raum-zeitlichen Gebilden; sie sind Bedingungen der Wahrnehmung (der äußeren beide, der inneren nur die Zeit), denn sie sind Gegebenheitsformen des Mannigfaltigen selbst, das die Wahrnehmung darbietet, man kann wohl die Dinge aus Raum und Zeit, aber nicht Raum und Zeit aus den Dingen wegdenken; darüber hinaus ist der Raum die Bedingung geometrischer Gesetzlichkeit, und weil seine Eigenschaften anschaulich sind, ist geometrische Einsicht auf Anschauung basiert. Eine analoge Phänomenologie der Kategorien fehlt in der Kritik der reinen Vernunft. Eine Kategorialanalyse, eine Exposition oder „metaphysische Erörterung“ der Kategorien hat Kant nicht für nötig gehalten. Statt dessen bringt er die immerhin zweifelhafte „Ableitung“ aus der Urteilstafel, die gar keine inhaltliche Erörterung ist. Bei den Grundsätzen freilich wird das Unterlassene zum Teil nachgeholt; aber erstens sind die dort gegebenen Strukturanalysen nicht für alle Kategorien gebracht, und auch für die einzelnen nicht vollständig, und zweitens stehen sie nicht an der Stelle, die ihnen zukommt, nicht vor dem Einsetzen der quaestio juris.

Ähnlich phänomenologische Partien zeigen auch die beiden anderen Kritiken, wenn schon nicht in gleicher Reinheit. Am augenfälligsten ist die Beschreibung des Faktums in der Analytik des Schönen, etwa in solchen Bestimmungen des Geschmacksurteils wie der „subjektiven Allgemeinheit“ oder der „Interesselosigkeit“. Den Charakter eines bloßen Befundes am Phänomen hat auch die Feststellung der formalen Zweckmäßigkeit im Bau der Organismen; auch sie dient durchaus nur der *quaestio facti* und bildet für die Probleme der Naturteleologie lediglich die inhaltliche Voraussetzung, den gegebenen Anhaltspunkt. Nicht weniger diesseits aller Aporetik stehen die Ausgangserörterungen in der Kritik der praktischen Vernunft, z. B. die Bestimmungen über den Sinn des Guten, des reinen Willens, über das Wesen des Sollens und des Apriorischen im sittlichen Bewußtsein. Noch stärker tritt das Phänomenologische hervor in der Lehre vom „kategorischen“ Charakter ethischer Imperative, sowie von dem unlöslichen Wesensverhältnis gegenseitiger Bezogenheit zwischen kategorischem Imperativ und Freiheit. Schließlich darf man hierher auch die Inhaltsanalyse des Sittengesetzes rechnen, sofern sie der Sache nach nichts weniger als bloße „Form“-Analyse, sondern durchaus die Herausarbeitung einer ethischen Wertmaterie, und zwar einer sehr bestimmten, ist. Die Kantische Behauptung, daß dieser Inhalt allein die ganze Fülle des sittlich Guten umspanne, ist freilich von sehr anderer Art; aber sie hat mit jener sonstigen Analyse selbst nicht das mindeste zu tun, diese steht vollkommen unabhängig von ihr da.

Schwerer aber noch als alle diese problembedingenden und problemformenden Feststellungen fällt als phänomenologisches Motiv das unbeirrbar Festhalten Kants am natürlichen Realismus, oder wie Kant ihn nennt, am „empirischen Realismus“, in die Wagschale. Für denjenigen, dessen systematische Grundanschauung idealistisch war, ist das kein leichtes Stück. Er mußte es sich recht eigentlich abringen, mußte seinen idealistischen Standpunkt eigens daraufhin anlegen, ihn mit der empirischen Realität in Einklang zu bringen. Daß Kant dieses tat, ist eben das stärkste Zeugnis dafür, daß er das Gewicht der Phänomene als solcher zu würdigen wußte. Denn die empirische Realität der Dinge ist Phänomen, sie gehört mit zum Faktum der Erkenntnis; es gibt kein naives Bewußtsein, das seine Gegenstände nicht für real, gegeben, selbständig auftretend hielte. Dieses „Phänomen der Realität“, wie man es nennen kann (ein Erkenntnisphänomen im strengen Sinne), bestreitet der empirische Idealismus; er begibt sich dadurch selbst in die denkbar verzweifeltste Lage, er widerspricht einer einfachen, klaren, jederzeit leicht konstatierbaren Bewußtseinstatsache. Denn der Index der Realität, den die Dinge für das empirische Subjekt haben, ist eben unbestreitbare Tatsache. Eine Theorie, die sich mit Tatsachen in Widerspruch setzt, hat von vornherein verspielt. Das ist es, was Kant deutlich gesehen hat. Des-

halb die Bestimmtheit, mit der er für den „empirischen Realismus“ eintritt; daher die Sorgfalt, mit der er sich um die „objektive Gültigkeit“ oder „Realität“ alles dessen bemüht, was im transzendentalen Sinne subjektiven Ursprungs ist. Daher auch der Nachdruck, der auf der Überhöhung im Verhältnis der beiden Standpunkte liegt (des empirischen Realismus und des transzendentalen Idealismus), sowie das dieser Überhöhung entsprechende Schichtungsverhältnis des empirischen und des transzendentalen Subjekts. Und als dies alles ihn dennoch vor Mißverständnissen nicht bewahrte, hielt er es für angezeigt, in der zweiten Ausgabe der Kritik seiner Lehre von den Postulaten des empirischen Denkens jene erstaunliche „Widerlegung des Idealismus“ einzufügen, die den Interpreten soviel Kopfzerbrechen gemacht und mehr als einem geradezu als Entgleisung Kants gegolten hat.

Und doch liegt gerade hier der Kernpunkt alles — auch des rein geschichtlichen — Verstehens der Kantischen Philosophie. Für Kant lag die Frage so: wie können ein und dieselben Gegenstände zugleich real und ideal sein? Real sind sie in der Auffassung des natürlichen Bewußtseins, und diese Auffassung als solche kann nicht bestritten werden, ist vielmehr zu erklären; ideal aber müssen sie sein, sofern es verständlich sein soll, daß das Subjekt über sie apriorische Urteile fällt, die nicht logisch aus dem Inhalt ihres Begriffes folgen. Die Lösung gibt das (oben entwickelte) metaphysische Schema seines Systems. Dieselben Gegenstände, die dem empirischen Subjekt unaufhebbar gegenüberstehen, sind in den Umkreis des transzendentalen Subjekts einbezogen. Sie sind also für dieses ideal (bloß Erscheinung), zugleich aber für jenes real. Mit anderen Worten, Idealität und Realität hängen gar nicht an der Beschaffenheit des Objekts als solchen, sondern einzig an seiner Stellung zum Subjekt. Gibt es nun zweierlei Subjekt zu einem und demselben Objekt, so ist es klar, daß dieses letztere real und ideal zugleich sein kann, ohne dadurch im mindesten zweideutig zu werden.

Diese Lösung ist eine rein standpunktliche; ja man darf hinzufügen, in ihr liegt die von Kant versuchte Rettung des Idealismus. Nicht auf sie kommt es daher für unsere Untersuchung an, wohl aber auf das gedankliche Motiv, das zu ihr den Anlaß gibt. Dieses Motiv ist eben die durch keine idealistische Voreingenommenheit beirrte Überzeugung Kants vom Recht des „empirischen Realismus“. Es ist das Gewicht eines Phänomens, das ihn hier zu den weitgehendsten Konzessionen, ja zur eigentlichen Durchbildung seines Systems geführt hat. Wieviel geschichtlich und standpunktlich Bedingtes auch in diesem System zusammenwirken mag, derjenige innere Faktor, der es über Berkeleys metaphysische Unstimmigkeiten tatsächlich hinaushob, ist ein phänomenologischer. —

Man begegnet phänomenologischen Elementen bei Kant keineswegs bloß in den Ausgangspunkten. Auch mitten drin in der Theorie sind sie

zu finden. Und oft sind sie mit letzterer so eng verwoben, daß es kaum möglich ist, sie rein herauszuheben.

Auf der Grenzscheide zur theoretischen Grundfrage (steht die Lehre von den „zwei Stämmen“ der Erkenntnis, die geschichtlich die Synthese von Apriorismus (Rationalismus) und Empirismus bedeutet. Diese Synthese — wohl der populärste Punkt der Kantischen Erkenntnistheorie — verdankt ihre besondere begriffliche Form dem Streit der großen Vorgänger, in erster Linie Leibniz und Locke. Dieser Streit war aber nicht so sehr aus der Antithetik von Apriorismus und Empirismus erwachsen, als vielmehr aus der von Intellektualismus und Sensualismus. Der letztere Gegensatz ist ein engerer, speziellerer; er kann mit jenem wohl zusammengehen, deckt sich aber nicht mit ihm. Er ist ein Gegensatz der Erkenntnisvermögen oder Funktionen, jener aber ist ein Gegensatz der Erkenntnisursprünge. „Cogitatio“ und „sensation“ unterscheiden sich als solche ganz anders, als innere Gewißheit und Gegebenheit von außen sich unterscheiden.

Es ist ein Verhängnis der Kantischen Philosophie und des deutschen Idealismus überhaupt geworden, daß Kant diese beiden Unterscheidungen nicht genügend auseinandergehalten hat. „Sinnlichkeit und Verstand“ steht in der Kritik ungezählte Male, wo „a posteriori und a priori“ stehen sollte. Das hat verdunkelnd auf die an sich durchaus schlichte und eindeutige Ausprägung des Aposteriorischen und Apriorischen gewirkt. Denn tatsächlich ist die Lehre der Kritik auf der Antithese dieser beiden letzteren allein erbaut, nicht auf der von Sinnlichkeit und Verstand. Wie hätte Kant sonst in der „Sinnlichkeit“ selbst apriorische Elemente anerkennen können, wie hätte er vor die transzendente Logik eine transzendente Ästhetik setzen können! Man muß, wenn man auf die wirklichen Grundlagen der Kritik durchstechen will, vor allem diese Vermengung der Motive durchschauen und abstreifen. In Wahrheit sind es ein aposteriorisches und ein apriorisches Element — beide rein als solche genommen —, die sich in aller Gegenstandserkenntnis („Erfahrung“) gegenüberstehen. Das erstere ist mit Recht in erster Linie auf die Sinnesdaten bezogen, mit Recht als eine eigene, selbständige Instanz, als ein autonomer Faktor der Erkenntnis anerkannt, im Gegensatz zu Leibniz' Theorie des „confusen Denkens“. Das andere aber, das apriorische Element, ist mit Unrecht auf Form, Gesetzlichkeit und Synthesis beschränkt, mit Unrecht in Funktionen des Subjekts verlegt, mit Unrecht auch innerhalb der letzteren wiederum vorwiegend auf Denken und Urteil bezogen; mit Recht dagegen auf eine selbständige, autonome Erkenntnisquelle überhaupt zurückgeführt. Der Nachweis dieser Rechtmäßigkeit liegt — neben der Durchführung der quaestio facti in der Einleitung — wohl am deutlichsten in der Art, wie die „Analogien der Erfahrung“, besonders die Substantial- und Kausalerkenntnis, als apriorische Elemente in der Erfahrung erwiesen sind.

Das Gefüge der realen Gegenstandserkenntnis ist nach Kant ein Zweistanzen-system. Es beruht voll und ganz auf der Wechselbeziehung und gegenseitigen Durchdringung der beiden heterogenen Erkenntniselemente. Dieser Dualismus ist nicht weiter zurückführbar auf eine hinter ihm verborgene Einheit, die es etwa aufzudecken gälte. Was diesen Gedanken bestimmt und ihm im Gegensatz zu Leibniz' gnoseologischem Monismus des Apriorischen die Schroffheit einer bewußten Antithese verleiht, ist zunächst wiederum die schlichte Anerkennung eines Phänomens. Denn der Unterschied der Erkenntnisweise zwischen dem am Einzelfall als tatsächlich Gegebenen und dem am Gesetz in strenger Allgemeinheit, aber ohne Tatsächlichkeit Erschaute ist eben ein vorgefundener, irreduzibler. Der moderne Intuitivismus hat Unrecht, hieran zu rütteln. So sehr es wahr sein mag, daß apriorische und aposteriorische Erkenntniselemente im Grunde gleich intuitiv sind — mit solch einer Feststellung ist doch der von Kant erschaute Unterschied nicht überwunden, sondern nur in die Intuition selbst hinein verlegt. Es gibt dann eben zwei Grundtypen der Anschauung, in denen der alte Dualismus wiederkehrt, und statt von apriorischen und aposteriorischen Elementen der Erkenntnis hätte man von apriorischer und aposteriorischer Anschauung zu sprechen. Dem Phänomen dieser Dualität kann man auf alle Fälle nicht entgehen, ohne das Grundproblem der realen Gegenstandserkenntnis zu verfehlen.

4.

Darüber hinaus freilich hat eben dieser innere Dualismus der Erkenntnisinstanzen für Kant noch eine weitere und tiefere Bedeutung. Mit ihr aber verlassen wir die Ebene des bloß Phänomenologischen in Kant und begeben uns ins Feld der eigentlichen Erkenntnisproblematik und der Theorie. Die übergeschichtlichen Motive, die hiermit beginnen, sind aporetischer Natur.

Wenn Kant lehrt, Begriffe für sich genommen seien „leer“, Anschauung für sich genommen „blind“, so steckt darin die Meinung, daß eigentliches Erkenntnis nur beide zusammen ausmachen; ein Gegenstand wird nur da erfaßt, wo beide zusammentreffen und übereinstimmen. Es handelt sich also um eine Ergänzung, ein Gleichgewicht. Diese These trifft aber gerade auf Begriff und Anschauung nicht zu, denn Begriffe könnten ja auch empirisch gewonnen (abstrahiert) sein und sind dann keineswegs „leer“, Anschauung aber kann auch a priori sein und ist dann durchaus nicht „blind“. Kant meint eben auch hier in Wirklichkeit den Gegensatz apriorischer und aposteriorischer Erkenntnis. Auf diesen treffen beide Bestimmungen zu.

Läßt man diese Richtigstellung gelten, so ist der Gedanke der notwendigen Ergänzung von größter Bedeutung. An ihm hängt der Sinn der transzendentalen Deduktion. Diese läuft auf das Restriktionsgesetz

hinaus. „Restringsiert“ wird hier die objektive Gültigkeit der Kategorien, und zwar auf mögliche Erfahrung. Durch Kategorien allein wird nichts erkannt, sondern nur gedacht. Nicht alles Denkbare aber ist erkennbar. Das Intelligible als solches ist gar nicht erkennbar; erst wenn es zugleich sensibel ist, kann Erkenntnis resultieren. Substituiert man hier wiederum für das Intelligible das a priori Erfassbare, für das Sensible aber das a posteriori Gegebene, so gewinnt die Restriktionsthese die Bedeutung einer Einsicht, die weit über das Kategorienproblem, und erst recht über jeden philosophischen Standpunkt, hinausragt; sie bringt dann etwas ewig Notwendiges und Unverlierbares zum Ausdruck. Denn so enthält sie den Hinweis auf ein Kriterium der Wahrheit, wie es alle Erkenntnistheorie sucht.

Die transzendente Deduktion steht ganz und gar im Zeichen des Wahrheitsproblems. Wahrheit in bezug auf synthetische Urteile a priori heißt eben in Kantischer Sprache „objektive Gültigkeit“ oder „objektive Realität“. Um objektive Gültigkeit oder Realität aber handelt es sich in der Deduktion. Und was ist Kants Resultat? Die objektive Gültigkeit kommt jenen apriorischen Urteilen nur zu, soweit ihnen die Daten möglicher Erfahrung entsprechen; d. h. sie bedürfen des Zeugnisses der Gegeninstanz. Apriorische und aposteriorische Erkenntnis sind in der Tat jede für sich unfertig. Die erstere erfaßt nur das Allgemeine, das Gesetz, die durchgehende Bestimmtheit möglicher Gegenstände, niemals aber einen wirklichen Gegenstand als solchen; die letztere dagegen gibt die Wirklichkeit des Einzelfalles, begreift ihn aber nicht in seinem Wesen, denn dieses ist ein allgemeines und nie am Falle als solchem einsichtig. Das Kantische Bild trifft also auf den Unterschied apriorischer und aposteriorischer Erkenntnis tatsächlich zu; jene ist wirklich „leer“ (entbehrt der Daseinsgewißheit), diese wirklich „blind“ (begreift das gegebene Dasein nicht). Diese Heterogenität der beiden Erkenntniselemente macht es, daß beide nicht nur erst zusammen eigentliche Erkenntnis ergeben, sondern auch daß sie gegenseitig sich stützen; denn so enthält jede das Korrektiv der anderen. Der tiefere Sinn des Restriktionsgesetzes ist, daß die Daseinsgewißheit der sinnlichen Gegebenheit das natürliche und notwendige Korrektiv, gleichsam die Beglaubigung des a priori Erschauten, bildet. Am Verhältnis der „Tatsache“ zur Hypothese, als der auf bloßer Gesetzeseinsicht beruhenden Möglichkeit, beleuchtete Kant in den Postulaten des empirischen Denkens und in der Methodenlehre diesen Sachverhalt. Daß ebenso das Apriorische als Gesetzeseinsicht das Korrektiv für das Tatsachenzugnis der Sinne ist, welches für sich genommen noch gar nicht weiß, worin eigentlich das Tatsächliche besteht, ist freilich in diesem Zusammenhang nicht ebenso bewußt ins Licht gerückt, liegt aber im Ganzen der Kantischen Problembehandlung ebenso deutlich anerkannt vor. Beides aber ist vollkommen unabhängig vom Standpunkt;

Ja es ist für die realistische Auffassung der Erkenntnisrelation womöglich noch wesentlicher als für die idealistische. Denn hier liegt auf dem Gegenüber, dem Transzendenzverhältnis von Subjekt und Gegenstand der ganze Nachdruck; Wahrheit der Erkenntnis aber ist dasjenige, was diese Transzendenz überbrückt.

Will man den Grundgedanken, der in dieser Kantischen Lehre angelegt ist, frei ausgestalten, so nimmt er etwa folgende Form an. Wahrheit (objektive Gültigkeit) ist nicht Sache des logischen Zusammenhanges. Der Satz des Widerspruchs ist für sie nur eine *conditio sine qua non*. Im Gegensatz zur bloß inneren Übereinstimmung der Vorstellung in sich bedeutet Wahrheit eine äußere, zwischen Gegenstand und Vorstellung bestehende Übereinstimmung. Für diese aber hat das vorstellende Subjekt kein direktes Kriterium. Es kann nur Vorstellungen oder Vorstellungselemente miteinander vergleichen, nicht aber diese mit einem Objektkorrelat; ein solches könnte ihm eben doch wiederum nur in Vorstellungsform gegeben sein. Das ändert sich aber, wenn die Vorstellungselemente in sich selbst heterogen sind, in verschiedener Weise und unabhängig von einander gegeben sind, wie die apriorischen und die aposteriorischen. In ihrem strukturellen und inhaltlichen Gegensatz liegt dann gleichzeitig zweierlei Zeugnis von derselben Sache vor, und zwar vergleichbar, oder vielmehr vor allem bewußten Vergleichen immer schon innerlich aufeinander bezogen. Was in dieser inneren Beziehung nicht einstimmig ist, kann offenbar nicht als „objektiv real“ gelten; denn da beide Zeugnisse sich auf dasselbe Objekt beziehen, so müssen sie auch in der Vorstellung Einklang ergeben, — oder aber eins von beiden muß fehlerhaft sein. Ein negatives Kriterium liegt also jedenfalls in solcher Konfrontation der Zeugen, wie sie sich in aller Realerkenntnis immerfort abspielt. Darüber hinaus aber eröffnet sich der Ausblick auch auf die Bedeutung eines positiven Wahrheitskriteriums, das in eben diesem Verhältnis liegt, wenn man erwägt, daß die Heterogenität und gegenseitige Unabhängigkeit der beiden Arten des Zeugnisses das Auftreten der gleichen Fehler oder Irrtümer in beiden so gut wie ganz ausschließt. Was also in diesem Sinne innerlich (in der Vorstellung) übereinstimmt, das darf auch als äußerlich mit dem Gegenstande übereinstimmend gelten¹. —

Eine Fülle ähnlicher überstandpunktlicher Motive durchzieht die ganze transzendente Analytik, am dichtesten gesät wohl in dem Abschnitt von den „Analogien der Erfahrung“. Statt einer Aufzählung dieser Mannigfaltigkeit, die im Einzelnen so manches nicht ganz einfachen Nachweises

¹ Ob dieser letztere Gedanke noch als Kantisch bezeichnet werden darf, wage ich nicht zu entscheiden. Für das Nähere hinsichtlich seiner theoretischen Durchführung muß ich auf meine „Metaphysik der Erkenntnis“, Berlin 1921, Kap. 51 und 52 verweisen. Dasselbst auch der Nachweis für das geschichtliche Alter dieses Gedankens.

bedarf, sei hier nur der zentrale Punkt herausgegriffen. Man pflegt einen solchen zentralen Punkt für die Kantische Erkenntnistheorie vorwiegend in der Lehre von der transzendentalen Apperzeption zu sehen. Für das Systeminteresse an Kant mag das eine Notwendigkeit sein. Aporetisches Interesse muß anders wägen. Ich sehe den zentralen Punkt der transzendentalen Analytik im „obersten Grundsatz aller synthetischen Urteile“.

Dieser Grundsatz ist in mehr als einer Hinsicht ein sehr merkwürdiger.

1. Er ist durch die vorausgehende Ableitung nur sehr schwach begründet. Die Ableitung ist dunkel, ist schwer zu interpretieren, steht auch sichtlich nicht auf der vollen Höhe des Problems. Die Interpreten sind denn auch zumeist über sie hinweggegangen. Ja, das Darüberhinweggehen erstreckt sich bei vielen auch auf den Grundsatz selbst, als hinge er nur von der gegebenen Ableitung ab. Kant geht von der Definition des synthetischen Urteils aus. P ist nicht in den Merkmalen von S enthalten. Das Urteil S ist P bedeutet ein Hinausgehen über S . Es bedarf also eines Dritten, um die Urteilsbeziehung herzustellen. Das Dritte wird als ein Medium aller synthetischen Urteile bezeichnet. Zu suchen soll es in der Form des inneren Sinnes, und weiter in der transzendentalen Apperzeption sein. Aber dann bleibt die alte Frage der objektiven Realität offen. Nur Erfahrung kann den Gegenstand „geben“. Möglichkeit der Erfahrung also gibt objektive Realität. Erfahrung ihrerseits beruht „auf einer Synthesis nach Begriffen vom Gegenstande der Erscheinungen überhaupt“. Daraus soll der Grundsatz folgen: „ein jeder Gegenstand steht unter den notwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung.“ Ist die Ableitung dunkel, so ist die Formulierung des Prinzips selbst unscharf. Der Sinn des Ganzen kann nur der sein, daß das gesuchte „Medium aller synthetischen Urteile“ in den Kategorien besteht, welche auch den Gegenstand der Erfahrung bestimmen. Aber zu klarem Ausdruck kommt das nicht.

2. Der Grundsatz ist jedenfalls nicht das, was man an dieser Stelle mit Recht erwartet: ein oberstes Gesetz der Synthese selbst. Gesucht ist ein Analogon zum „obersten Grundsatz aller analytischen Urteile“, welches Kant mit Recht im Satz des Widerspruchs erblickt. Ein solches Analogon zu finden ist nicht so unmöglich. Setzt man für den Satz des Widerspruchs die übliche logische Formel „ A ist nicht non A “ (Kant freilich formuliert ihn anders), und nimmt man hinzu, daß im synthetischen Urteil gerade gefordert ist, daß P in S nicht enthalten sei, also jedenfalls den Charakter eines non S habe, so ergibt sich als allgemeine Form des synthetischen Urteils die Formel: „ A ist non A .“ Das ist nicht nur ein strenges Gegenstück zum Satz des Widerspruchs, sondern auch seine formelle Aufhebung. Ein solches Gesetz haben die Nachkantianer bei Kant vermißt. Und sie haben es gesucht, jeder in seiner Weise. Dieses

Suchen hat zur Dialektik geführt. In Hegels Logik wird dieser Sachverhalt durchsichtig, denn er ist es, der dem Satz des Widerspruchs (welcher ja nichts als die Nichtigkeit des Widerspruchs besagt) ein anderes Gesetz entgegenstellt, welches man das der Realität des Widerspruchs nennen kann, und welches tatsächlich die Formel „ A ist non A “ zeigt. Noch greifbarer vielleicht wird das in Hegels Lehre von der „Aufhebung“, die zugleich Vernichtung, Bewahrung und Erhebung ist. Dialektik ist das innere Gefüge der Synthesis, ihre Gesetzlichkeit. So war es schon einmal in der Geschichte der Philosophie zum Durchbruch gekommen, beim späten Platon. Und auch Platon hatte (im Sophistes) das Prinzip der Beziehung oder „Verflechtung“ in einem Sein des Nichtseins erblickt. Die Lücke im Kantischen Denken bezeichnet genau die Stelle, an der in alter wie in neuer Zeit der Gedanke der Dialektik einsetzt.

3. Ein allgemeines Gesetz der Synthesis als solcher ist also der Kantische Grundsatz jedenfalls nicht. Was er dagegen wirklich ist, ergibt sich aus seiner zweiten Formulierung, die Kant unmittelbar an die erste (die obige) anschließend bringt und offenbar als ihre Erläuterung gemeint hat. Diese Formel lautet: „Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung und haben darum objektive Gültigkeit in einem synthetischen Urteile a priori.“ Formuliert dieser Grundsatz nicht das Wesen der Synthesis, so formuliert er dafür etwas anderes, was nicht weniger wichtig ist, nämlich dasjenige, was an synthetischen Urteilen a priori das ewig Fragwürdige ist. Er formuliert die allein zureichende Bedingung, unter der solche Urteile das Wesen des Gegenstandes wirklich treffen können, die Bedingung also, unter der allein sie wahr, oder „objektiv gültig“ sein können. In diesem Sinne, d. h. im Sinne von Kants erkenntnistheoretischer Grundfrage, ist er in der Tat ein universales Grundgesetz. Er ist das eigentliche Erkenntnisgesetz aller apriorischen Einsicht.

Ein Erweis hierfür liegt, wie gesagt, in der Kantischen Ableitung nicht. Aber es ist nicht schwer einzusehen, daß der Grundsatz in seiner zweiten Formulierung eines besonderen Erweises auch gar nicht bedarf. Er leuchtet unmittelbar ein, sobald man sein Wesen im Zusammenhang der Problemlage erfaßt hat. Er ist unabhängig von der Ableitung, weil die bloße Formel in sich selbst evident ist.

Diese Evidenz kann man sich zum Bewußtsein bringen, wenn man die Aporie des Apriorischen genau nach der Richtung hin aufrollt, nach welcher der Grundsatz sie beantwortet, d. h. nach der Seite der „objektiven Gültigkeit“. Die Aufrollung kommt dann der einzig möglichen und allerdings erforderlichen Ableitung gleich, die bei Kant fehlt. Ich versuche hier, sie in wenigen Strichen anzudeuten, wie ich sie mir denke.

Das synthetische Urteil ist laut Definition nicht aus dem logischen Verhältnis der Termini evident. Denn P ist in S nicht enthalten; wenigstens

nicht im vorliegenden Begriff S . Dennoch wird P von S ausgesagt, d. h. es wird behauptet, P sei im Gegenstande S enthalten. Durch diese Aussage wird es dem Begriff S als neues Merkmal eingefügt. Von wo aber ist das Wissen um die behauptete Zugehörigkeit hergenommen? Vom Gegenstande S kann es ebensowenig hergenommen sein wie vom Begriff, denn der Gegenstand ist als wirklicher noch gar nicht gegeben; das Urteil ist ja „apriorisch“, d. h. es liegt im Erkenntnisgange „vor“ der Gegebenheit des Einzelfalles. Dennoch geschieht das Erstaunliche: das Urteil wird gefällt, es ist allgemein, der Einzelfall ist in seinen Umfang einbezogen, er wird also vor seiner Gegebenheit beurteilt, und zwar — wie die nachfolgende Erfahrung zeigt — zutreffend beurteilt. Die Urteils-synthese also antizipiert den Fall; weder Begriff noch Gegenstand rechtfertigen die Antizipation, und dennoch trifft diese den realen Sachverhalt.

Das ist die Problemlage. Die Frage ist: wie kann es zugehen, daß ein solches Urteil den Gegenstand wirklich trifft? Unter welcher Bedingung ist es möglich, daß Erkenntnis von sich aus, ohne vorherige Gegebenheit, eine Bestimmtheit des Gegenstandes a priori richtig vorwegnimmt? Als Beispiel gelte die Errechnung einer Planetenbahn. Man bedenke: der Verstand rechnet bei sich, nach seinen Gesetzen, er errechnet das Zukünftige, wo nach Jahr und Tag zu bestimmter Stunde und Minute der Planet stehen wird; und die Folge erweist, der Planet läuft wirklich auf der errechneten Bahn, er steht, wenn der Augenblick eintritt, tatsächlich an der errechneten Stelle. Wie kommt es nun, daß ein Naturgeschehen sich so vorausberechnen läßt? Die Rechnung des Astronomen schreibt dem Planeten doch nicht die Bahn vor. Dann müßte sie ihm ja beliebig Bahnen vorschreiben können! Das ist nicht der Fall. Im Gegenteil, die Rechnung schmiegt sich der einen allein realen Bahn durchaus an. Das Rätselhafte ist nur, daß sie es zum Voraus kann, ehe der Planet die Bahn real durchläuft. Es ist, als gäbe es etwas in der Natur, was auch Mathematik triebe, und zwar dieselbe Mathematik, die der rechnende Verstand treibt. Man gelangt hier über die ewige Frage nicht hinweg: wie kommt es, daß die Natur sich nach der Mathematik des Verstandes richtet? Und diese Frage ist noch zu erweitern, denn nicht um Mathematik allein handelt es sich hier, sondern um ein viel breiteres System von Gesetzen, denen der Verstand bei seinen Antizipationen folgt.

Es gibt nur eine Möglichkeit, dieses Erkenntnisphänomen zu verstehen. Das Rätsel löst sich, wenn die Gesetze oder Prinzipien des Naturgeschehens dieselben sind wie die des rechnenden Verstandes, der Antizipation und des apriorischen Erkennens überhaupt. In einer Identitätsthese also liegt die Lösung: es muß Identität der Prinzipien bestehen zwischen dem erkennenden Bewußtsein und seinem Gegenstand. Das ist die Bedingung, unter der allein synthetische Urteile a priori zu Recht bestehen, d. h. „objektiv gültig“ sein können.

Das aber ist es gerade, was der Kantische Grundsatz in seiner zweiten Formulierung unzweideutig zum Ausdruck bringt. Denn „Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt“ sind eben Erkenntnisprinzipien (Raum, Zeit und Kategorien); und von diesen behauptet der Grundsatz: sie „sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung.“ Das heißt, sie sind zugleich Gegenstandsprinzipien. In dem „sind zugleich“ liegt der Charakter der Identitätsthese. Weil Erkenntnisprinzipien zugleich Seinsprinzipien sind, können auf ihnen apriorische Urteile beruhen, welche ungeachtet ihres antizipierenden Charakters doch auf den Gegenstand zutreffen.

Versteht man die Kantische Formel in diesem Sinn, so erweist sie sich als ein wahrhaft genialer Grundsatz. Sie gibt in knappen Worten das allein Notwendige und Zureichende, nicht mehr und nicht weniger. Das gewöhnliche Schicksal der philosophischen Identitätsthesen ist, daß sie übers Ziel schießen; so die alte eleatische Identität von Denken und Sein, Schellings Identität von Subjekt und Objekt u. a. In diesen ist sichtlich zuviel identisch gesetzt. Bewußtsein und Außenwelt (Gegenstand) sind und bleiben verschieden, bleiben einander transzendent, unaufhebbar gegenüber. Hebt man dieses Gegenüberstehen auf, so hebt man das Erkenntnisphänomen mit auf; denn eben im Erfassen eines transzendenten (nach Kant „empirisch realen“) Objekts durch das Subjekt besteht die Erkenntnisrelation. Wer Subjekt und Objekt, beide als Ganze genommen, identisch setzt, der behält für eine Relation überhaupt keinen Spielraum mehr. Das Problem der apriorischen Erkenntnis rechtfertigt solche totale Identität auch keineswegs. Zu seiner Lösung ist vielmehr erforderlich, daß Bewußtsein und Gegenstandswelt geschieden bleiben, nur daß in dieser ihrer Geschiedenheit ein Identisches sei, das die Beziehung herstellt. Das Identische aber muß in den beiderseitigen Prinzipien liegen; denn auf ihnen beruhen die allgemeinen Gesetzmäßigkeiten, die den Inhalt apriorischer Einsicht ausmachen.

Die Sachlage ist also diese: sind Subjekt und Objekt total identisch, so findet überhaupt keine Erkenntnis statt; sind sie total heterogen, so findet keine apriorische Erkenntnis statt. Nur der Mittelweg zwischen diesen Extremen ist beschreibbar, nur er wird dem Problem gerecht. Kant schlägt ihn mit der Formel seines Grundsatzes treffsicher ein: nicht Erfahrung und Gegenstand sind identisch, wohl aber die beiderseitigen Bedingungen ihrer Möglichkeit. Das genügt für die objektive Realität synthetischer Urteile a priori.

Aber die Treffsicherheit der Formulierung geht noch weiter. Der Grundsatz ist auch so gefaßt, daß er von Kants eigenen Systemvoraussetzungen unabhängig dasteht. Er ist überstandpunktlich, diesseits von Idealismus und Realismus. In ihm ist von keinem „Vorschreiben“, keinem „Hervorbringen“, oder „Vollziehen“ einer Funktion die Rede. Alle subjektivistische

und funktionalistische Auffassung ist hier fallen gelassen. Nicht darauf kommt es hier an, daß Kategorien „reine Verstandesbegriffe“ sind, oder daß es ein „Subjekt überhaupt“ gibt, dem sie primär angehören, sondern lediglich darauf, daß sie identisch sind für Denken und Sein.

Hält man den Grundsatz streng beim Wort, so läßt sich die Überstandpunktlichkeit in aller Schärfe beweisen. Idealismus und Realismus bilden ihm gegenüber nur Auffassungsweisen, deren Unterschied zu seinem Inhalt indifferent steht. Idealistische Auffassung ordnet das Subjekt dem Objekt über, realistische das Objekt dem Subjekt. Im ersteren Falle müssen die Prinzipien ursprünglich Subjektsprinzipien sein und erst mittelbar, durch die Überordnung des Subjekts, auch zugleich Objektsprinzipien. Umgekehrt im Falle des Realismus; hier müssen sie in erster Linie Objektsprinzipien sein und erst mittelbar, weil das Objekt übergeordnet ist, Subjektsprinzipien. Daß Kant selbst sich die Sachlage im Sinne der ersteren Möglichkeit gedacht hat, daran ist natürlich nicht zu zweifeln, denn als Sphäre der Prinzipien steht bei ihm das „Subjekt überhaupt“ da. Aber die These des Grundsatzes hat mit dieser standpunktlichen Parteinahme nichts zu tun. Sie steht vollkommen indifferent gegen Idealismus und Realismus, verträgt sich mit diesem genau so gut wie mit jenem. Die Kategoriensphäre kann ebensogut primär eine Seinssphäre sein, sie braucht gar nicht den Charakter eines „Subjekts überhaupt“ zu haben. Worauf es ankommt, ist überhaupt nicht Idealität oder Realität der Prinzipien, sondern einzig ihre Identität für Subjekt und Objekt.

Tatsächlich kann kein philosophischer Standpunkt, welcher er auch sei, des Kantischen Grundsatzes entbehren, wenn anders er überhaupt das Problem der apriorischen Erkenntnis im Ernst stellt. Ja man darf sagen, der Realismus bedarf seiner noch dringlicher als der Idealismus, weil die Transzendenz des Gegenstandes in seinem Sinne ein viel größeres Gewicht hat. Der Idealismus schwächt die Bedeutung der Identitätsthese ab, indem er den Gegenstand ins Subjekt (und sei es auch nur ins transzendente) mit hineinnimmt. Die Identität der Kategorien ist dann nahezu eine Selbstverständlichkeit. Läßt man aber den Gegenstand real jenseits des Subjekts (auch des transzendentalen) bestehen, so fällt der Identität der Kategorien die ganze Last der Schwierigkeit zu, die Verbindung zwischen Subjekt und Objekt herzustellen, wie sie in der apriorischen Objekterkenntnis vorliegt. Daß Identität der Kategorien das leisten kann, das eben macht ihre Stärke aus.

Kant hat die Tragweite der Formulierung, die er im obersten Grundsatz aufgestellt, nicht ausgeschöpft. Er konnte sie nicht übersehen, weil seine standpunktlichen Voraussetzungen ihn festhielten. Kant wuchs hier, dem Problem folgend, hinaus über alle solche Grenzen, aber er wußte nicht darum. Wie er die Grenzen seines Systems nicht sah, so auch nicht den großen Durchbruch durch das System, der ihm hier gelang. Daß der

oberste Grundsatz mehr leistet als die Begründung der synthetischen „Urteile“ a priori, daß er für alle auch nicht urteils- und denkgemäßen Erkenntniselemente apriorischer Art zureichend ist, ja daß er sich darüber hinaus auf alle Gesetzmäßigkeiten und Formen der Objekterkenntnis, sofern sie nicht ihrerseits in apriorischer Einsicht zum Bewußtsein kommen, als ihrer aller zureichende Grundlage erstreckt, das hat Kant nicht gesehen. Ebensovienig hat er ein Bewußtsein gehabt, daß sein Grundsatz vollkommen unabhängig von seinem transzendentalen Idealismus, ja von standpunktlichen Unterschieden überhaupt, dasteht. Die Größe des Wurfes, der ihm gelang, steht in keinem Verhältnis zu den Grenzen des Systems, in denen Kant die Konsequenzen zog. In dieser Tatsache sehe ich das stärkste und greifbarste Zeugnis für die Überlegenheit der aporetischen Denkweise über die systematische in Kants Philosophie, oder wenn man so will, für das sachliche Übergewicht des Überstandpunktlichen und Übergeschichtlichen im Aufbau der Kritik der reinen Vernunft.

Die Probe aufs Exempel liefert die Geschichte des Erkenntnisproblems. Dem Rätsel der apriorischen Einsicht haben seit dem Altertum zahlreiche Denker nachgesonnen. Enthält nun die Kantische Formel den Schlüssel zu seiner Lösung, so wäre es doch erstaunlich, wenn nicht andere vor ihm auf den gleichen Gedanken gekommen sein sollten.

Tatsächlich ist die Geschichte reich an Spuren dieses Gedankens. Leibniz, der absolute Apriorist, begründet alle Erkenntnis auf der Identität der Ideen oder „ewigen Wahrheiten“, die ursprünglich im Verstande Gottes sind, der Anlage nach aber jeder Monade innewohnen. Alle Monaden repräsentieren das Weltall (den Inbegriff aller Monaden), jede in ihrer Weise, in unendlich abgestuften Graden der Deutlichkeit; denn jede trägt dasselbe System von Gesetzen in sich wie das Universum. Sind nun die höheren Stufen der Repräsentation Erkenntnis, so beruht diese ganz und gar auf der Identität der Gesetze im Repräsentierenden und Repräsentierten.

Nicht weniger einleuchtend ist das Gleiche bei Spinoza. Cogitatio (Bewußtsein) und extensio (Außenwelt) stehen ohne direkte Verbindung da; nur in der Einheit der Substanz hängen sie zusammen. „Ideen“ und „Dinge“ sind ewig geschieden. Dennoch entsprechen sie einander, und auf diesem Entsprechen beruht das, was wir Erkenntnis nennen. Fragt man, warum sie einander entsprechen, so antwortet darauf der Lehrsatz (Ethik II. 7): *ordo et connexio rerum idem est ac ordo et connexio idearum*. Also auch hier: Ideen und Dinge sind ewig geschieden, aber ihre Beziehungsgesetze sind die gleichen. Der Gedanke ist übrigens in Descartes auch schon fast spruchreif, es fehlt ihm nur die greifbare Formulierung. Spinoza brauchte ihn nur in Worte zu fassen.

Geht man weiter zurück, so ist die zentrale Lehre der ontologischen Logik bei den Scholastikern (zumal in der Blüte des Begriffsrealismus)

die von der Identität der Begriffs- und Seinsform, der *essentia* und der *forma substantialis*. Die Alleinherrschaft der deduktiven Erkenntnis beruhte ganz und gar auf dieser Gleichsetzung. Der geistige Urheber dieser Lehre aber ist Aristoteles. Und auch bei ihm ist es schon dieselbe Identität, die der Metaphysik zugrunde liegt: die Identität des *εἶδος* (oder des *τί ἦν εἶναι*) und der *μορφή* der Dinge. Es ist ein Schauspiel eigener Art, zu sehen, wie diese echt aprioristische These den Empirismus seiner Induktionstheorie überlagert, zum System ergänzt und schließlich das Ganze seines Lehrgebäudes beherrscht.

Aber auch Aristoteles ist nicht der Urheber dieser Theorie. Er ist darin ganz Platoniker. Platon, der als erster den Begriff der apriorischen Erkenntnis (*προϋδέναι*) in Schärfe herausarbeitete, begründete sie durch seine Ideenlehre. Was aber sind die Ideen? Sind sie Bewußtseinsprinzipien oder Seinsprinzipien? Ist Platon Idealist oder Realist? Bekanntlich ist beides behauptet worden, und beide Auffassungen können sich mit Recht auf Worte Platons stützen. Ist das nun eine Zweideutigkeit der Ideenlehre? Oder darf man vielleicht umgekehrt schließen: das gerade ist Platons Meinung, daß das eine und alleinige Ideenreich zugleich das Reich der Seinsprinzipien und das der Bewußtseinsprinzipien ist? Der Streit hierüber will nicht verstummen. Aber mir will scheinen, daß Platon weder Idealist noch Realist ist (ein Gegensatz, der überhaupt erst viel späteren Datums ist), sondern durchaus diesseits von Idealismus und Realismus steht, und daß der Sinn seiner Lehre eben dieser ist, daß dieselben Ideen der Seele und dem Kosmos innewohnen. Nur so konnte er behaupten, daß die Seele, indem sie sich in ihre Tiefen zurückziehe, dort in Form eines ureigenen Wissens „die Unverborgenheit des Seienden“ zu fassen bekomme. Dann aber ist der erkenntnistheoretische Sinn der Ideenlehre eine Identitätsthese, und zwar streng im Sinne von Kants oberstem Grundsatz.

Will man dieses gedankliche Motiv noch weiter — auch über die Ursprünge des bewußt gestellten Erkenntnisproblems hinaus — zurückverfolgen, so lassen sich noch zwei frühere Entwicklungsstadien aufzeigen. Der „Logos“ Heraklits zeigt schon dasselbe Doppelgesicht wie die Platonische Idee; er ist Logos des Kosmos einerseits und Logos der Seele andererseits, und dennoch nur einer. „Eins ist das Weise“ in Allen, niemand hat eine „Privatvernunft“, alle Vernunft ist kosmisch. Klingt es nicht geradezu, als wäre die universale Identitätsthese seines großen Zeitgenossen Parmenides hier kritisch restringiert: nicht Denken und Sein schlechthin sind identisch, wohl aber etwas in ihnen, das Urgesetz? Platon brauchte den Logos Heraklits nur inhaltlich zu differenzieren, und das Ideenreich war da. Er ist im Erkenntnisproblem ganz Herakliteer.

Man darf aber mit gleichem Recht sagen, er ist eben hierin Pythagoreer. Denn derselbe Gedanke — wenn auch auf das Mathematische ein-

geschränkt — war altpythagoreisches Gut. Von diesen Denkern, deren Namen verloren sind, sagt Aristoteles: „sie meinten, die Prinzipien der Zahlen seien Prinzipien der Dinge.“ Auch das ist eine wohlweislich eingeschränkte Identitätsthese. Sie würde, im Sinne der späteren Problem-entfaltung formuliert, lauten: die Mathematik des Verstandes ist zugleich die Mathematik des Kosmos. Die Pythagoreer waren Astronomen. Sie kannten das Wunder des Vorauswissens auf Grund der Berechnung.

Für diese ganze ehrwürdige Reihe von Vorgängern ist Kant der Vollender. Er hat die universale Formel geprägt, die für alle jene erstaunlichen Anklänge des gesuchten Grundverhältnisses die allein zureichende ist. Ja, diese seine Prägung der Formel macht uns erst fähig, jene Anklänge herauszuhören, das alte geschichtliche Gut in übergeschichtlichem Sinne auszuwerten.

5.

Das exemplum crucis der Kantianer ist von jeher das Ding an sich gewesen. Der transzendente Idealismus läßt eigentlich kein Ding an sich zu. Sein Begriff hat keinen Raum in diesem System, er läßt es in Realismus umschlagen. War diese Schwierigkeit bei Kant selbst noch halb versteckt, durch Reinholds Elementarlehre wurde sie offenbar. Seit Salomon Maimon haben die Idealisten das klar eingesehen (vor allem Fichte und Hegel, nicht weniger auch Viele im Neukantianismus) und die einzig mögliche Konsequenz gezogen, das Ding an sich ganz zu eliminieren, es für ein Unding, einen Unbegriff zu erklären.

Die Frage ist nur, wie konnte denn Kant selbst die große Inkonsistenz seiner Lehre vom Ding an sich begehen? Wie konnte er derartig sein eigenes System durchbrechen, es der größten Zweideutigkeit preisgeben?

Die Antwort wird lauten müssen: er folgte hier eben nicht der Konsequenz des Systems, sondern der Konsequenz des Problems. Diese war die stärkere in ihm. Das Ding an sich ist das beredteste Zeugnis für das Übergewicht der aporetischen Denkweise in Kant.

Welches Problem aber konnte den wohlgegründeten Bau derartig aus den Fugen bringen? Sonderbarerweise ist es nicht das eigentliche Problem des Ansichseins als solches. Dieses hätte in der inneren Wesensbezogenheit der „Erscheinung“ auf ein hinter ihr stehendes Ding an sich ihm wohl nahe treten können. Aber Kant sieht in der Unterscheidung nur die Scheidung, nicht die Verbundenheit. So geht er an dieser Aporie vorbei. Was ihn dennoch auf das Ding an sich stößt, ist ein anderer Fragekomplex, der der Irrationalität, der Grenze der Erkennbarkeit, oder der Grenze möglicher Erfahrung. An dieser Frage sinkt ihm die Untersuchung in die Tiefe.

Man braucht hierfür gar nicht erst die dynamischen Antinomien heranzuziehen. Das Erkenntnisproblem führt ganz schlicht und geradlinig auf dieselbe Aporie hinaus. Der Gegenstand der Erkenntnis, in seiner Ganz-

heit genommen, ist mehr als „empirischer Gegenstand“, er geht nicht auf im „Gegenstand möglicher Erfahrung“. Er ist über dessen Grenze hinaus — gleichsam verlängert — „transzendentaler Gegenstand“. Auf diesen geht sich der Erkenntnisprozeß in seiner Endabsicht, seiner Idee des Gegenstandes, hingelenkt. Er kann ihn aber prinzipiell niemals erreichen, weil zum transzendentalen Gegenstände die „Totalität der Bedingungen“ gehört, welche eine Unendlichkeit bildet und in ihrer Gesamtheit dem Unbedingten gleichkommt. Das Unbedingte aber zu erfassen ist der an sehr bestimmten Bedingungen geknüpften menschlichen Erkenntnis nicht gegeben.

Das ändert die Lehre der transzendentalen Analytik sehr wesentlich ab. Es ist also doch nicht so, daß alles, was Gegenstand heißen darf, in die Reichweite der Kategorien und des Subjekts überhaupt fällt. Wäre es so, so müßte alles durchaus erkennbar sein; es könnte wohl beliebig Unerkanntes, aber nicht Unerkennbares geben, wie es sich denn nach Kants immer wiederkehrender Formulierung nicht um die Grenzen tatsächlicher, jeweiliger Erfahrung, sondern um die Grenzen „möglicher Erfahrung“ handelt. Es gibt also eine Grenze, die wohl der Erkenntnis, nicht aber dem Gegenstande der Erkenntnis vorgezogen ist; und also gibt es einen unerkenntbaren Rest des Gegenstandes, der nur intelligibel, nicht sensibel ist, der niemals in den Kreis der „Erscheinung“ und des empirisch Realen eintritt, niemals „Phänomenon“ wird, sondern bloßes Noumenon bleibt.

Kant nennt ihn „Noumenon im negativen Verstande“. Die Negativität an ihm aber hat bloß gnoseologischen Charakter, sie besteht lediglich in der Unerkennbarkeit. Und auch die Unerkennbarkeit haftet nicht ihm als solchem an, sondern nur in Beziehung auf die Einrichtung unseres Verstandes. Hätten wir einen intuitiven Verstand, der das Ansichseiende direkt, ohne Vermittlung der Sinne, anschauen könnte, so wäre alles Denkbare auch erkennbar. Solche Anschauung wäre „intellektuale Anschauung“. Das Restriktionsgesetz wäre dann überflüssig, weil Anschauung dieser Art dann die erweiterte Erfahrung bildete, so daß es keinen Kategoriengebrauch (Denken) geben könnte, dem mögliche Erfahrung nicht zu folgen vermöchte. Nun aber ist der Verstand, den wir haben, ein bloß diskursiver, kein intuitiver. Das Restriktionsgesetz ist für uns unaufhebbar in Kraft; es gibt die Grenze der Anschauung, und mit ihr die der Erkennbarkeit. Was an Gegenständlichkeit jenseits dieser Grenze zu liegen kommt, ist unerkenntbar, und in diesem Sinne für uns bloß „negativ“, bloß ein „Grenzbegriff“. Über das metaphysische Wesen dieses Unerkenntbaren dagegen ist hiermit gar nichts vorentschieden, in seinem Seinscharakter braucht es deswegen keineswegs negativ zu sein. Im Gegenteil, es steht zu erwarten, daß gerade hier das metaphysisch Positivste und Absolute liegt, denn Unerkennbarkeit ist gar kein mangelndes Sein, sondern eben lediglich mangelnde Erkenntnis. Den Beweis da-

für, daß Kant das Verhältnis in diesem Sinne verstanden hat, bringt die Kritik der praktischen Vernunft durch den Gebrauch, den sie vom Noumenon als einem eminent Positiven und Absoluten macht. Daß aber auch im Gebiet der theoretischen Vernunft das gleiche gilt, das bezeugt das Gewicht desjenigen metaphysischen Begriffs, den Kant ohne Rücksicht auf System und Standpunkt überall unbeirrbar für diesen ganzen Problemkomplex festhielt, das Gewicht des aller transzendentalen Idealität spotenden „Dinges an sich“.

Hinter dem „Noumenon im negativen Verstande“ steht unbewältigt und unabweisbar das Noumenon im positiven Verstande. Erfahrung gibt es von ihm nicht, synthetische Urteile a priori kann der diskursive Verstand wohl darüber fällen, aber sie haben keine objektive Gültigkeit. Denn dieses Noumenon steht nicht unter den Kategorien, die den Verstand beherrschen. Seine Bedingungen sind nicht zugleich die Bedingungen der Erfahrung. Die Grundbedingung apriorischer Erkenntnis, die der oberste Grundsatz aufstellt, ist hier nicht erfüllt. Das heißt in der Sprache des Idealismus: das Noumenon ist „transzendentaler Gegenstand“, es verhält sich zum transzendentalen Subjekt, wie der empirische Gegenstand zum empirischen Subjekte, es liegt außerhalb seiner Grenzen, ist ihm transzendent und ist deswegen auch dem empirischen Subjekt nicht faßbar.

Wie ist nun das zu verstehen? Ist der Idealismus hier preisgegeben? Oder ist der „transzendente Idealismus“, der als höhere Problemsphäre den „empirischen Realismus“ überbauen sollte, seinerseits wieder von einem metaphysischen Realismus überbaut, so daß das zweischichtige Verhältnis der Problemebenen nunmehr dreischichtig würde? Aber da behielte ja doch der Realismus als höchster Gesichtspunkt das letzte Wort, und das System als ganzes hörte auf Idealismus zu sein.

Kant bleibt die Antwort hierauf schuldig. Er hat die Systemkonsequenzen so weit gar nicht gezogen. Man darf sie ihm also auch nicht andichten. Aber die Unstimmigkeit, die aufgerollte Problemlage, ist in der Lehre vom Noumenon vorhanden. Und von ihr fällt ein überraschend helles Streiflicht auf die Problemkette der Analytik zurück.

In der Lehre vom Noumenon entsprechen einander genau: 1. der empirische Gegenstand und die Bedingungen möglicher Erfahrung, sowie 2. der transzendente Gegenstand und die Totalität der Bedingungen. Das Verhältnis, auf das es ankommt, ist offenbar dieses: die Totalität der Bedingungen ist nicht erschöpft durch die Bedingungen möglicher Erfahrung. Von den letzteren allein aber lehrte der oberste Grundsatz, daß sie zugleich Bedingungen des Gegenstandes sind. So ergibt sich hier das Neue: es gibt im transzendentalen Gegenstande einen Rest von Bedingungen (neben Raum, Zeit und Kategorien), die nicht zugleich Bedingungen der Erfahrung sind, — also Seinsprinzipien, die nicht zugleich Erkenntnisprinzipien sind, d. h. weder als Urteilsformen noch als Anschauungsformen

im Subjekt wiederkehren. Diesem Rest von Bedingungen, die nicht identisch für Objekt und Subjekt sind, entspricht eben der unerkennbare Rest des Gegenstandes.

Das ist eine hochbedeutsame Ergänzung zur Lehre vom obersten Grundsatz. Dieser setzte die Identität der Prinzipien für „Erfahrung“ und „Gegenstand der Erfahrung“ als Voraussetzung apriorischer Erkenntnis. Hier nun erweist sich, daß diese Identität nur eine partielle ist. Sie bezieht sich nur auf einen Teil der Prinzipien des Gegenstandes. So erst wird die Formel des Grundsatzes voll verständlich. Sie behauptet nämlich gar nicht, daß alle Gegenstandsbedingungen zugleich Erfahrungsbedingungen seien, sondern nur umgekehrt, daß alle Erfahrungsbedingungen zugleich Gegenstandsbedingungen sind. Behauptete sie das erstere, so würde sie die totale Erkennbarkeit des Gegenstandes über jede Grenze möglicher Erfahrung hinaus mit behaupten. Das ist nicht Kants Meinung. Was der Grundsatz wirklich mit behauptet, ist nur dieses, daß apriorische Einsicht, die sich innerhalb der Grenzen möglicher Erfahrung hält, objektive Gültigkeit hat, darüber hinaus aber versagen muß.

Jetzt also erfährt die Kantische Identitätsthese ihre Restriktion, und zwar dieselbe, die in der transzendentalen Deduktion vom Kategoriengebrauch bewiesen wurde, die notwendige Restriktion auf mögliche Erfahrung. Sie bezieht sich also nur auf die Prinzipien des empirischen, nicht des transzendentalen Gegenstandes. Mit anderen Worten, der Gegenstand ist nur so weit erkennbar (empirischer Gegenstand), als seine Prinzipien zugleich Erkenntnisprinzipien sind. Das sind sie aber nicht durchweg, ihre Totalität liegt über die Grenze der Identität hinaus. Über diese Grenze hinaus ist der Gegenstand unerkennbar, transzendentaler Gegenstand, — d. h. wohl Problem, Idee, wohl denkbar, aber nicht auf Erfahrung beziehbar, wobei Erfahrung eben die apriorische Erkenntnis einschlösse.

Die Grenze jener Identität der Bedingungen ist also zugleich die Grenze der Erkennbarkeit des Gegenstandes.

Wie weit Kant selbst diesen Zusammenhang klar gesehen habe, mag dahingestellt bleiben. Soviel ist klar, seine Formulierungen führen ganz eindeutig auf ihn hinaus, und damit deckt er die Tiefenschicht des Erkenntnisproblems, das ewig Metaphysische in ihm auf: das Problem der Erkennbarkeitsgrenze überhaupt und des Irrationalen. Daß Kant das Problem des Irrationalen mit dem des Ansichseins vermengte, war ein Irrtum, der seinen idealistischen Voraussetzungen entsprang; denn offenbar ist es für ein Ansichseiendes, wenn überhaupt es ein solches gibt, ganz gleichgültig, ob und wie weit es erkennbar, bzw. unerkennbar ist. Das Sein als solches besteht ja nicht im Erkenntwerden, und wo es erkannt wird, da bleibt es in seiner Seinsweise unberührt davon. Ein autonomer, ontologischer Seinsbegriff fehlt bei Kant; und in der ganzen Erkenntnistheorie ist es bei ihm nur die Frage der Erkennbarkeitsgrenze,

die wirklich positiv auf ihn hinausführt. Dieser Zusammenhang der beiden Probleme ist ein rechtmäßiger. Denn das Zugeständnis eines Unerkennbaren durchbricht in der Tat die These, daß alles Sein nur den Sinn des Objektseins für ein Subjekt habe. Es durchbricht die rein gnoseologische Einstellung, bricht ins Ontologische durch. Denn das Unerkennbare ist ja gerade im strengen Sinne nicht Objekt, sondern entzieht sich der Objektstellung zum Subjekt. Im Begriff des „Dinges an sich“ klingt deutlich diese Jenseitigkeit (in bezug auf das bloße Objektsein) an. Die Kantische Vermengung von Ansichsein und Irrationalität im Begriff des Dinges an sich ist zwar eine fälschliche Verwischung der Problemgrenzen; aber der Problemzusammenhang als solcher besteht nichtsdestoweniger zu Recht.

Hier ist der Punkt, an dem das Erkenntnisproblem selbst durch sein Eigenleben das System aus den Angeln hebt — viel resoluter noch als auf dem Höhepunkt der Analytik. Das Gewicht des „transzendentalen Gegenstandes“ zieht das ganze Niveau der Untersuchung in eine neue Tiefenlage, es drängt sie aus der erkenntnistheoretischen Problemebene hinab in die fundamentalere ontologische. Das aber ist es, was sich mit dem transzendentalen Idealismus nicht verträgt: das Bestehen eines dem „Subjekt überhaupt“ transzendenten Gegenstandes hebt ihn auf. Man bedenke: der Erkenntnisgegenstand wird durch die Erkennbarkeitsgrenze in zwei heterogene Stücke zerschnitten, das eine soll bloße Erscheinung, das andere Ding an sich sein! Das ist eine offenkundige Willkürlichkeit und ontologisch ein Ding der Unmöglichkeit. Es reißt die Einheit des Gegenstandes in eine durch nichts zu rechtfertigende Zweiheit auseinander. Der Gegenstand muß in seiner Seinsweise notwendig homogen sein. Sein unerkennbarer Teil muß denselben modus existendi haben wie der erkennbare. Auf jede andere Weise macht man aus der nur für das Subjekt und seine Erkenntnisreichweite bestehenden Erkenntnisgrenze eine Seinsgrenze, was unter allen Umständen eine Metabasis, ja eine Problemverkennung ist. Das trifft auch dann zu, wenn man festhält, daß „Erscheinung“ nur Sinn hat als Erscheinung eines Ansichseienden (und in diesem Sinne Erscheinenden), sonst aber zum leeren „Schein“ herabsinkt. Ja, so gerade leuchtet die Einheit und Homogenität des Gegenstandes erst recht ein. Dieses Verhältnis aber erkannte Kant durchaus an. Folglich hebt er hier seinen Idealismus auf.

Zieht man von hier aus die Konsequenzen für das „System“, die Kant natürlich nicht nur nicht zieht, sondern auch gar nicht gesehen oder erwogen hat, so fällt zugleich damit das meiste von dem bloß standpunktlich Bedingten und „Geschichtlichen“ in seiner Lehre. Es fällt das „Subjekt überhaupt“ — nicht freilich als Sphäre der Erkennbarkeit, wohl aber als „Subjekt“ —, es fällt das „Vorschreiben“ der Gesetze durch den Verstand, das synthetische Hervorbringen des Objekts und die transzendentale Subjektivität von Raum, Zeit und Kategorien.

Was die idealistischen Interpreten von jeher für eine Inkonsistenz der kritischen Philosophie gehalten haben, das Ding an sich, erweist sich somit als der eigentlich kritische Grundbegriff. Man glaubte ihn „kritisch“ zurechtstutzen zu müssen, indem man ihn — was Kant nie getan — der „transzendentalen Idee“ gleichsetzte und so zu einem bloßen Regulativ der Methode herabsetzte. Man verfehlte damit nicht nur der Sache nach die Problemlage, sondern auch die Meinung Kants. Denn nach Kant ist es nicht so, daß etwa das Ding an sich bloß Idee wäre; umgekehrt, da wir das Ding an sich nicht erkennen (die eigenen Ideen der Vernunft zu erkennen wäre ja leicht!), wohl aber denken können, so muß es eine Denkform, eine Art des Begriffs geben, in der es — eben als unerkennbares — gedacht wird. Das ist die „Idee“. Aber die Idee des Dinges an sich ist deswegen so wenig selbst das Ding an sich, als empirische Vorstellungen beliebiger Art das empirisch Reale sind, das ihr Gegenstand ist.

Vermeidet man dieses im Neukantianismus verhängnisvoll gewordene Mißverständnis, so kann man an der eminent kritischen Bedeutung des Dinges an sich in der Kantischen Philosophie nicht vorbeisehen. Sie liegt erstens in der notwendigen Restriktion der theoretischen Hauptthese, der des obersten Grundsatzes, auf ihren kritischen Geltungsbereich, wobei aus der totalen Identität der Prinzipien, vom Gegenstand aus gesehen, eine bloß partiale wird. Zweitens aber liegt sie in der grundlegenden Kritik am idealistischen Standpunkt und an der funktionalistischen Metaphysik des „Bewußtseins überhaupt“.

6.

Die Art, wie Kant das Freiheitsproblem behandelt, hat immer für eine spezifisch idealistische gegolten. Auch in diesem Punkt kann ich mich der herrschenden Auffassung nicht anschließen. Auch hier will es mir geboten erscheinen, Standpunktliches und Überstandpunktliches zu scheiden, und das um so mehr, als auf diesem Problemgebiet überhaupt größeres Dunkel herrscht — nicht nur bei Kant, sondern auch in unseren Tagen. Die Metaphysik der Sitten ist metaphysischer als die Metaphysik der Erfahrung. Das macht es besonders mühevoll, ihr wahres Gesicht hinter dem Schleier der idealistischen Systematik zu erkennen.

Zwei Bestandstücke machen die Grundlage der Kantischen Freiheitslehre aus: der Gedanke der Autonomie und die Lösung der Kausalantinomie. Im ersteren liegt der ethische Nachweis, daß es Freiheit gibt. Im letzteren der theoretische Nachweis, wie sie möglich ist. Die beiden Bestandstücke verhalten sich demnach zueinander wie *quaestio facti* und *quaestio juris*. Diese Disposition legt es schon nahe, daß der Nachweis der Diesseits-Stellung an beiden eine sehr ungleiche Aufgabe ist.

Daß ein „kategorisches“, d. h. unbedingtes, Sittengesetz durchaus in Autonomie der praktischen Vernunft wurzeln müsse, ist ein idealistischer

Satz, zumal wenn man um dieser Autonomie willen der praktischen Vernunft den Primat beimißt. Daß ein solches Gesetz aber überhaupt autonom sein muß den Naturgesetzen gegenüber, das ist nicht idealistisch gedacht. Jede Ethik bedarf dieser Einsicht als Grundlage. Darin aber liegt einmal die Apriorität des sittlichen Prinzips — eine alte Einsicht, denn Erfahrung gibt überhaupt keine Wertgesichtspunkte —, darüber hinaus aber noch die andere Artung dieser Apriorität. Es handelt sich also um Selbständigkeit des Prinzips nicht nur gegenüber allem Empirischen, sondern auch gegenüber allen anderen apriorischen Prinzipien. Für Kant nun bedeutete diese Autonomie des Prinzips schon beinahe selbst die sittliche Freiheit, eben weil er sie als Selbstgesetzgebung der praktischen Vernunft verstehen zu müssen meinte. Wie das mit dem transzendentalen Subjektivismus zusammenhängt, liegt ja auf der Hand. Geschichtlich aber dürfte das Verhältnis eher das umgekehrte sein: die Auffassung der Freiheit als Gesetzgebung der Vernunft ist das stärkste innere Motiv des Subjektivismus. In dieser Richtung liegt auch der Gedanke des Primates, soweit wenigstens er ein rein ethischer ist.

Von dieser idealistischen Metaphysik der Vernunft läßt sich ohne Schwierigkeit die Argumentation ablösen, in der Kant vom Sittengesetz zur Freiheit aufsteigt. Das Bewußtsein des Sittengesetzes gilt ihm als ein „Faktum der Vernunft“; sein Inhalt ist auch „für den gemeinsten Verstand ganz leicht und ohne Bedenken einzusehen“ — nicht freilich in Form des abstrakten Gesetzes, wohl aber in Form eines Wissens darum, was unter dem Prinzip „zu tun sei“. Nun hat ein kategorisches Gebot nur Sinn für einen Willen, der überhaupt in der Lage ist, ihm zu folgen oder zuwider zu handeln, also für einen Willen, der frei ist. Für jeden anderen Willen wäre es entweder Naturgesetz und dann absolut zwingend, oder überhaupt nicht Gesetz; in beiden Fällen aber wäre es kein Gebot, kein Imperativ. Hierin liegt die Deduktion der Freiheit. Das „unerklärliche Faktum“ des Sittengesetzes erhebt den Menschen in eine „intelligible Ordnung“, die anders geartet ist als die natürliche Ordnung des empirisch Realen (der Erscheinung). Die Freiheit in ihm ist Noumenon, aber freilich jetzt nicht im negativen Verstande. Zu ihrer Deduktion bedarf es also nicht der Beziehung auf empirische Anschauung. Statt der Anschauung legt praktische Vernunft „den Begriff ihres Daseins in der intelligiblen Welt, nämlich der Freiheit, zum Grunde“. Denn ein Sittengesetz ist nur in Beziehung auf Freiheit möglich, und Freiheit ist somit notwendig, weil das Sittengesetz Faktum ist.

Diese Deduktion, die den zentralen Gedanken der zweiten „Kritik“ ausspricht, ist offenbar unabhängig nicht nur vom Idealismus, sondern auch von anderen Systemvoraussetzungen Kants. Für sie ist es nicht notwendig, daß das Sittengesetz ein bloß formales sei, daß es Gesetzgebung des reinen Willens sei, ja nicht einmal daß die Gesetzesform (das Gebot

als solches) das Primäre an ihm sei. Sie läßt sich mit gleichem Recht auf materiale Werte beziehen, sofern diese nur rein a priori erfaßt werden und allem empirisch Realen gegenüber autonom dastehen. Ebenso unwesentlich ist für die Sache die dem Standpunkt entnommene Scheidung von Phänomenon und Noumenon, worauf schon die Tatsache hinweist, daß das letztere hier durchaus Noumenon im positiven Verstande ist. Worauf es ankommt, ist einzig dieses, daß das ethische Prinzip eine anders geartete Autonomie habe als die Seinsgesetze und daß in dieser Andersheit der Charakter einer Anforderung liege, die sich nur an einen freien Willen richten kann. Nicht die Schroffheiten der absoluten Sollens- und Pflichtethik sind wesentlich, sondern nur die Absolutheit und Eigenart des Prinzips selbst. Denn darin liegt der Erkenntnisgrund der Ethik für das Vorhandensein des freien Willens.

Aber wie freier Wille in einer durchgehend determinierten Welt möglich ist, das ist freilich eine andere Frage. Und damit stehen wir bei dem zweiten Bestandteil der Kantischen Freiheitslehre, der Lösung der „dritten Antinomie“.

Die Lösung geschieht bekanntlich wiederum durch die Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich. Was in der Welt der Phänomene Phänomenon ist und der Gesetzlichkeit der Phänomene unterliegt, das braucht deswegen in diesem seinem Phänomen-Sein nicht aufzugehen. Es kann darüber hinaus Noumenon sein und in der intelligiblen Welt einer anderen Gesetzlichkeit unterliegen, die jene der Phänomene unberührt läßt, weil sie von anderer Art ist. Der Mensch als Naturwesen ist Phänomenon, er mitsamt seinem empirischen Wollen ist restlos kausal determiniert, ist prinzipiell ebenso berechenbar wie eine Mondfinsternis. Von dieser höchst komplexen Determiniertheit kann durch keine Macht der Welt etwas aufgehoben werden. Daher die Unmöglichkeit der „Freiheit im negativen Verstande“, d. h. einer Freiheit, die in einer Unbestimmtheit, Undeterminiertheit, im bloßen Spielraum des so oder auch so Könnens bestünde, kurz einer Wahlfreiheit, wie sie gemeinhin verstanden wird. Zugleich fällt damit die verbreitete Vorstellung hin, daß Freiheit nur auf einem (wenigstens partialen) Indeterminismus beruhen müsse. Ein Aussetzen der Determination wäre ein „Abbruch“ an der Naturgesetzlichkeit und ist theoretisch (metaphysisch) unmöglich, denn der Strom des Kausalnexus beherrscht alles allseitig in der Natur; es ist aber auch ethisch gar nicht erforderlich, denn in der Willensfreiheit handelt es sich gar nicht um Freiheit im negativen Verstande. Es darf sich jedenfalls nicht darum handeln, wenn Freiheit kein Phantasiebild bleiben soll.

Der Mensch ist nicht Phänomenon allein, sein Wesen geht im Naturwesen nicht auf. Das sittliche Wesen in ihm ist von anderer Art. Daß dem Kausalnexus kein „Abbruch“ geschehen kann, damit ist nicht gesagt, daß zu den kausalen Naturdeterminanten — etwa zu dem Bündel der Kausal-

fäden, die sich im empirischen Willen schneiden — nicht noch anderweitige positive Determinanten hinzutreten könnten, die ihrerseits nicht aus dem Kausalnexus, dem Strom des Weltgeschehens, herstammen. Ob es solche anderweitige Determinanten gibt, läßt sich vom Gesichtspunkt des kausalen Naturgeschehens aus nicht entscheiden. Aber wenn es sie geben sollte, so würde eine solche Determinante mit ihrem Eintreten in den Kausalnexus den „ersten Anfang einer Kausalreihe“ bedeuten; sie würde innerhalb dieses Nexus erste Ursache sein für alles, was sie im weiteren Ablauf des Weltgeschehens bewirkte. Ihre Wirkungen nämlich würden von diesem Punkt des Kontinuums an in den kausalen Gesamtnexus eingeflochten sein und ihn als integrierendes Element mit bestimmen. Sie selbst aber wäre nicht Wirkung von Ursachen, sondern dem Nexus enthoben, d. h. ihm gegenüber frei. Sie hätte also „Freiheit im positiven Verstande“, eine Freiheit, die nicht ein Minus, sondern ein Plus an Determination bedeutete. Eine erste Ursache in diesem Sinne nennt Kant „causa noumenon“. Und der Mensch, sofern sein Wille solche erste Ursache in den Nexus hineinträgt, ist „homo noumenon“.

Wie es nun hierbei auch um die Metaphysik des Noumenon stehe, unberührt von ihr und evident für jeden, der die Sachlage erfaßt, stehen die eigentlichen Grundmotive des Kantischen Gedankens da: die Verkehrtheit des Indeterminismus und der negativen Freiheit einerseits, sowie die Überlegenheit der positiven Freiheit (über letztere) auf Grund ihrer prinzipiellen Verträglichkeit mit lückenloser Kausaldetermination. Will man diesen tiefsinnigen Gedanken ganz ausschöpfen, so muß man zu den Kantischen Formulierungen in eine gewisse Distanz treten und den Sachverhalt rein in sich selbst erwägen.

Zu diesem Zweck sei die Frage aufgeworfen: ist es denn wahr, was Kant behauptet, daß „Freiheit im positiven Verstande“ sich mit durchgehendem Determinismus verträgt? Diese Freiheit soll doch einen Zuwachs an Determination bedeuten. Tritt aber eine Determinante zu einem bestehenden System von Determinanten hinzu, so wird doch in diesem der Prozeß abgelenkt, verändert, beeinflußt. Läßt sich denn aber ein Prozeß ablenken, der schon vollständig determiniert war? Geschieht hier, wenn auch keine der Komponenten aufgehoben wird, nicht dennoch der Naturdetermination „Abbruch“, indem eben doch die Gesamtresultante aus ihrer durch jene Komponenten determinierten Richtung abgelenkt und in eine andere Richtung umgelenkt wird?

Hier ist der Punkt, in dem Kant die Struktur des Kausalnexus in ihrem innersten Wesen durchschaut hat. Grundlegend für diese Struktur ist die eindeutige, irreversible Abhängigkeit des Späteren vom Früheren. In dieser Abhängigkeit wird unaufhebbar alles festgehalten, was einmal an Bestimmungsstücken darin enthalten ist; einen Abbruch der Determinanten läßt der Nexus nicht zu, jede einzelne „wirkt“ ungehemmt fort

und fort. Aber einen Zuwachs der Determinanten läßt er wohl zu. Der Spielraum der Determinationshöhe überhaupt ist in ihm nicht begrenzt. Er hat Platz für unbeschränkt viele anderweitige Determinanten — wenn nämlich es solche gibt, und sie die Kraft haben, in ihn als Komponenten einzutreten. Seine Richtung ist indifferent; sie ist wirklich immer nur die jeweilige Resultante der Komponenten, die folglich mit deren Zuwachs beliebig variieren kann. Kurz, der Kausalnexus ist — ungeachtet seiner durchgängigen Bestimmtheit — gleichgültig gegen den Eingriff einer fremden Macht, sofern es eine solche neben oder über ihm gibt; er widersetzt sich dem Eingriff nicht. Er nimmt ihn in sich auf und bezieht ihn in sein Geflecht von Kausalfäden ein. Er folgt dem Anstoß der äußeren Macht ebenso blind wie den inneren Mächten seiner eigenen jeweiligen Komponenten.

Daß der Kausalnexus sich tatsächlich so verhält — und zwar wesensgemäß — kann man sich am leichtesten am Vergleich mit seinem Gegenstück, dem Finalnexus, klarmachen. Hier ist der Prozeß nicht durch die vorausgehenden Stadien (Ursachen), sondern durch ein Ziel, den Zweck, bestimmt. Der Zweck aber liegt zum Voraus fest, vor seiner Verwirklichung durch den Prozeß. Die Determination des Prozesses selbst geschieht also hier rückläufig vom vorbestimmten Endstadium aus, also nicht gleichgültig gegen die Richtung, sondern von vornherein mit festgelegter, unablenkbar auf den Zweck orientierter Richtung. Der Finalnexus also muß sich dem Eingriff einer äußeren Macht widersetzen; er kann die Ablenkung der Prozeßrichtung nicht zulassen, weil diese durch den Zweck vorbestimmt ist. Er kann also neue Determinanten nicht aufnehmen, denn eine jede solche bedeutet Ablenkung vom Ziel. Wird ihm aber durch eine Macht, die stärker ist als er, eine ihm äußere Determinante aufgedrängt, so setzt in dem Gefüge seines Nexus ein realer Widerspruch, eine Art Daseinskampf der Determinanten ein, in dem entweder er selbst oder die fremde Determinante die Oberhand behält. Im ersteren Falle lenkt die (attraktive) Kraft des Zweckes den abgelenkten Prozeß wieder in seine Finalrichtung zurück, sie schafft gleichsam ein Gegengewicht zu der Störung und gleicht sie aus. Im zweiten Falle aber reicht die Attraktionskraft des Zweckes hierzu nicht aus, sie unterliegt der fremden Kraft; die Richtung wird nicht wiederhergestellt, der Prozeß hört also auf Finalprozeß zu sein.

Daß Kant das Wesen des Finalnexus strukturell durchschaut habe, läßt sich nicht behaupten; aber daß seine Auffassung mit der hier gegebenen (übrigens wohl der stillschweigend allgemein zugestanden) übereinstimmt, ist aus der Kritik der teleologischen Urteilsthese leicht zu beweisen. Die Abneigung Kants gegen die alte Auffassung der Naturprozesse, auch der vitalen, als realer (konstitutiver) Naturteleologie steht hiermit in genauestem Einklang. Dafür fehlt es in der Kantforschung auch keineswegs an gebührender Würdigung. Was aber bislang durch-

aus fehlt, das ist das Verständnis für die grundlegende Bedeutung dieser Sachlage für das ethische Freiheitsproblem.

Wäre die Natur final determiniert, so wäre Freiheit des Willens ein Ding der Unmöglichkeit. Keine Macht der Welt, welche sie auch wäre, könnte dann durch ihr Eingreifen in den Nexus des Geschehens die Richtung des letzteren beeinflussen, ohne den Nexus als solchen zu zerstören. Der prästabilisierte Zweck würde ihn entweder zurücklenken — auf sich zu —, oder er würde aufhören Zweck zu sein. In einer solchen Welt wären alle Richtungen des Geschehens prädestiniert. Die Form ihres Nexus ließe keinen Raum für hinzutretende Komponenten. Das Bündel der Finalkomponenten ist aber allemal ein geschlossenes; es kann nicht nur nicht verringert, sondern auch nicht erweitert werden, ohne daß der Zweck verfehlt wird. Es hat seine bestimmte, unüberschreitbare „Enge“. Der Prozeß ist allemal begrenzt in seiner Breite, wie er begrenzt ist in seinem Ablauf — durch das Ziel.

Ganz anders, wenn die Natur bloß kausal determiniert ist. Die Richtung des Kausalprozesses ist nicht vorher bestimmt; vielmehr er hat gar keine einheitliche Richtung, weil er gar kein Ziel hat. Er ist blind, er läßt sich von Augenblick zu Augenblick umlenken, je nach den in ihn eintretenden Determinanten. Das Bündel seiner Komponenten ist nie geschlossen, er hat keine „Enge“. Einen Konflikt der Determinanten kann es in ihm nicht geben. Kein prästabiliertes Ziel lenkt hier die abgobogene Richtung des Geschehens wieder zurück. Der Kausalnexus ist ein absolut tendenzloser, neutraler Prozeß. Diese Neutralität gibt ihm die scheinbar paradoxe Fähigkeit, sich trotz lückenloser Determination mit positiver Freiheit widerspruchslos zu vertragen.

Es ist einer der verhängnisvollsten Irrtümer der vor- und nachkantischen Philosophen, den „Determinismus“ überhaupt als ein Hemmnis der ethischen Freiheit anzusehen. Da man Determinismus zumeist als Kausalmechanismus versteht, so fällt dabei unbesehen das Odium der alles ertötenden, formelhaften Starre auf den Kausalnexus. Nichts ist verkehrter als das — wie Kants Behandlung der Kausalantinomie lehrt. Gerade der Kausalnexus verhält sich ganz passiv gegen Determination höherer Art, wie die der positiven Freiheit. Der Determinismus als solcher widerspricht der Freiheit nicht, weil Freiheit selbst ja nicht Unbestimmtheit, sondern Determination sui generis ist. Alles kommt vielmehr auf den Typus der Determination an. Und da erweist es sich — entgegen gesetzt der herrschenden Meinung —, daß gerade der Finaldeterminismus, den man für ethisch ungefährlich hielt (weil er der Aktivität des Ethos verwandt ist), als Typus des allgemeinen Naturnexus der Freiheit widerspricht; und daß umgekehrt der Kausaldeterminismus der Natur, den man so hartnäckig als den inneren Feind der Freiheit bekämpfte, sich widerspruchslos mit ihr verträgt.

Die Klarheit über diesen Sachverhalt, den Kant wenigstens zur Hälfte (in seinem positiven Teil) durchschaute und in wahrhaft tiefennigen Formulierungen — gänzlich unabhängig von den Voraussetzungen seines Idealismus für alle Zeit festgenagelt hat —, ist eine Errungenschaft von größter Tragweite für die aller philosophischen Ethik nottuernde Metaphysik der Freiheit. Es ergibt sich vor allem die Unhaltbarkeit aller teleologischen Weltbilder vor der Grundforderung der Ethik, weil Freiheit in einer durchgehend teleologisch determinierten Welt unmöglich ist. Unter den philosophischen Systemen trifft das am schwersten die pantheistischen — und zwar sowohl die realistisch als auch die idealistisch fundierten. Nicht als ob der philosophische Theismus weniger teleologisch wäre, er ist nur weniger besorgt um das Freiheitproblem, der Vorseungsglaube verschlingt hier die anderen Probleminteressen. In den großen pantheistischen Systemen, vor allem in denen des deutschen Idealismus, haben wir den bewußten Versuch, Willensfreiheit im strengen Sinne mit allgemeiner Weltteleologie zu vereinigen. Diese Synthese — bekannt als die von „Freiheit und Notwendigkeit“ — ist keinem der großen Meister gelungen. Und sie kann prinzipiell niemals gelingen. Denn in einer durchgehend final determinierten Welt ist zum Voraus über den Kopf des Menschen hinweg nach allgemeinen Weltzwecken festgelegt, was er tut und was er laßt, was er will und nicht will. Alle Synthese ist hier nur Schein. In Wirklichkeit kommt es zu keiner Vereinigung von Freiheit und finaler Notwendigkeit, sondern nur zum Schein der Freiheit unter der Allherrschaft einer unendlich überlegenen göttlichen Vorsehung und Vorbestimmung. Und so kommt das Gegenteil dessen heraus, was jene Idealisten wollten: statt der Erhebung des Menschen zur Göttlichkeit — seine Entmündigung und Erniedrigung zum Naturwesen. Gegen die Härte dieser Konsequenz hilft kein Sträuben des frommen Gemüths, das an sittliche Freiheit und an göttliche Vorbestimmung zugleich glauben will. Die Antinomie ist im kategorischen Wesen des teleologischen Nexus selbst verankert.

Will man dieser ewigen Unstimmigkeit entgehen, so muß man den Weg Kants gehen, der die kritische Überlegenheit des kausalen Weltbildes deutlich erkannte. Diese Überlegenheit ist für das theoretische Wissen eine längst anerkannte Tatsache; daß sie aber auch für das Gebiet der Ethik gilt, dürfte erst Kants Behandlung der Kausalantinomie erwiesen haben. Diese Einsicht ist durch die teleologischen Systeme des nachkantischen Idealismus wieder verdunkelt worden und bis heute nicht ausgewertet. Dennoch ist gerade sie die womöglich noch wichtigere und folgenreichere Seite der großen inneren Umstellung von der alten teleologischen Naturanschauung auf die bescheidenere, unverbindliche, neutrale These der bloß kausalen Determination des Naturgeschehens. —

Ich kehre nach dieser allgemeinen Überlegung noch einmal zu den

Kantischen Formulierungen zurück. Denn noch ein zweites Stück übergeschichtlichen philosophischen Gutes gilt es aus ihnen herauszuheben. Ich substituiere zu diesem Zweck (wie schon Kant selbst getan) das positiv verstandene Noumenon, wie die „praktische Vernunft“ es offenbart, in die aus der Kausalantinomie gewonnene Disposition des Problems.

Ist es erwiesen, daß der Kausalnexus dem Eingriff der *causa noumenon* offen steht, so fragt es sich: gibt es die außerkausale Macht in der Welt, welche die Rolle einer solchen tatsächlich spielen könnte? Darauf antwortet die Lehre von der Doppelnatur im Wesen des Menschen als *homo phaenomenon* und zugleich *homo noumenon*. Letzterer steht unter einer anderen Gesetzlichkeit. Und fragt man weiter, ob sich diese aufzeigen läßt, so antwortet die Kritik der praktischen Vernunft mit dem Sittengesetz als einem „Faktum der Vernunft“.

Dieses Gesetz greift tatsächlich ein in den realen Nexus des Weltgeschehens, nämlich überall dort, wo der sittliche Mensch sich in seinem Willen und Handeln durch das Sittengesetz bestimmen läßt. Die Handlung ist dann eben das reale Eingreifen der *causa noumenon*. Ihr Ursprung ist ja außerkausal (im autonomen Gesetz), ihre Erscheinungsform aber, die Auswirkung, ist durchaus kausal, steht ganz und gar drin im Strome des zeitlichen Geschehens. Die paradoxe Formel Kants von der „Kausalität aus Freiheit“ rechtfertigt sich buchstäblich; es ist das „Anheben einer Kausalreihe“, was hier vor sich geht. Die Freiheit selbst aber, „aus“ der diese Kausalität kommt, ist „Freiheit unter dem Gesetz“, ein wirkliches Plus an Determination, positive Freiheit.

Man kann sich das metaphysische Verhältnis von Sittengesetz und Kausalität im Phänomen der Handlung noch um vieles klarer zur Anschauung bringen, wenn man erwägt (was Kant nur andeutet), daß Wollen und Handlung evidenterweise nach Zwecken orientiert sind, d. h. finale Struktur haben, und daß folglich in der realen Auswirkung der Handlung ein Ineingreifen der beiden Typen des Nexus, des kausalen und des finalen, stattfindet. Es drängt sich dann von selbst die Frage auf, wie ein solches Ineingreifen, oder genauer, ein Eingreifen der finalen Determination in das Geflecht der kausalen, möglich ist. Wären beide in ihrer kategorialen Struktur durchweg heterogen, so ließe sich das „Eingreifen“ der einen in die andere offenbar nicht verstehen. Das aber ist nicht der Fall. Der Finalnexus ist keineswegs einfach die Umkehrung des Kausalnexus. Wohl ist hier das Frühere aus dem Späteren her determiniert. Aber diese Rückdetermination ist nur eines von drei Momenten, die einander hier überlagern. Das erste ist die dem realen Prozeß voraus-eilende Fixierung des Zweckes selbst; in ihr ist der Zweck noch unreal, bloße Antizipation. Ihr folgt erst als zweites die Bestimmung der Mittel; diese ist rückläufig vom Späteren zum Früheren, denn aus dem Zweck heraus geschieht die Auslese der Mittel. Ist die ganze Reihe der Mittel

rückdeterminiert bis zum ersten, so setzt dann erst das dritte Moment des Nexus ein, die Verwirklichung des Zweckes durch die Mittel. Nur dieses dritte Moment ist realer Prozeß, die beiden ersteren gehen ihm als irreale Bedingungen vorher. Aber dieses dritte, allein reale Determinationsmoment ist wiederum rechtläufig, geht vom Früheren zum Späteren, vom Mittel zum Zweck; es hat also die Richtung des Kausalnexus. Ja, mehr noch, es hat auch die kategoriale Struktur des Kausalnexus, ist Kausalprozeß. Denn hier sind die Mittel die hervorbringenden Ursachen des Zweckes, der Zweck aber als reales Endstadium ist Wirkung der Mittel. Mittel und Zweck im realen Prozeß haben also eo ipso das Verhältnis von Ursache und Wirkung. Dieser als drittes Moment des Finalnexus auftretende Kausalprozeß unterscheidet sich von anderen Kausalprozessen überhaupt nur durch die Selektion seiner Komponenten, die eben unter anderweitiger, nicht kausaler Determination steht. Daraus folgt, 1. daß finale Determination beliebig in das Gefüge der Kausalprozesse eingreifen kann, mit ihrem letzten Moment paßt sie unmittelbar da hinein, die Strukturen sind dieselben; und 2. daß es real sich auswirkende Finaldetermination überhaupt nur da geben kann, wo ein Gefüge von Kausalprozessen besteht, das ihr die realen Mittel zum Zweck — gleichsam als eligierbare Mannigfaltigkeit — darbietet. Die durchgehend kausal geordnete Welt des Natürlichen ist also nicht nur kein Hindernis für die Teleologie des Wollens und der Handlung, sondern geradezu deren unerläßliche Vorbedingung. Mit anderen Worten, Zwecktätigkeit eines sittlichen Wesens unter autonomen Geboten kann es überhaupt nur in einer kausal determinierten Welt geben.

Hiermit aber gewinnt der Kantische Freiheitsgedanke ein ganz anderes Gepräge innerer Notwendigkeit, als sich aus seinen eigenen Formulierungen entnehmen ließ. Es erweist sich, daß er gar nicht an die transzendental-idealistische Systemdisposition gebunden ist, ja, daß man ihn in ganzer Gehaltsfülle erst erfaßt, wenn man diese fallen läßt. In Wirklichkeit handelt es sich einzig und allein um das Koexistenzverhältnis zweier heterogener Gesetzlichkeiten in einer einzigen, identischen Welt. Hierfür nun kommt es keineswegs darauf an, daß Natur bloß „Erscheinung“, das andere Prinzip aber — sei es nun Vernunft oder sonst was — Ding an sich sei. Ebenso unwesentlich ist es, ob das Verhältnis der beiden Gesetzlichkeiten selbst das von phänomenaler und noumenaler Bestimmung ist, oder ein anderes. Worauf es ankommt ist einzig dieses, daß die eine Welt überhaupt zweischichtig ist, daß in ihr überhaupt zwei Gesetzlichkeiten, zwei autonome Determinationsweisen, einander überlagern, und daß die eine von ihnen die höhere, komplexere ist. Denn in jeder Schichtung von Formungen oder Gesetzlichkeiten (Determinations-typen) herrscht notwendig dieses Verhältnis: immer ist die niedere der höheren gegenüber passiv, bloße Materie, bietet sich widerstandslos der

höheren Formung dar. Das aber heißt zugleich, daß die höhere allemal der niederen gegenüber „frei“ ist. Sie hat an ihr als passiver Materie freien Spielraum ihrer Auswirkung, eben weil jene ihr keinen Widerstand leistet, an das ganze Niveau ihrer autonomen Gestaltung gar nicht heranreicht. Die niedere Determination braucht der höheren gar nicht erst besonders Platz zu machen, braucht ihrerseits nicht auszusetzen, um ihr Spielraum zu lassen. Man denke etwa an das innerhalb der Natur bestehende Verhältnis mathematischer und mechanischer, oder mechanischer und biologischer Gesetzlichkeit. Nirgends hier bedarf es eines Ausweichens in diesen Überlagerungsverhältnissen, nirgends waltet auch nur partialer Indeterminismus; und doch hat allemal die höhere Determinationsform über der niederen unbegrenzten Spielraum, denn allemal ist diese gegen sie inhaltlich indifferent, bloßer Stoff für die Gebilde höherer Komplexion. Und allemal sind die letzteren durch das Vorhandensein der niederen bedingt, ohne sie aber unmöglich.

Das Verhältnis von Naturnotwendigkeit und Willensfreiheit, wie Kant es gesehen hat, ist nur ein Spezialfall dieses allgemeinen metaphysischen Grundgesetzes. Gewiß hat Kant dieses Gesetz nicht in seiner Allgemeinheit gesehen, sondern eben nur am Spezialfall, in dessen Problem er steht. Dennoch ist er (mit dieser Einschränkung) der Entdecker des Gesetzes. Denn schließlich werden alle allgemeinen Gesetzlichkeiten zuerst am Spezialfall erschaut und erst nachträglich auf ihre wahre Reichweite ausgedehnt. Dazu kommt, daß Kant das Gesetz in eben demjenigen Spezialfall erschloß, für den es, ungeachtet seiner breiteren Geltung, von einzigartiger Bedeutung ist. Denn einzig hier, an der Grenzscheide von Naturgesetzlichkeit und moralischer Gesetzlichkeit, liegt der kritische Punkt, an dem sich von altersher die Theorien scheiden. Einzig hier konnte das Problem sich so zuspitzen, einzig hier konnte es entdeckt werden. Daß aber Kant es hier entdeckte, das ist das eminent Überstandpunktliehe und Übergeschichtliche in seiner Behandlung der Kausalantinomie.

Freiheit ist immer die Begleiterscheinung eines durchgängigen mehrschichtigen Determinismus. Wo es Freiheit geben soll, da müssen sich mindestens zwei verschiedenartige, aber beiderseits autonome Determinationstypen überlagern. Im Falle der Willensfreiheit sind es ein kausaler und ein finaler Typus. Der erstere als der niedere und allgemeinere zeigt vollkommene Indifferenz gegen den letzteren; am finalen Typus dagegen als dem ungleich höheren und spezielleren tritt jenem gegenüber das Freiheitsphänomen auf. Vertreten ist er in der Welt ausschließlich am Willen, sein Prinzip ist das Sittengesetz (bzw. das Reich der ethischen Werte), sein Modus des Eintretens in die niedere Formung die Handlung. Der Mensch als der wollende und handelnde ist in der Welt der Punkt des Aufeinanderstoßens natürlicher und ethischer Gesetzlichkeit, der Schnittpunkt zweier Determinationen, der Schauplatz des Austrages zwischen

ihnen. Daher seine Doppelnatur als „Naturwesen“ und „Vernunftwesen“. An ihm dokumentiert sich die Kraft des höheren Prinzips — in der offenkundigen Überlegenheit, die ihm die Teleologie seines Wollens und Handelns gegenüber dem blinden Naturgeschehen verleiht, — einer Überlegenheit, die ungeachtet seiner Kleinheit und Schwäche als Naturwesen zu Recht besteht.

Das rätselhafte Phänomen der Freiheit ist, in größerem metaphysischem Zusammenhang gesehen, die Erscheinungsform der Beziehung höherer Gesetzesform auf niedere, und zwar an demjenigen Wesen, in welchem die Beziehung sich vollzieht. Darum ist Willensfreiheit die Erscheinungsform der Beziehung zwischen der Teleologie der ethischen Prinzipien und dem Kausalgefüge der Naturgesetze. Aber dieses Freiheitsphänomen ist unmöglich in einem einschichtigen System, einer homogen nur von einer einzigen Art Gesetzlichkeit durchwalteten Welt! Freiheit ist unmöglich im reinen Naturalismus, der alles, auch das Ethische, kausal verstehen will; sie ist aber genau ebenso unmöglich in einem reinen Teleologismus (etwa dem Pantheismus), der auch die ganze Natur final macht. Freiheit des Menschen als sittlichen Wesens in der Welt ist nur möglich, wenn der Mensch eine spezifische Form der Determination — und zwar die höhere — vor der übrigen Welt voraus hat. Teleologie ist der Kausalität gegenüber die entschieden höhere, reichere, absolutere Determination. Das ethische Prinzip aber ist es, was der Teleologie des Willens die Inhalte, die bestimmten Zwecke, gibt. Folglich darf die Natur nicht auch teleologisch determiniert sein, wenn anders der des ethischen Telos fähige Wille in ihr frei sein soll. Der Finalnexus ist eben nicht nur vollständige, sondern auch geschlossene Determination; er läßt keine neuen Komponenten zu. Teleologie des Willens und der ethischen Prinzipien (Gebote) durch ihn ist nur möglich in einer Welt, die ihrerseits nicht auch schon teleologisch determiniert ist. Ein und derselbe Prozeß kann nicht zugleich auf zwei verschiedene Ziele hin orientiert sein; er kann nicht „zween Herren dienen“. Die Teleologie der Natur, oder auch Gottes — was pantheistisch kein großer Unterschied ist — würde die Teleologie des Menschen, der sie unendlich überlegen sein müßte, schlechterdings verschlingen. Die Teleologie des Menschen aber ist die kategoriale Form seiner Freiheit.

Kant hatte darum tief Recht, wenn er den ganzen Nachdruck darauf legte, das Sittengesetz als ein Prinzip ganz anderer Art, und zwar höherer Art als Naturgesetze, auszuzeichnen. Freilich hätte es deswegen nicht gerade „Gesetzgebung der praktischen Vernunft“ zu sein brauchen; das geht auf Rechnung des transzendentalen Subjektivismus. Wohl aber mußte es unter allen Umständen eine Gesetzlichkeit von höherem Typus sein; das heißt nicht ein Gesetz von größerer Macht — was auf ein bloßes „Gebot“, das auch übertreten werden kann, ja auch keineswegs zutrifft —.

wohl aber ein Gesetz, das neuartige und höhere Formbestimmtheit über die Naturformen setzt. Von dieser Art aber ist alle sittliche Forderung. Das ist es, was in den Begriffen „Autonomie“ und „Primat“ deutlich durch alle Systematik durchblickt. Am Primat freilich hängt die Zweideutigkeit, daß das inhaltlich höhere Prinzip zugleich das dem Geltungsbereich nach überlegene sei. Hier fehlt eben die genaue Kategorialanalyse der beiden Gesetzlichkeiten, und darum auch die ihres Verhältnisses. Das kategoriale Grundgesetz, daß die höhere Gesetzlichkeit, ungeachtet ihrer Bewegungsfreiheit über der niederen, doch allemal die bedingtere, abhängigere und in diesem Sinne „schwächere“ ist, blieb Kant verborgen. Er sieht im Charakter des bloßen „Gebotes“ wohl das Zurückbleiben hinter der absoluten Herrschaft des Naturgesetzes; aber er zieht daraus nicht die allgemeine Konsequenz.

Auch in anderer Beziehung hat Kant seinen eigenen Gedanken nicht richtig erlassen. Seine Lösung der Antinomie rechtfertigt noch nicht die Willensfreiheit, wie die Ethik sie verlangt, nicht die individuelle Freiheit. Kant substituiert an die Stelle der „Freiheit im positiven Verstande“ nur die Autonomie des Prinzips oder der „praktischen Vernunft“. Beides ist aber keineswegs unmittelbar die Freiheit des Menschen. Ja Kant übersieht, daß in seiner eigenen Aufrollung des Problems noch eine zweite Antinomie, hinter der Kausalantinomie, sich auftut. Gerade nach seinen Eingangserörterungen über das Wesen des Willens muß dieser nicht nur dem Naturgesetz, sondern auch dem Sittengesetz gegenüber frei sein. Neben die Antinomie von Kausalität und Wollen tritt also die von Sollen und Wollen, eine Antinomie zweier Autonomien, wie Fichte sie nachmals als Konsequenz der Kantischen Lehre ans Licht gezogen hat. Wenn Kant glaubte, die Willensfreiheit schon erwiesen zu haben, so überschätzte er die Leistung seiner transzendentalen Dialektik. Dagegen hat er dasjenige, was er hier wirklich geleistet, noch unterschätzt. Was seine „dritte Antinomie“ tatsächlich leistet, ist die Sicherung der unerläßlichen grundlegenden Vorbedingung, nämlich der Erweis der metaphysischen Möglichkeit der Freiheit überhaupt in einer determinierten Welt. Diese Errungenschaft ist tatsächlich viel größer, als Kant sie sehen konnte. Denn sie ist überstandpunktlich, sie beruht nicht auf den Systemvoraussetzungen des transzendentalen Idealismus, in dessen Formen sie bei Kant eingespannt ist. Sie steht streng diesseits von Idealismus und Realismus, und keine Ethik — welchen Standpunktes sie auch sein mag — kann sie entbehren.

Kants Lehre von der Freiheit ist ein ebenbürtiges Seitenstück zu seiner Lehre vom obersten Grundsatz. Freilich fehlen hier die bestätigenden geschichtlichen Zeugnisse. Das Problem ist eben den älteren Denkern noch unbekannt. Es ist erst von Kant erstmalig in seiner ganzen Tiefe aufgerollt worden.

Kant und die Religion.

Von Prof. D. Horst Stephan, Halle a. S.

Wenn heute der Vertreter der Religion dem großen Königsberger Denker seine Huldigung darbringen soll, so steht er vor einer sehr viel schwereren Aufgabe als gestern und ehedem. Weder kann er sich für Kants Religionsphilosophie besonders begeistern noch seine Erkenntnistheorie als die Grundlage preisen, auf der die Apologetik nun ungestört durch wissenschaftlichen Einspruch ihre Künste treiben dürfte. Überhaupt ist ein so direkter Anbau der Theologie an Kant selbst oder an den Neukantianismus, wie er im 19. Jahrhundert mehrfach versucht worden ist — und wahrlich verdienstvoll genug —, für die Gegenwart unmöglich; die Entwicklung der Philosophie (auch der neukantischen) und der Theologie hat die Voraussetzung und Ziele ihrer Arbeit dafür allzu sehr verschoben.

Bleibt in dieser Lage etwa nur eine historische Würdigung dessen übrig, was Kant unter religiösem Gesichtspunkt war und der Theologie geschenkt hat? Auch das wäre eine wichtige Aufgabe. Allein sie würde bedeuten, daß Kant für die Religion und Theologie nicht mehr eine lebendige Größe ist; sie würde sein Grab schmücken, aber keine Kräfte aus seiner Philosophie in die Gegenwart überleiten helfen. Nun werden wir allerdings in die Schatzkammern der Geschichte zurückgreifen müssen, aber nur zu dem doppelten Zweck, die für uns fruchtbaren Züge am Bilde Kants herauszuheben (1), und ihn statt als starre, vom Leben losgelöste Gestalt, vielmehr in den organischen Zusammenhängen des geschichtlichen Werdens zu erfassen, die für das Verständnis seiner religiösen Stellung bedeutsam sind (2). Gerade von da aus empfangen wir dann Fingerzeige für die Fruchtbarkeit seiner Philosophie in der Gegenwart (3). Freilich kann es sich hier bei alledem nur um kurze Ausblicke handeln, um schmale Durchhaue durch Urwälder, die einer ebenso umfassenden wie sorgfältigen Lichtung und Rodung bedürften.

1.

Gibt es eine Art der heutigen Frömmigkeit, die nicht schon von ihren Anhängern oder Gegnern mit Kant in Verbindung gesetzt worden wäre? Erscheint er in der Regel als der Philosoph des Protestantismus oder

wenigstens des Neuprotestantismus, so wird er doch gelegentlich auch zum Philosophen des Atheismus oder gar des Katholizismus und jüdisierender Religion gestempelt. Kein solches oder ähnliches Schlagwort blieb ihm erspart. Zu lernen ist aus alledem das eine, daß seine Stellung problematisch ist, daß sie sich nicht auf eine einfache Formel bringen läßt. Je mehr man selbst über seine eigentliche Religionsphilosophie hinausblickt, desto mehr wächst Kant seinerseits über die üblichen Schemata hinaus und gewinnt eine Stellung, die durch ihre Vielseitigkeit wie durch ihre Tiefe jedes Schema sprengt.

Gerade für diese Erkenntnis ist es wertvoll, daß neuerdings etwa gleichzeitig zwei Philosophen die innere Spannung, wenn man will auch Gegensätzlichkeit, in der Philosophie Kants deutlicher an den Tag gestellt haben: A. Liebert und E. Horneffer¹. Sie tun einen tiefen Blick in das Ringen seines Geistes mit den verschiedenen Bewegungen der Zeit; all diese Bewegungen greifen in seine Seele und seinen philosophischen Kampf um die denkende Erfassung des Daseins hinein und erzeugen in ihm eine gewaltige Bewegtheit: „Hinter der scheinbaren Kühle seiner Gedankenwelt lebt, leidet und arbeitet das tiefste Gemüt, und diese Gemüts-tiefe, dieser affektive Charakter haben einen heroisch-zähen Willen geboren, der mit dem Denken, mit der logischen Abstraktion den schmerzlichen Zwiespalt dieses Gemütslebens lösen und überwinden will“ (Horneffer S. 67, von Liebert S. 197 aufgenommen). Nur daß es nicht ganz einfach und bisher auch nicht befriedigend gelungen ist, die innere Struktur dieses philosophischen Heros und seines Ringens um allgemeingültige begriffliche Formung des schöpferischen Lebens aufzugraben. Vielleicht wird es dann einmal gelingen, wenn die durch Dilthey und Kühnemann, aber auch Gundolf u. a. gegebenen Fingerzeige, persönlichste Einheit in der Mannigfaltigkeit des Lebenswerkes zu schauen, genauer geprüft und in ihrer Anwendung geläufiger geworden sind. Vor allem wird man es auch nicht verschmähen dürfen, von der theologischen Dogmengeschichte zu lernen. Sie hat in der angestrengten Arbeit des letzten halben Jahrhunderts Wege und Mittel gefunden, überall von den begrifflichen systematischen Formen auf den tieferen Gehalt, auf die lebendige Frömmigkeit selbst zurückzuführen. Die Art, wie sie bei einem Augustin und Luther begonnen hat, das innere Leben zu enthüllen und damit deren Gedanken aus der Tiefe

¹ Ernst Horneffer, *Der Platonismus und die Gegenwart*, 1920; Artur Liebert, *Kants Geisteshaltung unter dem Gesichtspunkt der Antinomik*, Kantstudien 25, 1920, 196ff. (mit Hinweis auf sein Buch: *Wie ist kritische Philosophie überhaupt möglich?* 1919). Allerdings macht Hans Vaihinger mit Recht darauf aufmerksam, daß er längst die in Kants Geisteshaltung begründeten Widersprüche seiner Philosophie betont hat (Kants antithetische Geistesart erläutert an seiner Als-Ob-Lehre, in der Festschrift zum 75. Geburtstag der Frau El. Förster-Nietzsche: „Den Manen Nietzsches“, Weimarer Weihgeschenke, hrsg. v. M. Oehler, München, ohne Jahr, S. 151–82).

heraus verständlich zu machen, wird auch in der noch oft genug sehr äußerlich arbeitenden Geschichte der Philosophie ihre Bewährung erhalten. Dann mag das Thema „Kant und die Religion“ endlich seine zureichende Behandlung erfahren.

An dieser Stelle möchte ich lediglich versuchen, die Frage einmal von ungewohnten — zumal in der Philosophie ungewohnten — Seiten aus neu zu beleuchten. Kants eigentliche Religionsphilosophie kann dabei zunächst dahinten bleiben; sie ist nicht der rechte Ausgangspunkt zum Verständnis. Aber auch die Erkenntnistheorie darf nicht als solcher gelten. Gewiß kommt sie stark für Kants religiöse Stellungnahme in Betracht. Aber auf den ersten Blick könnten wir ihr nur eine negative Funktion zusprechen, während für ihre wirkliche Würdigung die positive Funktion grundlegend ist — diese aber werden wir am leichtesten auf dem Wege über die Ethik Kants erfassen.

Im Vordergrund seiner Ethik steht zweifellos der Begriff der unbedingten Forderung. Und zwar ist das Wichtige nicht die methodische Ableitung, durch die er ihn herausarbeitet, sondern die Tatsache, daß es sich hier um ein ursprüngliches Datum seines inneren Lebens handelt. An diesem Punkte ist seine Philosophie in seiner Persönlichkeit am festesten verankert, strömt die Kraft seines persönlichen Lebens am fruchtbarsten in seine Philosophie herüber. Wir haben genug Worte von ihm über Pflicht und Sittengesetz, die den kategorischen Imperativ als ein Lebelement kennzeichnen, das unmittelbar im Geiste gegenwärtig ist, er wird also nicht erkünstelt, nicht durch das Denken geschaffen, sondern nur in seiner Tatsächlichkeit entdeckt. Wenn aber dem so ist, dann ragt die unbedingte Forderung hinein in das Gebiet der Religion. Der Begriff des Unbedingten taucht nicht zufällig auf; so gewiß er zunächst philosophisch ist — er stellt doch seinen Inhalt in eine Beleuchtung, die mit ihrer Außer-Kraft-Setzung aller empirischen Blickpunkte zu Gott hin führen muß. So steht denn für Kant die unbedingte Forderung unmittelbar neben dem Sternenhimmel, die Unbedingtheit neben der Unendlichkeit, die alles Wirkliche umschlingt. Das Unbedingte und das Unendliche — dies Doppelerlebnis, so dürfen wir sagen, trägt die Religion Kants. Da er es als Einheit fassen muß (das Unbedingte gleichsam als die intensive Wendung der Unendlichkeit, das Unendliche als die extensive Wendung der Unbedingtheit), so kann er gar nicht anders als es in Verbindung bringen mit Gott.

Was sein inneres Leben stärker bestimmt, das ist allerdings das Unbedingte. Das Unendliche trägt für seine Empfindung zu viel Versuchung der Gefühligkeit in sich. Es lockt weiche oder enthusiastische Töne hervor, die ihm allzu leicht aus dem Geistigen in das Schwärmerische oder Naturhafte abzugleiten scheinen. Es ist überdies zu eng mit der Welt der sinnlichen Dinge, auch mit den Gedanken des Seins und mit anderen

überlieferten, ihn nicht mehr befriedigenden Gedanken verknüpft, um sein religiöses Leben beherrschen zu können. Selbst der Gedanke des Unbedingten wird ihm, wo er sich mit Seinsmotiven verbündet und insofern dem des Unendlichen nahe kommt, fast ebenso unerträglich, wie er andererseits notwendig ist: „Hier sinkt alles unter uns.“¹ Die Stelle wirkt religiös, sofern sie das Erlebnis des tiefsten, letzten Geheimnisses andeutet. Aber Kant weicht dieser Seite des Geheimnisses aus, statt ihr stille zu halten; es entspricht nicht seiner Art, sich auf diesem Wege, den er doch nicht völlig meiden kann, besonders gern von Gott berühren zu lassen; und so begnügt er sich hier mit dialektischer Auflösung der Schwierigkeit.

Wahrhaft religiös lebendig wird ihm das Unbedingte erst als Merkmal der sittlichen Forderung. Hier waltet die Wirklichkeit, die sein Wesen innerlich erfaßt; eine Wirklichkeit, die von Grund aus anders ist als die des bloßen Daseins, und die dem Menschen, indem sie ihn dem naturüberlegenen Reiche des Geistes eingliedert, erst seinen vollen Adel gibt; hier gewinnt der Wille die Spannung zwischen Aufgabe und empirischem Dasein, die ihn schöpferisch macht, die ihm das Ineinander von zukunfts-trächtiger Unruhe und ewigkeitssicherer Ruhe, von Einheit und Mannigfaltigkeit verleiht, die das Zeichen des Lebens ist. Auch da Geheimnis, aber demütige Verehrung, ohne dialektische Auflösung, und zugleich der Enthusiasmus der im Gehorsam betätigten Freiheit. Wenn irgendwo, dann ist Kants Geisteshaltung in solchen Zusammenhängen religiös. Alle Ablehnungen der religiösen Wendung, die er zuweilen kräftig genug ausspricht, können gegenüber dieser Tatsache nicht in Betracht kommen. Mag er den Gottesgedanken dabei fernhalten und alles auf die reine praktische Vernunft hinausspielen wollen, tatsächlich tritt hier etwas von Gottesberührung zu Tage: Gott ist der unbedingt fordernde Wille, der unseren kleinen empirischen Menschenwillen über sich selbst hinaushebt; und in der Hingabe an diesen Gotteswillen blitzt auch bei Kant etwas auf von der „neuen Schöpfung“ oder der „herrlichen Freiheit der Kinder Gottes“. So ist die Autonomie der Vernunft, die ihm als der eigentliche Kern des ganzen sittlichen Vorganges erscheint, in Wirklichkeit nicht eine Loslösung von Gott und Religion, sondern die Entdeckung der religiösen, der metaphysischen Tiefen, die in dem befreiten Willen wirken².

¹ Kritik der reinen Vernunft, I 2, 2. Abt. 2. B. 3. Hptst. 5. Abschnitt (Unmöglichkeit eines kosmologischen Gottesbeweises). — Vgl. auch unten S. 215.

² Erst bei Fichte wird es unverkennbar deutlich, wie hier das Sittliche umschlägt in Religion: „Wo bei klarer Einsicht des Verstandes in die Unverbesserlichkeit des Zeitalters dennoch unablässig fortgearbeitet wird an demselben; wo mutig der Schweiß des Säens erduldet wird ohne einige Aussicht auf eine Ernte; wo wohlgetan wird auch den Undankbaren und gesegnet werden mit Taten und Gütern diejenigen, die da fluchen, und in der klaren Vorhersicht, daß sie abermals fluchen werden; wo nach hundertfältigem Mißlingen dennoch ausgeharret wird im Glauben und in der Liebe: da ist es nicht die bloße Sittlichkeit, die da treibt — denn diese

Demnach wird Kants Frömmigkeit vor allem in seiner Ethik offenbar. Wer sie in der freien Hingabe an die Wirklichkeit der unbedingten Forderung gefunden hat, der entdeckt sie dann auch an anderen Stellen. Sogar die berüchtigten transzendierenden Postulate der praktischen Vernunft erscheinen dann in einem anderen Lichte. Es handelt sich in ihnen keineswegs um willkürliche Konstruktionen oder Spekulationen der Vernunft auf Grund von sittlichen Erfahrungen, sondern um die Enthüllung der innersten Tiefe und Wahrheit, die in der „Vernunft“ waltet. Wer es mit dem Erlebnis der Unbedingtheit im fordernden Sittengesetze ganz ernst nimmt, für den ist eben Gott wirklich, und in diesem Sinne denknotwendig. „Postulat“ bedeutet dabei nicht Wunsch oder Sehnsucht, nicht eine Projizierung des im Diesseits nie befriedigten Verlangens nach reiner Sittlichkeit oder nach „Glückseligkeit“ in das Jenseits, sondern den unvermeidlichen Ausdruck einer Wirklichkeit, die den Menschen gerade hier auf Erden, im Gegensatz zu all seiner Naturhaftigkeit und seinem naturentstammten Glücksverlangen, in ihren Dienst zwingt, die Erkenntnis des wahrhaft Objektiven gegenüber allen Subjektivitäten des seelischen Lebens. Gewiß, das eigentümliche Schlußverfahren, durch das Kant hier Gott und die Unsterblichkeit beweisen möchte, obwohl sie schon unmittelbar in seinen Ausgangspunkten darin liegen und nur enthüllt zu werden brauchen, ist völlig unhaltbar; die Hereinziehung des „höchsten Gutes“ als der Verbindung von Glückwürdigkeit und Glückseligkeit ist ein Rückfall in einen überwundenen Schematismus. Aber gerade wenn man all das mit Entschiedenheit ablehnt, muß man andererseits betonen, daß der „Allzermalmer“ die Unmöglichkeit seines Schlußverfahrens nur deshalb übersehen kann, weil seine „praktische Vernunft“ von vornherein im Banne der überempirischen göttlichen Wirklichkeit steht. So betrachtet, gibt sogar die auf den ersten Blick recht unreligiöse Postulatenlehre Kants einen Beitrag zum Verständnis seiner Religion. Sie kennzeichnet seinen Vernunftglauben als die notwendige metaphysische Konsequenz seiner Ethik, die Unbedingtheit des göttlichen Willens als notwendig verbunden mit der Unendlichkeit seines Schaffens in Natur und Geschichte.

Ist es wirklich eine religiöse Stellung, die Kant in seiner Ethik vertritt, so muß sie freilich irgendwie in seiner gesamten Philosophie sich äußern. Denn gesunde Religion beschränkt sich niemals auf ein besonderes Gebiet des Lebens; wenn nicht auf das kultische, so erst recht nicht auf das sittliche. Sie sprengt alle künstlichen Schranken und durchdringt den ganzen Menschen; mag ihr Träger sie noch so fest eindämmen wollen, sie leuchtet

will einen Zweck — sondern es ist die Religion, die Ergebung in ein höheres uns unbekanntes Gesetz, das demütige Verstummen vor Gott, die innige Liebe zu seinem in uns ausgebrochenen Leben, welches allein und um sein selbst willen gerettet werden soll, wo das Auge nichts anderes zu retten sieht.“ (3. Rede an die deutsche Nation.)

durch alle Spalten seines Bewußtseins hindurch. Das wird in Kants Erkenntnistheorie deutlich. Berechnet ist diese auf Scheidung der Gebiete: hier die selbstherrliche theoretische Vernunft, dort ebenso selbstherrlich der Glaube der praktischen Vernunft. Und doch! Das, wovon die theoretische Erkenntnis lebt, ist nicht einfach die Empirie; sondern in und mit ihr waltet das Gesetz der Logik. Da es vor jeder Anwendung immer schon da ist, wahrhaft apriorisch, und in keiner Weise empirisch abgeleitet werden kann, so bedeutet es eine Wirklichkeit für sich, und zwar eine Wirklichkeit von so unbedingter Gewalt wie das Sittengesetz. Unmittelbar drängt diese Wirklichkeit sich auf; sie zwingt nicht, aber sie fordert und gilt; sie ist ein Strahl aus jener Welt des Geistes, in der die Freiheit eins ist mit dem Gehorsam, in der also eine völlig andere Struktur als in der empirisch-eudämonistischen Welt zu Tage tritt. Unter diesem Gesichtspunkt sind theoretische und praktische Vernunft nicht verschiedene Welten, sondern innerlich verbunden; verbunden in ihrer metaphysisch-religiösen Wurzel. Hier schließt der spekulative Idealismus sich an die Philosophie des kritischen Meisters an; nur vergißt dieser Idealismus, daß Kants Erkenntnis auf ethischem Gebiet erwachsen war und (außerhalb der Religion) nur da eine sichere Begründung findet.

Freilich ist das Verständnis Kants, das in solchen Sätzen angedeutet wird, keineswegs das allgemeine. Es widerstreitet ja vielen und wichtigen Ausführungen des großen Mannes selbst. In ihm ringen, wie wir oben sahen, verschiedene Mächte um den Sieg. Darum können wir den „ganzen Kant“ nur noch historisch würdigen, so wie den „ganzen Luther“ und alle Gestalten der Vergangenheit, die zugleich auch lebendige Gegenwart sind. Fruchtbar für die Gegenwart wird Kant erst dann, wenn wir das Weiterdrängen der in seiner Philosophie verbundenen Motive beachten. Auch hier: „Kant verstehen heißt über ihn hinausgehen,“ und so deuten wir ihn bewußt einseitig aus. Wir betrachten ihn als den, der das Verständnis des sittlichen Geistes ins wahrhaft Religiöse vertieft und in dieser Vertiefung zum Richtpunkt der philosophischen Weltanschauung erhebt — als den, der Ernst zu machen beginnt mit dem Programm eines christlichen Idealismus, das uns bei Leibniz entgegenleuchtet. Diese Einseitigkeit, die wir vom religiösen Standpunkt aus notwendig auf uns nehmen, hat ihr Gegengewicht etwa in Vaihingers umgekehrt einseitiger Deutung der Kantischen Philosophie unter fiktionalistischem Gesichtspunkt. Vaihinger hat in dem einen Punkte recht: für das Verständnis Kants ist die Wirklichkeitsfrage entscheidend. Sie wird bei Kant nicht völlig klar. Denn er durchbricht die überlieferte naive Art, von diesseitiger und jenseitiger Wirklichkeit zu reden, auf zwei verschiedenen Wegen. Eine Linie seines Denkens, die von der empiristisch gestimmten Aufklärung beeinflußt, führt in ihrer Verlängerung zum Positivismus, zur Einschränkung der Wirklichkeit auf das empirisch Gegebene; soll auf solchem Boden die

Religion einen Platz behalten, so kann es nur auf agnostisch-pragmatistische Weise geschehen. Darum wundern wir uns nicht, von Vaihinger auch Sätze Kants herausgestellt zu finden, die nach dieser Richtung weisen könnten. Vom religiösen Standpunkt aus aber wird man das Wesen des Kantischen Kritizismus anders deuten. Denn wer einmal unter dem Eindruck der übersinnlichen Wirklichkeit steht und ihre Verschiedenheit von aller empirischen Wirklichkeit wenigstens ahnt, der wird in Kants spezifisch kritischen Gedanken mit Freude den Versuch erkennen, eine solche Wirklichkeit zu erfassen: die sittliche Forderung — darüber hinaus die Forderung des Geistigen überhaupt — in ihrer Übersinnlichkeit und Unbedingtheit wird ihm der Weg dazu. Es ist der Weg, auf dem die andere, die deutsch-rationalistische Linie der Aufklärung zur Selbstbesinnung kommt. Kant überwindet den Gegensatz des Empirismus und des Rationalismus kraft seiner Frömmigkeit, die ihn im sittlichen (und logischen) Geiste von einer Wirklichkeit überführt, die über bloße Empirie und bloßes Denken hinausliegt, aber beide irgendwie schafft und trägt. Das ist die religiöse Deutung Kants, die sich mit der positivistischen, der agnostisch-pragmatistischen nicht wohl vereinigen läßt.

2.

Diese Betrachtungsweise erlaubt es nun, die rechte Stellung für Kant in der Entwicklung der religiösen Seite des „deutschen Idealismus“ zu finden. Natürlich ist der Begriff „deutscher Idealismus“ dabei im weitesten Sinne verstanden. Es handelt sich nicht einfach um eine Erkenntnistheorie, sondern um eine bestimmte Art, auf die Wirklichkeitsfrage zu antworten, die freilich bei folgerechter Durchdenkung auch die Erkenntnistheorie nach einer bestimmten Richtung weist. Die Urwirklichkeit wird hier im Zusammenhang des geistigen Lebens erfaßt, also auch primär vom Geiste aus verstanden. Das ist durchaus die Hauptsache und gibt dem Begriff sein Recht¹. Wollen wir die ganze zusammenhängende Geistesbewegung, die in Deutschland über die Aufklärung hinausführte, als deutschen Idealismus bezeichnen — und welche Bezeichnung sollten wir sonst dafür wählen — so dürfen wir keineswegs nur an die, freilich schon in sich selbst recht spannungsreiche, philosophische Bewegung denken, sondern mindestens ebenso stark an die ästhe

¹ Natürlich fällt dabei, wie gerade Kants Beispiel uns zeigte, der erkenntnistheoretische Ton nicht auf die empirische Seite unseres Erkennens, sondern auf die im Erkennen, in der theoretischen Bewältigung des „Wirklichen“ betätigte schöpferische Kraft des Geistes. Die Philosophie des Idealismus wird daher durch eine solche Erkenntnistheorie charakterisiert. Aber eben nur die Philosophie, und auch sie nicht ausnahmslos. Andere Idealisten beachten die erkenntnistheoretischen Fragen entweder überhaupt recht wenig (Goethe rühmt sich, er habe niemals „über das Denken gedacht“) oder mit großer Naivität und daher oft inkonsequent gegenüber ihrer sonstigen Geisteshaltung.

tische Bewegung, überhaupt an die durch mannigfache Ursachen bedingte Wandlung des inneren Lebens und der Weltanschauung in jener Zeit. Betrachten wir sie näher, so finden wir vor allem einen wichtigen religiösen Einschlag in ihr, der einerseits aus dem Luthertum, dem Pietismus, dem schlichten Bibelchristentum weiter Volkskreise seine beste Kraft gewinnt, andererseits die Weite der Aufklärungsfrömmigkeit behalten und auf die inzwischen neuerschlossenen Seiten des Lebens ausdehnen möchte. Die deutsche Geistesbildung will in diesem Idealismus die ganze Fülle, die sich ihrer unendlich ausgespannten Empfänglichkeit schenkt, nach jeder Richtung durchdringen, nach innen und außen, nach der Tiefe und nach der Weite. Sie muß dabei auch das in ihren Dienst stellen, was an religiösen Kräften im damaligen Deutschland lebendig war; sie konnte gar nicht entstehen und konnte ihre mächtige Kraft gar nicht gewinnen, ohne daß sie aus tiefsten religiösen Quellen schöpfte und zugleich der Religion eine Universalität gab, die gerade im Protestantismus — dem überlieferten wie dem der Aufklärung — unerhört war. Der deutsche Idealismus war ein gewaltiger Versuch, eine einheitliche, alle Gebiete des von der kirchlichen Herrschaft freigewordenen Lebens erfassende schöpferische Bildung mit neuer religiöser Beseelung zu erzeugen.

Eine so gewaltige Bewegung verläuft in mannigfachen Ansätzen und Linien; sie hat, weil sehr verschiedene Wurzeln und Kräfte, darum auch starke Spannungen und Widersprüche in ihrem eigenen Wesen; sie birgt verschiedene Möglichkeiten, die nicht alle gleichmäßige Verwirklichung finden. Das wird vielleicht am deutlichsten, wenn man, statt in der üblichen Weise den deutschen Idealismus auf eine Ebene zu projizieren, vielmehr die Haltung der Generationen beachtet, die ihn nacheinander tragen. Gerade für Kant ergibt sich dabei eine lehrreiche Beleuchtung.

Kant gehört nach seinem Geburtsjahr mit Klopstock (1724), Lessing (1729) und Hamann (1730) in die Reihe der Frühidealisten, in die auch noch Jacobi (1743) und Herder (1744) nach Charakter und Bildungsgang sich stellen. Er teilt ihre Bildungsbedingungen, wird auch wie sie zunächst mit dem Geiste der Aufklärung gesättigt. Sowohl der Wolffsche Rationalismus wie der englische Empirismus (Hume) greifen tief in sein Werden hinein. Weil er weder Dichter noch kritischer Schriftsteller war, kämpfte er sich tiefer als die Genannten mit der Aufklärung ab. Er konnte sich nicht einfach durch Empörung der von ihr zurückgedrängten Mächte von ihr befreien, sondern mußte sie vollenden und konnte sie erst in der Vollendung überwinden.

Auch auf religiösem Gebiete klärte die Aufklärung nicht alles auf, machte sie mit ihrer Kritik der Überlieferung nicht völlig ernst. Ihre ganze Gotteserkenntnis war ein haltloses Kompromiß; Vernunft war ihr doch wesentlich Verstand, und Mittel für Tugend und Glückseligkeit.

Nur Einzelne gab es, die dies Verfahren nicht befriedigte¹. Sie aber wuchsen bei schärferem Denken, wie uns Lessing deutlich zeigt, aus der Aufklärung in den Idealismus hinüber. Lessings Werk besteht in einer unendlich vielseitigen kritischen Auseinandersetzung des werdenden neuen Geistes mit den vorhandenen Mächten und so auch mit der Aufklärung. Religiös bedeutsam ist es wenigstens insofern, als es die beiden Linien andeutet, die jetzt notwendig entspringen. Die eine tritt in der Spinozistischen Neigung zu Tage, die Lessing in dem Gespräch mit Jacobi verrät², und die mit der Rolle der frommen Ergebung in seiner Frömmigkeit zusammenhängen mag — hier wendet die Frömmigkeit sich gleichsam nach außen und findet Gott als das Unendliche, vor dem das Subjekt seiner ganzen Kleinheit demütig inne wird. Die andere Linie leuchtet uns aus dem niemals ermattenden Ringen um Wahrheit und Bruderliebe entgegen, in dem er die gottgegebene Aufgabe des Menschen erkennt — hier wendet die Frömmigkeit sich nach innen und ahnt etwas von Gottes Wirken in dem Erkenntnis- und Gemeinschaftsdrang des Geistes, von Unbedingtheit der Forderung und von göttlicher Würde des Menschen. Beides wohnt in Lessing noch nahe beieinander und sprengt gerade in dieser Verbindung sowohl den Gottesgedanken wie den Eudämonismus der Aufklärung.

Allein diese polare oder elliptische Einheit beider Motive bricht allzu rasch ab, vor der nötigen Intensivierung und Klärung. Schon in der Religion des Frühidealismus beobachten wir fast überall ihre Spaltung. Unendlichkeits- und Unbedingtheitsmotiv treten auseinander, gerade in den größten und wichtigsten Vertretern der religiösen Entwicklung — ein schmerzliches Bild für jeden, der im Unendlichkeitsmotiv die universalistische Weite und Feinheit der Religion, im Unbedingtheitsmotiv ihre seelen- und weltüberwindende Kraft erkennt.

Den Vorrang im Frühidealismus hat zunächst durchaus das erste. Es klingt schon bei Klopstock wider, der 1748 seine Laufbahn begann und tiefen Einfluß auf den deutschen Geist gewann. Ganz deutlich in seiner Kraft und Fülle aber wird es erst da, wo es sich mit der Theologie berührt,

¹ Z. B. bei einem führenden „neologischen“ (also aufklärerischen aber noch nicht rationalistischen) Theologen beobachten wir das: vgl. Spaldings kleine Schrift: „Die Bestimmung des Menschen“ 1748 (von mir neu herausgegeben 1908). Hier wird Bestimmung und Wert des Menschen auf „die ewigen Regeln des Rechts und der Ordnung“ begründet, die unabhängig von Nutzen und natürlichem Gefühl in uns walten und sich in Gefühlen wie Reue und Scham offenbaren. Solches Hinausgehen über die Aufklärung macht es verständlich, daß Fichte dieser, im übrigen echt aufklärerischen Schrift „den ersten Keim der höheren Spekulation“ entnahm (Appellation an das Publikum, 1799, S. 101).

² Von Spinozistischer Neigung dürfen wir sprechen, auch wenn wir, übereinstimmend mit dem neuesten Bearbeiter (G. Fittbogen, Die Religion Lessings, 1923), sehr vorsichtig sind.

vor allem in dem jungen Herder, dem Hauptprediger von Bückeburg (seit 1771). Hier liegt der wichtigste Knoten in der religiösen Entwicklung des Frühidealismus.

Herder hatte zu den Füßen Kants gesessen; er hatte ihn schon als Student durch glühende Verse gefeiert. Aber sein Lehrer war der vor-kritische Kant gewesen. Und wenn Herder später in den Humanitäts-briefen von ihm rühmt, daß er immer zurückkam „auf unbefangene Kenntnis der Natur und auf moralischen Wert des Menschen“ (Ed. Suphan 17, 404), so spielt das zwar auf Inhalte an, die dem Aufklärer und dem Kritiker Kant gemeinsam waren, berührt aber gerade nicht die religiöse Seite. Mag nun Kant religiöse Aussagen gemieden haben oder Herder verständnislos gewesen sein, Tatsache ist, daß auch die dankbare Bewunderung, die Herder sich trotz der späteren Feindschaft bewahrte, keinerlei religiöse Verwandtschaft zu entdecken vermag.

Tatsächlich nährt Herders religiöse Entwicklung sich aus ganz anderen Quellen. Neben Hamann, dem nordischen Magus, der ihn mit dem Geiste der Bibel und der Reformation in enger Verbindung hielt, war es vor allem das überaus rege und starke ästhetische Gefühl, das ihm half, die Aufklärung zu überwinden. Soweit er aber philosophische Anregungen in seiner Frömmigkeit und Theologie verwertete, waren es wesentlich die großen voraufklärerischen und vorkantischen Führer, die ihn beeinflussten: in erster Linie, fast unbewußt vor tiefster Selbstverständlichkeit, der große Leibniz, der vorschauende Bahnbrecher des deutschen Idealismus; und doch er nicht allein — es ist bezeichnend, daß die (freilich späteren) „Gespräche über Gott“ von dem Dreigestirn Leibniz, Spinoza, Shaftesbury durchleuchtet sind; ihr Geist ist es, der seinen philosophischen Bedürfnissen Befriedigung gibt. Damit ist deutlich bekundet, daß seine religiöse Art völlig anders ist als die eines Kant. Sie bedeutet in gewissem Sinn, nur viel stärker religiös und geschichtlich, eine Fortsetzung der ersten Linie Lessings, die durch dessen Spinozistische Neigungen gekennzeichnet war.

Die Frömmigkeit Herders wendet sich direkt dem Universalen zu. Die Weite des Alls entzückt sein Gemüt; Weltbezogenheit und Gottbezogenheit des Menschen gehen fast völlig ineinander. Was nur jene reiche Zeit mit ihrem Überschwang des Gefühls an Naturbegeisterung aufbringt, das wird bei ihm tief religiös. Daher ist sein religiöses Verhältnis zu Natur und Welt und All nicht einfach wie in der Aufklärung durch die Wahrnehmung der weisen Ordnung geleitet, also teleologisch gestimmt, sondern ganz anders unmittelbar und enthusiastisch; es ist von dem Unendlichkeitsmotiv getragen. Nur daß Herder kraft seiner christlichen, von Hamann gestählten Frömmigkeit, aber auch kraft der Leibnizschen Metaphysik den Fehler meidet, den er bei Spinoza tadelt: dieser sei so hoch in das Unendliche gestiegen, daß er die Bedeutung des Individuellen nicht

mehr zu erkennen vermöge. Der Universalismus verbindet sich eng mit dem Individualismus, der Monismus mit dem Pluralismus.

Die Strahlenbrechung, die das Unendlichkeitsmotiv dabei erfährt, ist so stark, daß auch die Geschichte ihr Recht erhält und daß die ganze Fülle der Gesichte in das religiöse Gebiet einmünden kann, die der werdende geschichtliche Sinn jener Zeit gerade in Herders reichem Geist erzeugt. Von der Geschichte, vor allem von der Bibel und der Reformation her, empfängt die Gott- und Weltbezogenheit Herders ihren tiefsten Sinn, ihre entscheidende Färbung, und so wird auch der Gottesgedanke geschichtlich gesättigt: das Moment des Dynamischen, des schöpferischen Werdens tritt in den Vordergrund. Wie innig konnte bei dieser geschichtlichen Wendung des Universalismus das Unendlichkeitsmotiv und der Individualismus ineinander gehen! Das Letztwirkliche, das das All in seinem Werden schöpferisch bewegt, ist im Werden und Schicksal der Völker, aber auch in unserem Leben und Geist lebendig; der Enthusiasmus, die Seligkeit des individuellen religiösen Gefühls ist metaphysisch begründet. Hier scheint alles zu seinem Recht zu kommen: Natur und Geschichte, Bibel und Reformation und modernes Weltgefühl, wissenschaftliche und ästhetische und philosophische und religiöse Entwicklung der Gegenwart. Es ist der denkwürdige Augenblick, da zum ersten Mal in vollem Maße — noch ganz anders als in Leibnizens Philosophie — die evangelisch christliche Überlieferung und das Ringen der modernen Menschheit um die innere Bewältigung der ins Unendliche erweiterten und differenzierten Welt zur wirklichen Einheit zusammenfließen wollen, zur Einheit nicht des Kompromisses wie in der Aufklärung, sondern der neuen schöpferischen Gestaltung.

Freilich Herders Bückeburger Schriften sind in jeder Beziehung bezeichnend für diesen frühidealistischen Zustand. Sie sind es gerade auch in ihrer gärenden Unklarheit, in ihrer unkritischen Naivität, in ihrer unsystematischen Sprunghaftigkeit. Noch ist die lauschende Empfänglichkeit das überwiegende Merkmal, sogar auf dem in den Vordergrund tretenden religiösen Gebiet, daher die Fülle der Gesichte zu reich für endgültige Formung; noch reizt sie mehr zur enthusiastischen Entzückung, zu immer neuer Einfühlung und Beseelung als zur Besinnung auf den Weg der Klärung und Formung. Überall wiegt das Psychologische vor. Nur eines kann wirklich Gestalt gewinnen, eine religiöse Philosophie der Geschichte. Denn hier klingt Stoff und Geist von vornherein am innigsten zusammen, und wirkt die christliche Überlieferung am fruchtbarsten nach. Vielleicht wäre Jacobi berufen gewesen, bruchlos diesen Zustand zu überwinden und den Frühidealismus zum Hochidealismus emporzubilden. Allein auch seine philosophische Begabung war nicht schöpferisch, seine Schulung nicht streng genug, um wirklich zu helfen; und was er davon mehr als Herder besaß, das erkaufte er durch größeren Mangel an geschichtlicher,

biblisch-reformatorischer Verwurzelung. So bricht die idealistische Entwicklung auf dieser Linie in ihrem verheißungsvollsten Augenblick ab. Weder Herders spätere Schriften noch Goethe führten sie zum Ziel; die eigentümliche Größe, die in ihnen waltet, bedeutet gerade unter religiösem Gesichtspunkt keineswegs eine vollständige Gestaltung des frühidealistischen Reichtums.

Dagegen setzt nunmehr die andere, bei Lessing eben nur sich andeutende Linie mit ihrer vollen Stärke ein. Kants Denken war wie jedes wahrhaft große Denken still und langsam gereift; erst nachdem der Frühidealismus seine — zu einem guten Teile unfruchtbare — Blütenpracht gezeitigt hatte, beginnt es langsam seine Ergebnisse zu zeigen — aber nun nicht erst Blüten, sondern sofort reife Früchte. Das niemals rastende, von immer neuen Aufgaben erfaßte Ringen um Wahrheit war der zweite Pol in Lessings Religion gewesen. Entsprach das einem notwendigen Drang der Entwicklung, so war Kants Erkenntnistheorie der nächste Schritt auf dieser Bahn. Aber nicht als bloße Theorie des Erkennens, etwa als philosophische Begründung der Erfahrungswissenschaft, sondern als Enthüllung der schöpferischen Kraft des Geistes, die sich im Gehorsam des Menschen gegenüber der logischen Forderung, in der denkenden Durcharbeitung der stets wachsenden Wahrnehmungsfülle verwirklicht, also als besonderer Fall des geistigen Schaffens überhaupt. Hier waltet eine ganz andere religiöse Einstellung als bei Herder. Die wahre Wirklichkeit wird uns nicht in Gefühl und Anschauung des unendlichen Alls oder seiner Ausstrahlung in Natur und Geschichte unmittelbar gegenwärtig, sondern in dem eigentümlichen Gesetz des Geistes, der uns bezieht und von uns selber, von unserer Kleinmenschlichkeit befreit. Da ist Objektivität, unabhängig von den Schwankungen des Gefühls und der Zufälligkeit der Stoffbegegnung.

Allein auch auf dieser Linie erwächst eine Schwierigkeit gerade für die religiöse Entwicklung. Wenn der Geist sich in der gestaltenden und erkennenden Formung des Stoffes verwirklicht, dann bleibt der Stoff selbst ohne Ton, ohne Sinn. Wie soll er nun noch religiös bedeutsam werden? Es scheint gar kein Faden zu laufen zwischen Gott und dem Stoff, keine Möglichkeit der Transparenz des Ewigen in der empirischen Wirklichkeit zu bestehen. Und so fehlt auf der Linie Kants gerade das, was auf der Linie Herders alles beherrscht; das Unbedingte ist so grell beleuchtet, daß das Unendliche im Schatten versinkt. Und so ergibt sich der innerste Grund für jene eigentümliche Tatsache (oben S. 209), daß Kant in religiöser Ehrfurcht vor dem Sternenhimmel steht, aber von diesem Besitz seines inneren Lebens aus keine Linie zu seinem Denken zu ziehen vermag.

Und doch besteht auch hier ein fruchtbarer Ansatz. Deutlich kann er wiederum nur werden, wo die Religion Kants am persönlichsten und

wärmsten pulsiert, auf dem Gebiet des Sittlichen. Hier erlebt Kant das Verhältnis der unbedingten Forderung zu den eudämonistischen Wünschen und Trieben des Menschentums als Kampf. Wo aber wirklicher Kampf, da ist auch der Gegenpol nicht völlig ton- und sinnlos; da ist wenigstens die Möglichkeit von Geschichte. Kant schöpft gerade aus solcher Geschichte, aus der eigenen Seelengeschichte, die sich im Streite des sittlichen Geistes wider die eudämonistische Naturbedingtheit entfaltet, die Wucht seiner sittlichen Erkenntnis und die unmittelbare Kraft seiner Frömmigkeit. Und diese eigene Seelengeschichte ist ihm keine isolierte Größe, sondern nur ein winziger Punkt in der Geschichte der ethisch-religiösen Gemeinschaft zuhöchst der Menschheit. Darum baut hier seine Religionsphilosophie sich am leichtesten organisch an. Ihr Thema wird der Kampf des guten und bösen Prinzips, die Durchführung des göttlichen Reiches in der Welt.

Indem aber Kant die innere Geschichte des Menschen übergreifen läßt auf die Geschichte der Menschheit, findet er als Ausdrucksform dafür nur die biblisch-dogmatische Überlieferung und muß eine Religionsphilosophie gestalten, die eigentümlich zwitтерhaft bleibt — ein deutlicher Beweis, daß Kant hier die Grenzen seiner inneren Möglichkeiten überschreitet. Er verkennt den organischen Zusammenhang zwischen seiner eigenen seelischen Geschichte und der Menschheitsgeschichte. Er entnimmt die Symbole des religiösen Lebens der Geschichte, aber nicht weil sie geschichtlich sind, sondern weil sie der Verständlichkeit und der Vermittlung mit dem allgemeinen geistigen Besitzstand dienen. Daß in der Geschichte etwas Schöpferisches waltet, das die unbedingte Forderung durch ihr Eintreten in die naturbedingte empirische Welt Geschichte schafft und innerhalb dieser Geschichte sich zum lebendigen Impuls gestaltet (*finitum capax infiniti*), das vermag Kant nur in geringem Maße zu sehen. Ihm ist die Geschichte daher nur Illustration der Vernunft und ihrer Gesetze, nicht eine Erhebung zum wahrhaft Schöpferischen, das die Gesetzmäßigkeit überwindet. Er führt heran an die Tür der Geschichte, aber er tritt nicht durch sie hindurch; der Dualismus von Form und Stoff, von Denken und Sein verhindert die philosophische wie die religiöse Wertung der Geschichte — erst recht die der „Natur“, die auch dem auf unmittelbare religiöse Naturanschauung Verzichtenden wenigstens mittelbar in solchem Zusammenhang aufgehen könnte.

Was den kritischen Philosophen dabei zurückhält, ist derselbe Beweggrund, der ihn auch an der stärkeren religiösen Auswertung des kategorischen Imperativs verhindert. Kant sucht den Fortschritt der Philosophie zunächst in der Herausarbeitung der Gesetze, die auf den einzelnen Geistesgebieten walten; so wird er der geniale Grenzscheider und bekämpft alle voreiligen Vermischungen der Gebiete oder der geistigen Funktionen. Vorzüglich wahrt er dem strengen Denken sein Recht und be-

gründet die Philosophie als das Reich dieses Denkens. Er kämpft doppelt scharf dort für ihre kritischen Grenzen, wo die Eigenart des Gegenstandes die Einmischung fremder Funktionen besonders begünstigt: so vor allem auf der Grenze des religiösen Gebietes. Hier regt sich das Gefühl; es möchte über die Ergebnisse des kritischen Denkens, so über die Feststellung der unbedingten Forderung, hinaus zu der Majestät des in ihr redenden Gottes. Kant wendet sich nicht wider das religiöse Verständnis der unbedingten Forderung selbst, wohl aber wider den Versuch, es hineinzutragen in die Philosophie; ihn schreckt die Gefahr, „in schwärmerische Visionen zu geraten, die der Tod aller Philosophie sind“, und so wacht er eifersüchtig über die nüchterne Strenge des Denkens¹.

Wir können hier nicht untersuchen, ob Kant mit seiner scharfen Abgrenzung der Philosophie von der Religion gerade an diesem Punkte im Recht ist. Nur eine Bemerkung sei gestattet. Unwillkürlich erhebt sich die Frage: ist die unbedingte Forderung wirklich ein allgemeines Merkmal der Vernunft, so einfach ableitbar, wie Kant es meint? oder ist ihre Entdeckung und Anerkennung erst auf einer bestimmten Höhe des inneren Lebens möglich, die irgendwie schon religiös begründet ist? Ist die grundlegende Bedeutung, die Kant ihr gibt, nicht tiefer verwurzelt als in dem rational zu findenden Apriori, d. h. in der allgemeinen Gesetzmäßigkeit der Vernunft, auf die er sie zurückführt? Tatsächlich ist Kants Befragung des inneren Lebens, der Blick auf den Kampf des Geistes mit der empirisch-psychologisch-eudämonistischen Bestimmtheit des Menschen, noch fruchtbarer, als er selbst sieht. Je grundbohrender die Philosophie in die schöpferischen Mächte des geistigen Lebens hineinblickt, also etwa von dem relativ oberflächlichen Gebiet des Welterkennens in das schon tiefer liegende der Sittlichkeit, desto mehr wird sie entweder sich gut positivistisch mit einer Schilderung des empirischen Zustands begnügen oder sich von der Geschichte und der lebendigen Religion befruchten lassen, d. h. irgendwie den von Kant bekämpften „vornehmen Ton“ selbst anschlagen müssen. Aber auch wer geneigt ist, die letztere Folgerung zu ziehen, wird Kant doch dankbar dafür sein, daß er einerseits alle Kraft auf die Ziehung der Grenzen, auch der zwischen Religion und Philosophie, gesammelt hat und daß er andererseits den Weg zeigt, auf dem allein eine neue bessere Verbindung hergestellt werden kann: dem Geistesleben die Gesetze (oder Impulse) abzulauschen, nach denen es verfährt und wesensgemäß verfahren muß.

Freilich das eine ist zu bedauern: hätte Kant die Tragweite seines Rückganges auf die erlebte Unbedingtheit und damit auf die Geschichte

¹ Vgl. „Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie“, gegen Ende. Dieser Aufsatz ist besonders charakteristisch für die streng kritische Seite in der Haltung Kants. Vgl. dazu auch Troeltsch, Das Historische in Kants Religionsphilosophie, 1904 (Kantstudien und gesondert).

erkannt, so wäre die Möglichkeit auch einer Verständigung mit Herders frühidealistischer Linie gegeben gewesen. Es hätte sich gezeigt, daß Unbedingtheit und Unendlichkeit zuletzt aus einer Quelle strömen, und daß erst damit die letzte Wirklichkeit zu ihrer Fülle auch ihre Majestät empfängt. Erst dadurch, daß Kant den religiösen Weg Herders so wenig in seinem Wesen durchschaute wie Herder den Kants, war die tragische Unmöglichkeit einer starken und einheitlichen Entwicklung der idealistischen Frömmigkeit besiegelt.

Die Probe auf die Richtigkeit dieses Satzes liegt in dem religiösen Gehalt der hochidealistischen Systeme. Sie tasten nach der Einheit beider Wege, verstehen sie aber nicht in ihrem tiefsten Sinne. Darum gewinnen sie weder die unmittelbare Gott-Welt-Bezogenheit und die geschichtliche Fülle, die in Herders religiösem Denken lebendig war, noch das volle Verständnis des Geistes, das in der Ethik Kants zu Tage trat. Nicht eine Verbindung einzelner Momente der beiden Wege, sondern nur ihre folgerechte religiöse Durchführung bis zum letzten Ende konnte die Einheit ermöglichen. Nur „radikale“ Bohrungen legen letzte Tiefen bloß.

Gewiß beobachten wir bei Männern wie Schleiermacher und Hegel einen tiefen geschichtlichen Blick. Schleiermacher knüpft in seinen „Reden über die Religion“ bewußt oder unbewußt an die Bückeburger Schriften Herders an. Auch ihm ist der religiöse Mensch durchaus historisch; als ein Handeln des Universums auf den Menschen erkennt er die Offenbarung, die uns über das verstand- und nutzbeherrschte Geflecht des Alltäglichen hinaushebt; ein aus geheimnisvoller Berührung erwachsendes Anschauen und Fühlen des Universums ist ihm die Religion. Erleben und Geschichte — das steht über dem Religionsverständnis des jungen Schleiermacher geschrieben. Es gibt ihm den Mut, das Ringen Kants um die Erfassung der inneren Gesetzlichkeit der einzelnen Geistesgebiete auch auf das religiöse Gebiet zu übertragen, auf dem Kant selbst es verabsäumt hatte; ja weiter: indem er die Religion als eine eigentümlich geartete Macht herausarbeitet, erfaßt er zugleich ihre alles umspannende, wahrhaft universale Bedeutung. Sie ist es, die über dem kritischen Idealismus, der ihm bei Kant und Fichte ins Leere zu führen scheint, einen neuen Wirklichkeitsbegriff gewinnt und damit einen höheren Realismus ermöglicht; sie ist es auch, die der abstrakten Gesetzes-Ethik einen lebengesättigten Individualismus und Universalismus zurückgibt. So kämpft Schleiermacher mit den von Kant geschliffenen Waffen des Denkens, aber zu gunsten eines Inhalts, der zu einem guten Teile in die Linie Herders gehört.

Und doch befriedigt sein Werk nicht. Auch er verschmäht das Tiefste in der von Kant vertretenen religiösen Wahrheit, die Wiederentdeckung der verlorenen Strenge der Religion in der bedingten Majestät des Sittengesetzes. Er sieht die religiöse Bedeutung der Kantischen Erkenntnisse

nicht. Wie Herder so verbindet auch er das religiöse mit dem ästhetischen Erleben, um ihm die nötige Kraft gegenüber allen aufklärerischen Abstumpfungen zu geben, und so ebnet er die Bahn für alle die Erweichungen, die einer ästhetisierenden Frömmigkeit anzuhaften pflegen. Er selbst verfällt der Gefahr nur in geringem Maße; am stärksten in der Stellung zur Geschichte, die unter seiner Hand sowohl den leisen Kantischen Ansatzpunkt im inneren Leben wie auch die schöpferische Lebendigkeit verliert, die sie bei Herder geatmet hatte, und in ästhetische Beschauung oder in spekulative Konstruktionen überzugehen beginnt. Die wachsende Festlegung der Religion auf den Gefühlsbegriff, die in der Glaubenslehre den Höhepunkt erreicht, wird bei ihm selbst infolge seiner tiefen Fassung des Begriffs noch nicht verhängnisvoll, wohl aber bei den Nachfolgern, die das Gefühl wesentlich als eine einzelne empirische Funktion neben anderen verstanden. Hier wurde die Religion aus der Höhe des Geistes, die sie bei Kant haben sollte, in die Niederungen des empirischen Seelenlebens herabgezogen. Das war eine Lähmung des Kantischen Geistes durch Einflüsse der psychologisch-ästhetischen Linie, ohne daß dabei Herders geschichtlicher Tiefblick gewonnen worden wäre.

Anders und doch wieder ähnlich bei Hegel. Auch er möchte die historische Linie Herders mit dem systematischen Geiste Kants verbinden, aber auch er ohne Empfindung für die religiöse Tiefe der Kantischen Ethik. Ja, er bleibt dem Ringen Kants noch ferner, sofern er nichts von dem unvergleichlichen methodischen Werte der Grenzscheidung spürt, und also nicht wie Schleiermacher versucht, das religiöse Gebiet in seiner Gesetzlichkeit zu verstehen. Beim inhaltlichen Verständnis der Religion weder von Kant noch von Schleiermacher lernend, übersah er, daß gerade die innere Geschichte, die seelische Bewegtheit der Mutterschoß der lebendigen Religion ist und fand darum auch nicht den rechten Weg zu dem schöpferischen Leben der Geschichte. Wenn er immerhin die alles überstrahlende Gewalt der Religion und den geschichtlichen Charakter gerade des Christentums empfand, so mußte er doch beides dem herrschenden systematisch-spekulativen Zuge seines Denkens unterwerfen. Nur von der einen Seite Kants, von seiner Enthüllung der schöpferisch-synthetischen Macht des Denkens her, hatte er den Sinn des Geistes verstanden; darum wurde das spekulative Denken, das sich im strengen Gehorsam gegen die logischen Normen weit über alle empirische Verstrickung erhob, ihm der wesentliche Träger des Religiösen selbst, die lebendige Immanenz der Gottheit im Menschen. Und nur soweit die Geschichte sich in die Netze dieses Denkens fangen ließ, kam sie für ihn in Betracht; die spröde Irrationalität der Tatsachen, gar des geschichtlich-persönlichen Lebens blieb ihm in ihrer religiösen Bedeutung verborgen.

So darf man sagen, daß die für das religiöse Gebiet bedeutendsten Systeme des Hochidealismus (erst recht die übrigen) vor allem daran

kranken, daß sie sich sowohl der Strenge der Kantischen Ethik wie dem Herderschen Einblick in die schöpferische Kraft der Geschichte verschließen. Sie gehen achtlos an den Brunnenstuben vorüber, in denen die Frömmigkeit hier Herders dort Kants sich sammelt und klärt, und versäumen es, den tiefsten Erwerb der beiden Linien des Idealismus für sich zu gewinnen. Sie werden dadurch mitschuldig an den religiösen Wirren des 19. Jahrhunderts.

3.

Allein es handelt sich hier nicht um rein historische Beobachtungen, sondern um Kants Bedeutung für die Gegenwart. Die Anwendung auf die Gegenwart liegt desto näher, als diese vor einer ähnlichen Lage des geistigen Lebens steht wie einst der deutsche Idealismus. Wieder waren die letzten Jahrzehnte beherrscht von einer mächtigen intellektualistisch-eudämonistischen Strömung, mutatis mutandis vergleichbar der Aufklärung. Und wieder recken sich Seele und Geist, um den Bann dieser Strömung zu brechen und statt der bloßen Zivilisation vielmehr Kultur zu gestalten. Hier gehen sie in den Kultus des „Dionysischen“ ein; dort geben sie der Jugendbewegung ihre mächtige Triebkraft; oder sie beleben die Kraft des Ästhetischen; oder sie suchen in dem ostasiatischen und russischen Orient, der jetzt mit einem Male als ewig jung erscheint, die Hilfe für das alternde Abendland; oder sie ringen streng philosophisch um die Enthüllung der innersten, der schöpferischen Tiefen des Lebens. Ein schier unübersehbarer Reichtum tut sich auf — ganz ähnlich wie einst in den Zeiten des frühen (und des romantischen) Idealismus.

Damit erneuern sich auch die Gefahren dieser Zeit; vor allem die eine, daß der ganze Vorgang sich in Reaktionen oder auch in geistreichelndem, farbensprühendem Selbstgenuß verschwendet, statt wirklichen Neubau zu leisten. Die Überwindung der Gefahren ist nur unter zwei Bedingungen möglich. Zunächst muß das religiöse Element, das sich mit all jenen Bewegungen verbindet, aus seiner Zerstreuung in unendlich viele schwache, nur begleitende Züge empor tauchen, sich zum einheitlichen und daher selbständigen Strome sammeln, dadurch ebenso bestimmende wie tragende Kraft gewinnen; das wird am ehesten geschehen, wenn ihm ein neuer organischer Zusammenschluß mit der religiösen Überlieferung unseres Volkes gelingt, die bald als schöpferischer Mutterboden, bald als geheimer Nachklang auch jetzt schon fast überall mitwirkt. Die andere Bedingung ist Sache der Philosophie. Nur sie kann helfen, daß die Wellen jener Bewegung nicht ermüdend auf dem Sande verrinnen oder an den Felsen wirtschaftlicher Schwierigkeiten zerschellen; sie muß ihr gedanklicher Niederschlag werden, der dauernd bleibt, auch wenn sie selbst die Kraft verlieren und der führenden Träger entbehren. Die Philosophie ist zum Sammel-, darum auch zum Klärungsbecken für alle Mächte des Lebens

berufen. Jede Bewegung, und sei sie noch so reich oder stark, hat ihren Dienst an der Kultur erst dann vollständig geleistet, wenn sie vermochte, der Philosophie einen neuen Reichtum zu schenken; und die Philosophie hat ihren Dienst nur dann getan, wenn sie den fruchtbaren Gehalt jeder wirklichen Lebensbewegung durch Aufnahme in ihr Gedankengefüge zum Besitze des Geistes gemacht hat. In dieser Wechselwirkung vollzieht sich die kritische Prüfung der aus dem Leben emporsteigenden Motive und Gedanken; dadurch gewinnen sie die klare Bewußtheit, die innere Stählung und Strenge, ohne die sie weder gesund noch fruchtbar zu werden vermögen.

So richtet die Hoffnung einer neuen tragkräftigen Weltanschauung sich auf die innere Einigung der religiösen und der philosophischen Entwicklung. Die Frage, die vor allem in dem Verhältnis von Herder und Kant dem deutschen Idealismus gestellt war und damals keine Lösung fand, wird heute wieder lebendig. Wird dieses Mal eine wirkliche, eine befreiende Antwort möglich werden?

Damit stehen wir freilich vor der heiß umstrittenen Frage nach dem Wesen der Philosophie. Ist sie reine Wissenschaft, nichts als methodisches Denken, dann muß sie sich verhalten wie Kant in jenem Aufsatz wider „den vornehmen Ton in der Philosophie“. So wird sie vielleicht allgemeingültig, ohne Rücksicht auf die Verschiedenheiten der Zeiten und Völker und Menschen, kann auch tatsächlich Großes leisten für die methodische Verwirklichung des menschlichen Erkenntnis- und Gestaltungsdranges. Allein der Blick auf die wirkliche Arbeit der Philosophie, zumal auf ihre großen, führenden Taten zeigt mehr. Er weist uns mitten in den Kampf um die Weltanschauung hinein. Da ringt der Geist, seinen jeweiligen Besitz in rationalen Formen auszuprägen, in methodischer Selbstbesinnung zu klären und zu vertiefen, soweit möglich zum Gemeingut der Menschheit zu machen. Das Leben selbst will sich im Spiegel der Philosophie erkennen, seinen Ewigkeitsgehalt schauen oder doch ahnen. Auch Kant entzieht sich dieser inneren Notwendigkeit nicht. Sein Werk erfüllt das Gesetz, das er selbst zuweilen leugnen möchte. Und die heutige Philosophie nimmt nach dem Rückschlag, den der spekulative Überschwang des Hochidealismus herbeigeführt hatte, mit neuem Wagemut die höchsten Ziele auf.

Damit hat sie ihre Antwort auf die Frage nach dem Wesen der Philosophie gesprochen. Jetzt gilt es, diese Antwort in ihrer vollen Bedeutung zu verstehen. Will die Philosophie irgendwie den Ewigkeitsgehalt des Geisteslebens spiegeln, dann darf sie nicht davor zurückscheuen, durch all ihre Formen hindurch Unsagbares rauschen zu lassen, auf die Gefahr hin, daß Nichtverstehende meinen, sie sei voll „süßen Weines“. Sie muß bewußt religiös werden; nicht nur in dem selbstverständlichen Sinn der restlosen Hingabe an ihr Ziel und damit an die unendliche Aufgabe des

Denkens, sondern auch in dem besonderen Sinn, daß sie das Wirkliche und sein Geheimnis mit den ehrfurchtsvollen, vielleicht auch gottinnigen Augen der Religion zu sehen beginnt, die lebendige Religion um ihre Tiefen befragt und all die Unbeweisbarkeiten, all die Paradoxien in Kauf nimmt, die mit der Aussprache religiösen Gehalts in rationalen Formen notwendig verknüpft sind. So wird neue „profetische Philosophie“ uns geschenkt — rein wissenschaftlich betrachtet ein vollendeter Widerspruch in sich selbst und doch eine innere Notwendigkeit¹.

Es ist verständlich, daß Philosophen wie fromme Christen vor solcher Entwicklung der Philosophie erschrecken. Sie scheint die strenge Scheidung von Religion und Welterkennen, die mühsam erarbeitet war, aufs neue zu gefährden, scheint beide gleichmäßig in Willkür und Dilettantismus, überdies die Religion in Rationalismus, die Philosophie in Phantastik zu verstricken. Ist das nicht Rückfall gerade in die überwundenen Unklarheiten des deutschen Idealismus? Das ist gewiß eine Frage, die kaum ernst genug erwogen werden kann. Wenn es nicht gelingt, die Fehler des deutschen Idealismus von Grund aus zu überwinden, dann bleiben wir besser bei der strengen Scheidung. Allein Scheidung der Gebiete ist niemals ein Letztes, ist stets nur die Notwendigkeit der Vorbereitung, nur Durchgang, nicht Ziel. Und so fragen wir aufs neue nach der Möglichkeit, das Programm des deutschen Idealismus ohne seine Fehler zu erfüllen.

Schon insofern erneuert sich die Lage des deutschen Idealismus, als wesentlich zwei Strömungen um die Herrschaft über die deutsche Bildung ringen, die den durch Herder und durch Kant bezeichneten ähneln, eine wesentlich ästhetische und eine wesentlich philosophische Strömung. Allein es gilt zu prüfen, ob es sich wirklich um eine bloße Erneuerung des Alten handelt, oder ob eigentümliche Änderungen das Bild verschieben und eine andere Antwort als damals erlauben.

Blicken wir zunächst auf die Linie, die am stärksten an den jungen Herder erinnert. Hier finden wir eine Aufgeschlossenheit für das All, die sich in den Kosmos und in den Grashalm, in die Fülle des unendlich Großen und in die Tiefe des unendlich Kleinen mit gleicher Liebe dahingibt; die Dichtung aller Länder zeugt seit einem Menschenalter mit be-

¹ Dabei erwächst ein eigentümliches Verhältnis zur systematischen Theologie. Diese will dem „Glauben“ helfen, nicht nur sich selbst und seine zentrale Erkenntnis klar und bewußt zu verstehen, sondern auch das Wirkliche (seine Tiefe wie seinen Reichtum) im Lichte Gottes zu sehen. Das bedeutet gegenüber der Philosophie bald Wettbewerb bald gegenseitige Hilfe — ein Unglück für schematische Arbeitsteilung, aber ein Glück für die Sache. Eine Verderbung tritt erst ein, wenn dabei die systematische Theologie zur Philosophie und die Philosophie zur systematischen Theologie werden möchte. — Es sei gestattet, hier auf zwei so in sich verschiedene und doch „idealistische“ Erscheinungen hinzuweisen wie den 3. Teil meiner „Glaubenslehre“ (Gießen 1921) und Bornhausen, Vom christlichen Sinn des deutschen Idealismus (Gotha 1924).

redter Zunge davon; trotz aller Verschiedenheit im einzelnen ist sie doch einig in der seelischen Verbindung mit dem All. Das ist ihre Religion. Wieder ist dabei der ästhetische Einschlag der Helfer gegen den alles verschlingenden Rationalismus und Utilitarismus. Das Schauen und Hören setzt das innere Leben in Bewegung, daß es den Mächten der Veräußerlichung und bloßen Zivilisation widersteht; es weckt und steigert und verfeinert das Gefühl, daß es überall Seele empfindet und zuletzt das Herz des Daseins schlagen zu hören gewiß ist. So enthüllt es das Mysterium des Alls. Grundverschieden von der alten und der mittelalterlichen Mystik, so voll die Welt bejahend, wie die echte Mystik sie verneint, hat sie doch einen mystischen Klang: das „Entwerden“ des Menschen in der Einung mit dem als letzte Wirklichkeit empfundenen Wesen der Welt. So weit die neue Mystik dazu hilft, trägt sie tatsächlich einen Zug der Religion in sich und ragt sie hinaus über bloßes ästhetisches Schwelgen in der Einheit und Fülle des Alls. Da ist vieles wundervoll, von hinreißendem Gefühl getragen; aber es fehlt die innere Klarheit des letzten Grundes, das Aufrufen auf einer lebenbeherrschenden Gewißheit, die wahrhaftige Weltüberwindung und Überlegenheit über den Wechsel der Stimmung. Diese Religion ist im wesentlichen ästhetisch-impressionistisch geartet, eine weitere Vereinseitigung dessen, was schon in Herder des Vollgehalts der lebendigen Religion entbehrte.

Eine weitere Vereinseitigung vor allem insofern, als hier auch die geschichtliche Empfindung Herders gewichen ist, und damit die Fähigkeit, das Besondere in seiner Besonderheit religiös zu verstehen. Überall tritt eine gewisse Gleichheit, eine substantielle Identität heraus; das Gefühl abstrahiert von den charakteristischen Zügen und schaut durch auf den einheitlichen Grund, der in allem strahlt und tönt, der als die heimliche Seele in allem glüht. Da hier alle Gestalt verschwimmt, alles Charakteristische sich auflöst, so führt kein Weg hinein in die Geschichte. So eng die Seele sich mit dem All verbunden fühlt, sie bleibt doch andererseits allein mit dem Kosmos und wird erdrückt von seiner Wucht; darum gibt sie bedingungslos sich selber auf — und zugleich alles geistige Leben und alles innere Ringen um selbständige Werte. Was bleibt, ist nur das Gefühl, die schwebende Stimmung, d. h. aber das Egozentrischste von all dem Egozentrischen, das man durch solche Selbstaufgabe überwinden möchte, und überdies ein bloßes Auf und Nieder, nicht eine zusammenhängende Geschichte des inneren Lebens. Das „Entwerden“, das hier vor sich geht, ist nicht das ernste gewaltige Losringen des Menschen von der Eitelkeit und Sündigkeit seines Daseins, nicht eine Hingabe an letzte überseelische Wirklichkeit mit ihrer inneren Größe und wiedergebärenden Kraft, sondern oft genug vielmehr eine unwillkürliche, eine unbewußte Flucht vor letzten Auseinandersetzungen mit der innersten schöpferischen Bestimmung und ihrer Spiegelung im Gewissen. Darum fehlt dem neu-

mystischen „Entwerden“ auch die strenge Kraft und die Geistigkeit. Sein „Letztes“ ist voreilig gewonnen; es verharret nicht nur beim Vorletzten, sondern es bedeutet weithin sogar einen Rückfall auf die vorgeistige Stufe des Lebens. Daher kann es zum Verhängnis werden, gerade auch für die feinen und vornehmen Seelen, die auf solchem Weg Erlösung und Ausweitung ihres Daseins suchen. Während den echten Mystiker die herbste Askese, die schärfste Welt- und Selbstkritik mit unablässigem Opfer kennzeichnet und ein Schwelgen ihm höchstens in dem Allerletzten, in Gott selbst möglich wird, wenn daher stählende Kraft von seiner Art ausgehen kann, finden wir auf dem neumystischen Weg von alledem das Gegenteil. Überall droht die Gefahr des gefühligen Schwelgens und der Weichlichkeit; auch der Weichlichkeit mit sich selbst, die keine ganz ernste, ganz vernichtende Selbst- und Weltkritik kennt. Die Blumen, die an diesem Wege blühen, sind viel zu zahlreich, viel zu üppig und viel zu leicht erreichbar, als daß sie einen wirklichen Reichtum bedeuten könnten.

Natürlich wirkt diese religiöse Stimmung auch herüber auf die christliche Religion und ihren theologischen Ausdruck. Zumal seit den 90er Jahren des 19. Jahrhunderts hat hier eine eigentümliche Reaktion gegen die stark dogmatisch-intellektuelle und historisierende Art der beiden vorhergehenden Menschenalter eingesetzt. Alles wird weicher, mehr auf die gegenwärtigen Bedürfnisse und Gegebenheiten eingestellt als auf die objektive Struktur und den letzten Rückhalt des religiösen Lebens. Die „Stimmung“ wird ein wichtiger Begriff in Religion und Theologie. Daneben tritt der Begriff des „Erlebens“, und zwar in eigentümlicher Wendung. Bei dem Marburger Wilhelm Herrmann, wo er uns innerhalb der Theologie zuerst bedeutsam begegnet, ist er von starker Objektivität getragen; im „Erleben“ gibt Gott sich als „Wirklichkeit“, gewinnt seine geschichtliche Immanenz (vorzüglich in Jesus und der lebendigen Gemeinde) die Herrschaft über den Menschen; hier wird der Mensch des wahrhaft Übermenschlichen inne und dadurch über seine empirische Kleinmenschlichkeit hinausgehoben, dem Reich des Geistes eingegliedert. Allein dieser Begriff war zu streng für die folgende Zeit. Wohl übernahm man das Wort, aber man verstand es anders, mehr in der Richtung, die Nietzsche vorgeschwebt hatte, wenn er es gelegentlich brauchte, und die vor allem Dilthey meinte, als er gleichzeitig mit Herrmann dem Begriff des Erlebens seine weittragende Bedeutung für das Verständnis der geistigen Vorgänge gab. Bei ihm ist der Sinn weicher, mehr ästhetisch, mehr stimmungshaft und mehr egozentrisch, ein Innewerden der immanenten, alles relativierenden Weltzusammenhänge und nicht allerletzter normierender Wirklichkeit.

In ähnlichem Sinne wurde auch der Einfluß Schleiermachers umgebogen, der im 19. Jahrhundert niemals ganz erstorben war, aber nun erst wieder volles Leben gewann. Jetzt erst recht entnahm man seiner

Theologie vor allem das Stichwort „Gefühl“ und begnügte sich mit dessen psychologischer Deutung. So sank die Religion zu einer besonderen Seite des Lebens herab, die man isolieren und je nach Bedürfnis ein- oder ausschalten konnte. Man verwies sie in das Gemüt und machte sie zum Schmuck des Lebens — statt die Fingerzeige zu beachten, die Schleiermacher schon in seinen Reden für die allerletzte metaphysische und ethische Bedeutung der Religion gegeben hatte (s. oben).

Vielleicht darf man sagen, daß seit den 90er Jahren diese Strömung den Vordergrund der theologischen Arbeit zu einem guten Teil beherrschte. Vor allem die Jugend der Vorkriegszeit wandte sich ihr zu. Die neue wissenschaftliche Bewegung der Religionspsychologie, die im Ausland andere Zusammenhänge hatte, wurde in Deutschland ihr Helfer. Allein von den besten Überlieferungen des objektivitäts- und geschichtsfrohen 19. Jahrhunderts hatte sich doch genug gerettet, um die theologische Wissenschaft vor der Herrschaft der Stimmung und des Psychologismus zu bewahren. Nicht nur die dogmatisch enger gebundenen Richtungen, sondern auch alles, was den Motiven A. Ritschls und Herrmanns treu blieb, bekämpfte scharf jede Überwucherung durch Stimmungs- und Erlebnisreligion, überhaupt jeden stärkeren ästhetischen Einschlag in der Religion und damit auch die neue Mystik¹.

So versagt die Bewegung, die wir am ehesten als Wiederaufnahme der frühidealistischen Linie Herders betrachten dürfen. Sie versagt nicht am wenigsten deshalb, weil in der Verbindung des Ästhetischen mit dem Religiösen jenes noch weit mehr die Oberhand gewonnen hat und sogar der Vertretung der Religion weithin die im Motiv der Unbedingtheit liegende Kraft genommen hat. Damit erhebt sich die Frage, ob die andere, die von Kant vertretene Linie sich reich genug entwickelt hat, um ihrerseits das Unendlichkeitsmotiv der ersten Linie mit dem eigenen Unbedingtheitsmotiv verbinden zu können. Gelänge ihr das, so wäre sie fähig, das gesamte Erbe des deutschen Idealismus einheitlich zusammenzufassen und zum schöpferischen Träger einer neuen Kultur zu erheben.

Freilich handelt es sich in dieser Frage nicht nur um die Verbindung der schon im Frühidealismus sich trennenden Hauptmotive, sondern zunächst auch um das vollere, umfassendere Verständnis der Unbedingtheit selbst. Es wird nun tatsächlich von den verschiedensten Seiten aus mit allem Bewußtsein erstrebt. Nachdem der Neukantianismus das idealistische Moment der gestaltenden Geisteskraft von neuem als Kants

¹ Zeitschriften wie die *Christliche Welt*, die stärker als jede andere literarische Vertretung des Protestantismus die unvergleichliche Anpassungs- und Wandlungsfähigkeit, die Feinfühligkeit und Geduld der christlichen Frömmigkeit beständig neu zu verwirklichen trachtet, bezeugen bis in die Gegenwart herein deutlich ihre Kraft. Freilich bezeugen sie ebenso, daß weder die Theologie noch die christliche Frömmigkeit ihr jemals einen vollen Sieg verstattete.

eigentliche Tat gewürdigt hatte, versucht man nun auf mannigfachen Wegen die Schwäche des Kantischen Gedankenganges zu überwinden. Als Hauptaufgabe tritt uns dabei vor allem die wechselseitige Fruchtbarmachung der Philosophie und der Geschichte entgegen. Hier scheitert der strenge Dualismus von Form und Stoff, den wir bei Kant fanden. In der Geschichte werden sie Einheit, und eben deshalb wird das Einmalige, das weithin den Inhalt der Geschichte bildet, nun positiv bedeutsam.

Gerade hier geht freilich die philosophische und die fachwissenschaftliche Verwertung der Religion noch weit auseinander. Zwar nicht in dem allgemeinen Streben, das Einmalige als Quell von schöpferischen Kräften zu erfassen. Dieses Streben belebt ganze Teile unserer Philosophie. Es wird am eindrucksvollsten in der badischen Schule, begegnet aber noch an zahlreichen anderen Stellen; der Einblick in die Bedeutung schöpferischer Persönlichkeiten, den uns die Arbeit der geschichtlichen Wissenschaft auf den verschiedensten Gebieten, aber auch der Einfluß von Männern wie Carlyle und Nietzsche geschenkt hat, muß allmählich die Philosophie befruchten. Ob dabei die Wege einer „Wert-Philosophie“ oder irgendwelche andere beschritten werden, ist hier ohne Belang; es genügt, daß überall das Ziel mit unwillkürlicher Gewalt zu Tage tritt.

Die fachwissenschaftliche Vertretung der Religion aber bringt noch ein besonderes Moment zur Geltung. Indem sie, über Kant hinausgehend, mit Schleiermacher auch das Gebiet der Religion auf seine besondere Art und seine Selbständigkeit untersucht und die Aufsaugung der Religion durch andere Geistesgebiete, auch durch das der Sittlichkeit, aufs schärfste bekämpft, erkennt sie den verhängnisvollen Mangel der Kantischen Frömmigkeit in seinem tiefsten Punkte. Wir sahen (S. 209), daß Kant zwar von dem sittlichen Kampfe aus zu seiner Ethik kommt, es aber doch versäumt, der Naturumfänglichkeit des Menschen (und entsprechend in der Erkenntnistheorie dem Stoffe) eine positive Würdigung zu geben¹. Er lebt mit seiner Frömmigkeit so stark in dem neuen Reiche der Freiheit des Geistes, daß die dauernde Spannung des religiösen Lebens in den Hintergrund tritt — trotz aller Hinweise auf den Kampf des guten und bösen Prinzips. Das Motiv der neuen Schöpfung droht das ebenso wichtige Motiv der Erlösung zu verdrängen — wenn schon bei Kant, dann vollends bei seinen Schülern. Das ist tragisch, nicht nur für das Verständnis von Religion und Menschenleben überhaupt, sondern gerade auch für die Philosophie. Die Auseinandersetzung mit den Problemen des Bösen, der

¹ Zwar stellt er sich in der religionsphilosophischen Skizze der „Kritik der reinen Vernunft“ diese Aufgabe, läßt sie aber unter dem Druck der ethischen und teleologischen Frömmigkeitsrichtung fallen. Erst im Opus postumum ändert sich seine Haltung wieder. Jedenfalls überwog im Urteil der Zeitgenossen und der Nachwelt nach der religiösen Seite der Eindruck der „Praktischen Vernunft.“

Schuld und der Sünde hätte die Philosophie gezwungen, auch Natur und Geschichte noch ernster zu nehmen. Der anschließende ethische Idealismus hat immer wieder gemeint, daß zum Verständnis des sittlichen Zustandes der Hinweis auf die Unendlichkeit der Aufgabe genüge, die mit der unbedingten Forderung dem bedingten Menschen gestellt wird. Allein so richtig der Hinweis ist, er löst doch die Schwierigkeit nicht. Im Gegenteil, er kann sie verschärfen. Denn indem er einen unübersehbaren Ausblick öffnet und keinerlei Bürgschaft für eine allmähliche Annäherung an das unendlich ferne Ziel zu bieten vermag, weckt er den Verdacht, daß hier wiederum Kleinmenschlichkeit sich am Zopfe eigener Gedankenkonstruktion aus dem Sumpfe der Selbstverachtung herausziehen will. Der Verdacht wird nur dann überwunden, wenn es gelingt, beide Wirklichkeiten bis in ihren Urquell zu verfolgen: sowohl die des unbedingt gebietenden Willens, wie die der Naturbefangenheit, über die jener Wille uns emporheben muß.

Hier liegt heute die Frage, an der die Möglichkeit eines neuen Idealismus sich entscheidet. Sie ist nur dann zu bejahen, wenn der Idealismus den Strom der wirklichen, der lebendigen Religion noch voller als Kant in sich aufzunehmen vermag. Das geschieht nach einer Richtung unzweifelhaft: in der modernen Betonung des Normgedankens für das Verständnis des Geistes. Das Erlebnis der Unbedingtheit in allen Formungen des Geistes — wie den sittlichen so auch den logischen und ästhetischen — gibt heute dem Geiste den religiösen Charakter zurück und macht ihn damit fähig, aus der Sphäre der philosophischen Metaphysik in die des Gottesgedankens hinüberzugreifen. Das Reich des Geistes gewinnt einen umfassenderen und einen lebendigeren Sinn; es taucht in die Letztwirklichkeit des göttlichen Lebens und Schaffens hinein, die ihr menschliches Bild primär nicht im Dasein der Dinge, sondern in der Geltung der unbedingten Forderung hat. Es bewährt auch im Subjekt seinen religiösen Charakter, indem es den naturbestimmten Menschen als Offenbarung ergreift, dem Gehorchenden etwas von Erlösung und Umschaffung seines Wesens schenkt.

Aber diese verstärkte Religiosierung des Geistgedankens, die eine direkte Ausweitung des Kantischen Gedankens bedeutet, genügt noch nicht. Tritt der Geist in Verbindung mit dem lebendigen Gott, von dem die Religion nicht lassen kann, so gewinnt der Kampf, in dem der Geist sich wider alle natürlichen Zusammenhänge durchsetzen will, eine Bedeutung, an der die Philosophie nicht mehr vorüber eilen kann. Will sie Weltanschauung schaffen helfen, dann muß sie — ungeschreckt durch phantastische Systeme wie die des Gnostizismus oder des späteren Schelling — in engstem Zusammenhang mit der Religion dem Kampf des Geistes mit der Natur ins Auge schauen. Das Unbedingte ist nur dann ganz unbedingt, wenn es auch Macht über die Natur hat, über die es uns

erheben will, d. h. die Unendlichkeit in sich begreift, mit der wir als erkennende und wollende Menschen untrennbar verschlungen sind. Da wird die Natur mehr denn Erscheinung; sie gewinnt eine Selbständigkeit, die ebenfalls direkt in Gott wurzelt, und fordert eine Differenzierung, eine Art Stufenbildung im Begriff der Wirklichkeit. Zwischen den verschiedenen Stufen des Wirklichen aber lagert sich nun das Reich der Geschichte, als das Werk des Geistes auf dem Boden der Natur — das Werk des lebendigen göttlichen Schaffens, das im Kampf und opfernden Gehorsam des Menschen persönliches Leben erzeugt. Gegenüber diesem Werke versagt notwendig die ratio; eine Ableitung aus Prinzipien wird unmöglich, das schöpferische göttliche Wirken geht von persönlichem Leben zu persönlichem Leben, es schließt Sünde und Gericht, Erlösung und Neugeburt ein; es vollzieht sich in dem „stirb und werde“. In diesem Zusammenhang, der kein Gesetz und keine Regel kennt, empfängt das Einmalige, auf das wir auch die Philosophie stoßen sahen, seine volle Bedeutung. Hier walten Charisma und Gnade; und wo sie walten, da entspringen Quellen schöpferischen Lebens, die das Individuelle zum Persönlichen steigern und zugleich in der Gemeinschaft seine Schranken überwinden.

Damit blicken wir noch tiefer in das Wesen des Geistes. Von der unbedingten Forderung geht die denkende Betrachtung aus. Wo wir aber die unbedingte Forderung in der Geschichte am eindrucklichsten hören, da sehen wir noch anderes als unbedingte Forderung. Um von Jesus und der biblischen Welt zu schweigen — wo trifft sie uns reiner als in dem heiligen Franz oder in Luther oder in Bodelschwingh, oder nach ganz anderer Seite in einem Goethe und in dem Ringen, an dem Nietzsche zerbrach? Hier wird das Leben ein Opfer für die als heilig erlebte Forderung an das eigene Dasein, aber in diesem Opfer wächst mehr denn Forderung empor: es kommt nicht mehr als unbedingte Forderung zum Bewußtsein, sondern allein als unbedingter Impuls. Hier glüht etwas von dem ewigen Feuer, das nicht verzehrt, sondern schmiedet. Hier wird die Freiheit des geistigen Reiches vollendet zu der Neubelebung der kindlichen Freiheit, der „herrlichen Freiheit der Kinder Gottes“. Und blicken wir auf die genannten Männer zurück: wenn zunächst der Geist weithin als rein formale Macht erscheint, so erweist er sich in ihnen als inhaltvoll im höchsten Sinn. Denn das Feuer, das in ihnen allen glüht, ist irgendwie Liebe. Sie wollen ihren Brüdern helfen, wollen sich verzehren, indem sie anderen leuchten. Die Liebe ist der unbedingte Impuls, in dem die unbedingte Forderung des Geistes ihre Vollendung und damit ihre Aufhebung findet. Das sind Züge, die zunächst rein religiös erscheinen und doch in der philosophischen Arbeit an der Weltanschauung irgendwie zur Geltung kommen wollen. Will die Philosophie in letzten Zusammenhängen über Geist, Freiheit, Persönlichkeit, Gemeinschaft, Liebe reden, dann darf sie es nicht ohne religiöse Begründung; und sie wird diese religiöse

Begründung nicht gewinnen, wenn sie nicht vom Urerlebnis des Geistes aus Natur und Geschichte religiös zu verstehen vermag.

* * *

Ist das noch Kantisches Denken? Nein — und doch Ja! Es ist die Wendung, in der das heutige Ringen um Weltanschauung Kant verstehen — und über ihn hinausgehen muß. Sie zeigt, daß die Unbedingtheit, in der Kant Gott selber begegnet, im letzten Grunde eins ist mit der Unendlichkeit, durch die Herder sich zu Gott erhoben fühlte. Die Tatsachen erweisen es als unsäglich schwer, von dem Erlebnis der Unendlichkeit Gottes aus, selbst wenn es die Geschichte mit zum Leben erweckt, auch das der Unbedingtheit zu gewinnen. Desto notwendiger wird es, auf dem Wege Kants das Erlebnis der mitten in der empirischen Welt uns erfassenden Unbedingtheit so zu vertiefen, daß es auch der Unendlichkeit, von der unser unmittelbares Schauen und Fühlen, unser Welt-erkennen und unsere Sittlichkeit zeugen, religiösen Inhalt und damit Wirklichkeit gibt. Der neue Idealismus wird in vollstem Maße religiös, universal und gesättigt von Wirklichkeit sein — oder er wird nicht sein.

Kant und die reine Rechtslehre.

Von Dr. Felix Kaufmann, Wien.

Wer den Einfluß feststellen will, den ein erfolgreicher Forscher auf die Entwicklung dieser oder jener Wissenschaft genommen hat, wird sich im allgemeinen damit begnügen dürfen, die Arbeiten jenes Gelehrten in dem in Frage kommenden Gebiete zu studieren und hierauf zu prüfen, in welchem Ausmaße die hierbei erzielten Ergebnisse Voraussetzungen für spätere Forschungen geworden sind.

Aber diese Methode versagt dort, wo sie an den ganz großen Bannerträgern des Geistes erprobt werden soll. So haben Kopernikus, Galilei, Newton, Darwin nicht nur die Entwicklung der Physik bzw. der Biologie, sondern die Richtung des gesamten wissenschaftlichen Denkens ihrer Zeit maßgebend beeinflußt und hierdurch auch an der Umgestaltung von Erkenntnisgebieten, die gänzlich außerhalb ihrer Blickrichtung lagen, Anteil gehabt. Noch umfassender aber war der Einfluß jener führenden Geister, deren Denken auf die Totalität des Geschehens und der Erkenntnis gerichtet war, der Einfluß der großen Philosophen. An der Spitze stehen hier Aristoteles, der die allgemeine Logik, und Kant, der die Theorie der Erfahrung entdeckte, und Kants Genius lebt in dem Werke Einsteins nicht minder fort, wie der des Aristoteles in den Aufstellungen Bacons und Galileis. Hier ist es die ans Licht gehobene Denkmethode als solche, die „dem Urteil höhere Gesetze gibt“ und zu ungeahnten Ergebnissen führt; ja selbst zu Ergebnissen, die den Anschauungen der Schöpfer jener Methode in vielen Stücken zuwiderlaufen. Manche These, die in scheinbar folgerichtiger Anwendung der Prinzipien von den Führern selbst oder von ihren Epigonen in den verschiedenen Einzelwissenschaften proklamiert worden war, konnte der modernen Forschung nicht standhalten; diese selbst aber wurde erst durch eben jene Prinzipien möglich.

Hieran vor allem muß festgehalten werden, wenn man den Einfluß von Kants Schriften auf die Entwicklung einer Spezialwissenschaft würdigen will und es ist besonders wichtig im Hinblick auf die Rechtswissenschaft, weil gerade hier eine außerordentliche Verschiedenheit zwischen der Auffassung Kants und der Mehrzahl der heute herrschenden Lehren besteht.

Aber noch eines ist zu bedenken:

Die Vielfalt und Vielstrahligkeit der Kantschen Gedanken zwingt den Betrachter, der ihre Auswirkungen studieren will, sich von vornherein

auf eine bestimmte Blickrichtung festzulegen, wenn ihm nicht das Leuchten von allen Seiten her zum Irrlicht werden soll, das ihn ins Uferlose führt. Kants Bedeutung für die Rechtswissenschaft bestimmen, hieße die Geschichte der Rechts- und Staatslehre von fast anderthalb Jahrhunderten schreiben, wobei vor allem zu untersuchen wäre, welche Gestalt die Kantschen Gedanken in den Systemen des nachkantischen deutschen Idealismus angenommen haben und wie in der Folge durch die Werke eines Fichte, Schleiermacher, Hegel das juristische Schrifttum beeinflusst wurde. Die Schriften Savignys und Feuerbachs, deren Grundeinstellung nur im ideengeschichtlichen Gesamtzusammenhange voll verstanden werden kann, wären hier nicht minder zu analysieren, als die im engeren Sinne rechtsphilosophischen Arbeiten von Fries und Krause. Es wäre zu zeigen, wie nachhaltig Kants transcendente Dialektik — meist auf dem Wege über Hegel — die Staatslehre und damit auch das Staatsrecht des 19. Jahrhunderts beeinflusst hat, welche Anwendung und Umgestaltung der von Kant in der „Kritik der Urteilskraft“ entwickelte Begriff des Organismus in der Lehre vom privaten und öffentlichen Rechte im Laufe des folgenden Jahrhunderts erfahren hat und so noch vieles mehr.

Eine derartige Untersuchung aber im Rahmen eines kleinen Aufsatzes, selbst nur skizzenhaft, zu entwerfen, wäre arge Vermessenheit, doppelt unentschuldig angesichts der Erhabenheit des Untersuchungsgegenstandes.

Wir wollen uns daher hier unsere Aufgabe in anderer Weise stellen; nicht von der Vergangenheit, sondern von der Gegenwart unseren Ausgang nehmen und in den Ergebnissen, die wir heute als gesichert ansehen, die großen und tiefen Gedanken des Meisters suchen, die den Weg zum Ziele, die klare, unaufgebbare Forschungsrichtung gewiesen haben. Aber eine derartige Studie wird nur dann wahrhaft fruchtbar sein können, wenn man von vornherein darauf verzichtet, aus der chaotischen Mannigfaltigkeit der heute herrschenden Anschauungen über das Wesen des Rechtes ein mattes Destillat „moderne Rechtstheorie“ zu bilden; vielmehr schon am Ausgangspunkte die entscheidende Wertauswahl trifft und eine „richtige“ Theorie, aus den anderen „unrichtigen“ heraushebt. Damit wird freilich zunächst der Übergang von einer dogmengeschichtlichen zu einer methodologischen Problemstellung vollzogen, aber gerade von der Idee des Systems her wird sich das Verständnis für die Leistung des großen Systematikers am ungezwungensten eröffnen.

Nach diesen einleitenden Feststellungen können wir zum Thema selbst übergehen.

Grundaufgabe jeder Wissenschaftstheorie ist die Bestimmung des Gegenstandes der zur Betrachtung stehenden Wissenschaft durch Urteile a priori — eine Aufgabe, deren Lösung am schärfsten in den verschiedenen Disziplinen der Mathematik durch die sog. axiomatische Methode vollzogen wurde; — dem Rechtstheoretiker im besonderen obliegt die

Bestimmung des Gegenstandes der Rechtswissenschaft, die Festlegung des Rechtsbegriffes.

Dem auf die Gesamtheit des Gemeinschaftslebens gerichteten Blicke stellt sich das rechtliche Geschehen als eine innerhalb des Ganzen relativ scharf abhebbare Teilgruppe dar. Gesetzgebung, Verwaltung, Rechtsprechung bestimmen einen Kreis von Pflichten und Befugnissen und regeln hierdurch das Verhalten einer durch mehr oder minder scharfe Kennzeichen umgrenzten Mehrheit von Menschen, das Verhalten der Staatsbürger, Gemeindegenossen usw. Wo ein solcher Rechtszustand besteht, wo das „Recht herrscht“, dort verläuft das Gemeinschaftsleben in Übereinstimmung mit diesen Regeln, so daß es sich auf Grund gegebener Voraussetzungen (Tatbestände) in gewissem Ausmaße vorherbestimmen läßt, wodurch eine Sphäre wechselseitigen Vertrauens (Rechtssicherheit) geschaffen wird. Wir werden, falls wir in einer Rechtsgemeinschaft leben, im allgemeinen einen an Überzeugung grenzenden Glauben besitzen, daß der uns auf der Straße entgegenkommende Nebenmensch seine überlegene Körperkraft nicht dazu benützen wird, um uns unserer Habseligkeiten zu berauben, denn wir nehmen an, daß er sich dessen bewußt ist, wie schwere Übel eine solche Handlung voraussichtlich für ihn nach sich ziehen würde. Es erscheint hier also die Willkür des Einzelnen im Interesse der Gesamtheit und zum Zwecke eines gedeihlichen Zusammenlebens eingedämmt, was letztlich wieder dem Einzelnen zugute kommt.

Begreift man dergestalt das Recht als soziales Phänomen, so scheinen hiermit auch die Richtlinien für die tiefergehende Forschung bereits vorgezeichnet zu sein. Ich verstehe, so wird man argumentieren, die Erscheinung „Recht“ dann und nur dann, wenn es mir gelingt, sie in einen einsichtigen Kausalzusammenhang einzustellen; wenn ich eine Reihe von Realgründen aufweisen kann, die in ihrem Zusammentreffen das in Untersuchung stehende Phänomen bewirken. Das Wesen des Rechtes begreifen heißt also die Bedingungen angeben, an die sein Zustandekommen und seine Fortdauer geknüpft sind.

Als wesentliche Bedingung erkennt man dann vor allem das Vorhandensein einer starken Macht, die die Befolgung der gesetzten Normen durch Zwangsmittel garantiert und sucht demgemäß die Eigenart dieser Macht zu begreifen. So schreibt ihr Felix Somlo, dessen im Jahre 1917 erschienene „Juristische Grundlehre“ in vielen Stücken die systematische Vollendung der herrschenden rechtstheoretischen Lehrmeinungen darstellt, folgende Merkmale zu: Sie muß erstens imstande sein ihre Gebote in einem bestimmten Kreise von Menschen gewöhnlich und erfolgreicher als andere Mächte durchzusetzen¹. Fürs zweite ist es für sie wesentlich, „daß sie zahlreiche“ Normen an ihre Untergebenen erteile und ein großes Gebiet der Lebensverhältnisse machtvoll erfasse². Endlich muß sie von

¹ a. a. O. S. 93.

² a. a. O. S. 97.

relativer Beständigkeit sein, denn es gehört eben zum Begriffe einer Rechtsordnung, nicht bloß von heute auf morgen zu gelten und zum Begriffe einer Rechtsmacht von dauerndem Bestande zu sein. Freilich kann eine Rechtsmacht zum Teile auch aus labileren Elementen bestehen, deren Vorhandensein die ohnedies nicht leichte Feststellung dessen, was in einem gegebenen Kreise von Menschen die Rechtsmacht sei, noch mehr erschwert. Aber es muß neben solchen labilen und wechselnden Elementen immer ein stabiler Kern von Machtfaktoren da sein, damit von einer Rechtsmacht die Rede sein kann¹. Auf Grund dieser Erwägungen gelangt dann Somlo zu seiner Definition des Rechtes, wonach dieses „die Normen einer gewöhnlich befolgten, umfassenden und beständigen höchsten Macht“ bedeutet².

Dieses kurze Beispiel zeigt den Weg, den der noch heute in der Rechtstheorie herrschende Empirismus einschlägt, um zu einer Grundlegung der Rechtswissenschaft zu gelangen, mit voller Deutlichkeit: Er will das Wesen des Rechtes dadurch bestimmen, daß er die empirischen Bedingungen für das Entstehen eines Rechtszustandes aufweist. Gegenüber dieser prinzipiellen Gemeinsamkeit der Forschungsrichtung erscheint es von untergeordnetem Belange, ob man in der Reihe dieser Realbedingungen der „hinter dem Rechte stehenden“ Gewalt (Machttheorie) oder der psychischen Einstellung der Gewaltunterworfenen gegenüber dem Rechte (Anerkennungstheorie) den Vorrang einräumt.

Aber ist diese Soziallehre vom Recht in Wahrheit die Theorie der Rechtswissenschaft? Hat der Jurist, der den Rechtscharakter einer anzuwendenden Norm feststellen will, denn wirklich die Machtverhältnisse oder die Resultante der emotionalen Komponenten innerhalb einer Gemeinschaft festzustellen? Ist es dem Rechtstheoretiker, der das Wesen des subjektiven Rechtes, der juristischen Person, des Vertrages erkennen will, tatsächlich darum zu tun, soziologische Erfahrungsregeln zu gewinnen?

Diese Fragen klar stellen und sie mit aller Entschiedenheit verneinen ist eins. Was den Juristen allein zu beschäftigen hat, ist der Inhalt von Rechtssätzen; was dem Rechtstheoretiker als Forschungsobjekt vorliegt, ist die Form der Rechtssätze und ihr Zusammenhang in der Rechtsordnung. Die Soziologie gehört ebensowenig in die Jurisprudenz oder Rechtstheorie, wie die Psychologie in die Mathematik oder Physik bzw. in deren Methodenlehre.

Die nach dem Kantschen Vorbild gestellte Frage: „Wie ist Jurisprudenz als Wissenschaft möglich“ läuft daher nicht, wie die herrschende Lehre annimmt, darauf hinaus, zu zeigen, unter welchen Umständen diese Wissenschaft ein empirisches Anwendungsgebiet findet, sondern ihr Ziel ist es, die Formen, die spezifischen kategorialen Synthesen aufzuweisen, die die Eigenart rechtswissenschaftlicher Forschung ausmachen. „Sie hat das zu geben, was sich in rechtlichen Erörterungen mit unbedingter

¹ a. a. O. S. 102.

² a. a. O. S. 105.

Allgemeingültigkeit aufstellen läßt. Es ist alles von nur bedingter Bedeutung aus ihr auszuschalten und die Aufmerksamkeit ausschließlich auf Rechtsgedanken von reiner Art zu richten. Es gilt der begründeten Forderung nachzukommen, daß man alle Besonderheiten rechtlicher Fragen in der Art ihrer Bestimmtheit durch den Gedanken des Rechtes einsehe.“ Daher hat jeder historischen (genetischen) Untersuchung des Rechtes die systematische voranzugehen. „Denn man kann zwar jene für sich erledigen und das in allem Wechsel der veränderlichen Eigenschaften dauernde und unwandelbare Wesen eines Dinges ausmachen, aber nicht umgekehrt die Veränderungen der unsteten und bedingten Sonderheiten vorstellen, ohne sie jeweils an einen bleibenden Begriff anzuheften, der also die logische Bedingung für alle genetische Erkenntnis ist¹.

Um diesen „bleibenden Begriff“ das „unwandelbare Wesen“ des Rechtes zu finden, wollen wir, wieder der Kantschen Anweisung getreu, vom Faktum der Rechtswissenschaft unseren Ausgang nehmen und uns fragen: Nach welchen Kriterien erkennt der Jurist seinen Gegenstand? Wodurch unterscheidet er die Rechtssätze von anderen Sätzen? Hier ist zunächst eines offenkundig: Die Rechtssätze enthalten keinerlei kategorische Behauptungen über die Realität von Gegenständen oder das faktische Bestehen von Sachverhalten. Der Rechtssatz: „Wer eine fremde bewegliche Sache um seines Vorteils willen aus dem Besitze eines anderen entzieht, soll mit schwerem Kerker von bestimmter Dauer bestraft werden,“ enthält weder die Behauptung, daß diese Besitzentziehung tatsächlich irgend einmal aktuell geworden ist oder werden wird, noch auch jene, daß daraufhin gegenüber dem Täter eine bestimmte Strafhandlung vollzogen wurde bzw. werden wird, sondern nur jene, daß unter der Voraussetzung eines bestimmten (verbotenen) Verhaltens, gegenüber der Person, die es an den Tag legt, ein bestimmtes anderes Verhalten platzgreifen soll. Man beachte wohl: es handelt sich hier weder um den Zweck, der dem Gesetzgeber bei Erlassung der Rechtsnorm vorgeschwebt hat, noch um die — angesichts eines bestehenden Rechtszustandes gegründete — Erwartung, daß auf die „Verletzung“ des Reichsgebotes hin, den Delinquenten in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle die im Gesetze vorgesehene Strafe erteilt wird, sondern einzig und allein um den Sinn des Rechtssatzes, also um jene Erkenntnisse, die aus seinem Wortlaute bei völliger Ausschaltung aller Daten, die sich auf seinen Anwendungsbereich beziehen, geschöpft werden können.

Dieser für den Rechtssatz konstitutive Sinn läßt ihn zunächst als

¹ Stammler, Theorie der Rechtswissenschaft, S. 7. Diese programmatischen Aufstellungen Stammers, die von tiefster methodologischer Einsicht diktiert sind, sichern ihm einen Ehrenplatz in der Geschichte der Rechtsphilosophie. In seiner Durchführung dieses Programms können wir aber die angestrebte Lösung nicht erblicken.

Norm erkennen, und zwar als Norm, die an einen hypothetisch gesetzten Sachverhalt geknüpft erscheint („Wenn jemand stiehlt, so soll er bestraft werden.“); eine Norm aber ist nichts anderes als eine auf ein Verhalten bezogene Wertbehauptung, so daß sich der als Beispiel herangezogene Satz auch durch die Worte ausdrücken läßt: „Wenn jemand stiehlt, so ist seine Bestrafung wertvoll.“

Aus diesen näherungsweisen Formulierungen aber läßt sich sogleich noch ein weiteres für den Rechtssatz konstitutives Merkmal erkennen, nämlich die Identität des Subjekts des hypothetisch gesetzten Verhaltens mit dem personalen Zielpunkt des normativen Verhaltens. Darum muß man, um angesichts der unübersehbaren Mannigfaltigkeit des sprachlichen Ausdruckes in den verschiedenen rechtlichen Kodifikationen nicht die rechtstheoretische Orientierung zu verlieren, stets dessen eingedenk sein, daß die Cäsur zwischen der oft unübersehbar langen Kette der Bedingungssätze, aus denen sich der Sachverhalt ergibt, woran die Normierung geknüpft erscheint, und diese Normierung selbst, nur an jenem Punkte gezogen werden darf, wo auf ein Verhalten einer bestimmten Person hin, ein Verhalten gegenüber dieser selben Person statuiert erscheint.

Dieses „Verhalten gegenüber“ wird gemäß der Terminologie der modernen Rechtsordnungen als „Strafe“ oder als Exekution zu bezeichnen sein, aber man darf, um nicht die Grenzen der „reinen Rechtslehre“ zu überschreiten, um nicht deren theoretische Sätze mit juristischen Erfahrungsurteilen zu vermengen, niemals vergessen, daß die hiermit meist verbundene Vorstellung eines Übels für die Rechtstheorie belanglos ist. Das als „Strafe“ bzw. „Exekution“ bezeichnete Verhalten soll auf Grund des Rechtssatzes Platz greifen, unabhängig davon, ob es den davon Betroffenen unangenehm ist oder nicht — der Dieb soll im Sinne des Strafgesetzes eingesperrt werden, gleichgültig, ob er die Haft als unerträgliche Freiheitsbeschränkung oder als bequeme Versorgung empfindet —; es wird nur dort, wo man mit der „Rechtssetzung“ gewisse politische¹ Zwecke verbindet, aus leicht begreifbaren Gründen, so gewählt werden, daß er zur Abschreckung geeignet erscheint. Aus den eben angeführten Gründen hat auch der Begriff des Zwanges keinen Platz in einer reinen Rechtslehre.

Wohl aber ist der Rechtssatz durch unsere bisherigen Angaben noch nach einer anderen Richtung hin unterbestimmt geblieben. Es ist nämlich unmittelbar einsichtig, daß im Rechtssatze nicht nur das „Verhalten gegenüber“ mit einem Wertvorzeichen versehen erscheint, sondern auch jenes Verhalten, woraufhin es Platz greifen soll; diesem aber wird im Gegensatz zu jenem ein „negativer Wert“ zugeteilt. Sprachlich kann diese Wertung entweder in der Weise formuliert werden, daß man sie direkt mit dem Verhalten verknüpft — wer eine fremde bewegliche Sache usw. entzieht, macht sich des Diebstahls „schuldig“, begeht das

¹ Das Wort im weitesten Sinne verstanden.

Verbrechen des Diebstahls“ — oder aber durch die Bezeichnung des als „Reaktion“ hierauf normierten Verhaltens als „Strafe“. Denn Strafe bedeutet eben ein Verhalten, das auf Grund eines Deliktes gegenüber dem Delinquenten zur Anwendung zu gelangen hat. Demgemäß stellt sich das formale Gerüst der Rechtswissenschaft, der „reine einfache Rechtssatz“ als sanktionierte Norm — eine besondere Art der Doppelnorm — dar und lautet: Eine Person (A) soll ein Verhalten (V_1) an den Tag legen; tut sie es nicht, so soll ihr gegenüber ein Verhalten (V_2) Platz greifen.

Die sachhaltigen Elemente dieses Satzes sind die juristischen Grundbegriffe (Kategorien) Person, Verhalten und Sollen und aus ihnen gehen durch Kombination mit der Mannigfaltigkeit der logischen Formen, die „reinen Rechtsbegriffe“ hervor, die den Bereich des spezifisch juristischen Denkens bestimmen und umgrenzen. Alle Fragen nach dem juristischen Wesen von Rechtsbegriffen — also beispielsweise diejenigen nach dem Wesen des subjektiven Rechtes, der Stellvertretung, des Delikts — verlangen als Lösung die Angabe, wie diese Begriffe durch logische Synthesen aus den juristischen Kategorien „erzeugt“ werden können.

Die Bedeutsamkeit dieser Einsicht in die logische Struktur der Rechtsätze wird aber in ihrem vollen Ausmaße erst klar, sobald man sich die Frage nach dem Geltungsgrunde der „Rechtsgesetze“ stellt, denn hier erst tritt die Unüberbrückbarkeit der Kluft zwischen Naturgesetz und Norm, zwischen Sein und Sollen in voller Evidenz hervor. Die Geltung des Naturgesetzes ist nichts anderes als seine Anwendbarkeit als Erklärungsprinzip für den Ablauf der Erscheinungen und man überprüft es, indem man durch direkte oder indirekte Beobachtungen des realen Geschehens feststellt, ob es „mit den Tatsachen übereinstimmt“. Eine solche Überprüfung und Verifizierung durch Tatsachen ist aber bei Normen — bzw. bei Wertaussagen überhaupt — wesensmäßig ausgeschlossen, denn Werte sind realiter nicht aufweisbar; und ebenso unmöglich ist es auf Grund irgend einer generellen Feststellung über Tatsachen auf logischem Wege zu Aussagen über Werte zu gelangen. Man kann also den Wertcharakter eines Sachverhaltes oder — was dasselbe bedeutet — die Geltung der seine Realisierung fordernden Norm der Erfahrung weder unmittelbar entnehmen, noch mittelbar aus ihr erschließen, wobei unter Erfahrung sowohl der Zusammenhang physischer, als auch derjenige psychischer Tatsachen verstanden wird. Es ist daher insbesondere ausgeschlossen, die Geltung einer Norm für einen gewissen Kreis aus ihrer Anerkennung innerhalb dieses Kreises abzuleiten, wie im Rahmen der herrschenden rechtsphilosophischen Doktrinen immer wieder versucht wird. Man muß sich, um hier nicht unaufhörlich auf Abwege zu geraten, prinzipiell darüber klar sein, daß zwar einerseits in der Wertaussage über das objektive — also von allen subjektiven emotionalen Akten völlig losge-

löste Verbundensein von Gegenständen bzw. Sachverhalten mit Werten geurteilt wird, daß aber andererseits die Verifizierungsmöglichkeit einer solchen Wertbehauptung, die Möglichkeit, sich ihrer Wahrheit in evidenter Einsicht zu versichern, fehlt. Die Behauptungen, daß ein Bild schön, oder daß eine Handlung gut ist, sind offenbar grundverschieden von denjenigen, daß dieses Bild allgemein gefällt, oder daß dieses Verhalten allgemeine sittliche Befriedigung erweckt, aber die Frage, ob das Bild denn nun „wirklich“ schön bzw. ob die Handlung „wirklich“ gut ist, kann nun und nimmer entschieden werden.

Daher ist die Geltung von Wertaussagen (Normen) nur wieder aus Wertaussagen erschließbar, die oberste Wertaussage aber, die „Wertquelle“, muß als Grundwerthypothese (Grundnorm) jenseits aller weiteren Beglaubigungsfähigkeit und -bedürftigkeit angenommen werden. Demgemäß wird sich die Quelle alles Rechtes, die „souveräne Herrschaft“, das „selbstherrlich verbindende Wollen“ — alles Ausdrücke, die auf die bedingungslose Geltung bestimmter Normen hinzielen — nicht durch Entscheidungen darüber, wo das höchste Ausmaß faktischer Macht und Gewaltausübung zu finden ist, feststellen lassen, sondern sie wird mit der Wahl der Grundnorm eindeutig gegeben erscheinen.

Daß diese für die Rechtstheorie kardinale Einsicht immer und immer wieder außer acht gelassen wird, ist freilich leicht begreiflich. Denn empirisch aktuell wird die Wahl einer Grundnorm, die Konstruktion eines Grundwerttypus dort, wo die Gesamtheit der gleichzeitig in demselben personalen Bereiche zur Anwendung — d. i. zur bewußten Befolgung — werden soll; daher wird sich diese Konstruktion, die im Hinblick auf bestimmte Tatsachen vollzogen wird, in der gleichen Weise an ihnen orientieren, wie die physikalischen Hypothesen mit den Naturerscheinungen, die sie „erklären“ sollen, in Einklang gebracht werden, aber es bedeutet zwei methodologisch *toto coelo* verschiedene Einstellungen, eine Konstruktion zu suchen, auf Grund welcher die *de facto* befolgten Normen als geltend begriffen werden können, oder aber ohne weiteres zu behaupten, „befolgt werden“ und „gelten“ von Normen seien bloß verschiedene Ausdrücke für den gleichen Sachverhalt. Der Rechtsphilosoph, der diese entscheidende Fehlannahme seinem System zugrunde legt — und sie ist in den verschiedensten Varianten Gemeingut der heute herrschenden Lehren — sieht sich alsbald gezwungen, seinen ganzen Scharfsinn auf den von vornherein zum Scheitern verurteilten Versuch zu verschwenden, den unheilbaren Riß zwischen Faktizität und Legalität, zwischen dem faktischen Befolgtwerden der Normen, das niemals den Gegenstand juristischer Untersuchungen bilden kann, und ihrer Geltung auf Grund anderer Normen, das für den Juristen von höchster Bedeutsamkeit ist, zu verkleistern.

Welche Ordnung man nun aber empirisch als höchste annehmen, welche Normen man als voraussetzungslos gültig statuieren wird, das ist, wie

eben erläutert wurde, eine Frage wissenschaftlicher Zweckmäßigkeit. Empirisch kommen als Ansatzpunkte hierfür bloß die Staatsverfassung und die Völkerrechtsverfassung in Betracht. Die Zugrundelegung der letzteren, die auf dem Primat der Völkerrechtsordnung fußende Konstruktion, wird in dem Maße an erfahrungswissenschaftlicher Bedeutsamkeit gewonnen, als die Ausgestaltung und Durchbildung des Völkerrechts selbst fortschreitet.

Ist die Grundnorm einmal festgelegt, so ergeben sich als wichtigste rechtstheoretische Aufgaben die Analyse des Zusammenhanges der untergeordneten Normen mit dieser Grundnorm einerseits und ihres wechselseitigen Zusammenhanges andererseits. Es handelt sich hier darum, in klarer Weise den Sinn der Behauptungen festzustellen, ein Gesetz gelte „auf Grund“ der Verfassung, eine Verordnung oder ein Richterspruch „auf Grund“ des Gesetzes, eine Exekution sei „auf Grund“ eines Richterspruches zu vollziehen. Diese Untersuchungen zeitigen das Ergebnis, daß es sich hier um einen spezifischen Delegationszusammenhang handelt, von dessen Struktur das folgende primitive Beispiel ein skizzenhaftes Bild geben möge: Die Grundnorm für das Verhalten des Dieners D laute: Du sollst den Befehlen deines Herrn A Folge leisten. A befiehlt nun dem D: „Gehe zu meinem Freunde B und halte dich seiner Anordnungen gewärtig“; B hinwiederum verweist D an seinen Bruder C, der endlich dem D befiehlt, ein paar Koffer zur Bahn zu bringen. Indem nun D den Befehl des C vollführt, gehorcht er auch dem des B und damit letztlich dem des A; er verhält sich grundnorm gemäß. Aber es wäre ein völlig vergebliches Unternehmen, den Befehl des A daraufhin zu untersuchen, ob in ihm die Befehle des B und des C logisch enthalten sind; denn von einer solchen Implikation kann hier nicht die Rede sein.

Die Gesamtheit der durch eine einheitliche Grundnorm verbundenen Rechtsnorm heißt Rechtsordnung; sie ist identisch mit dem Staate im juristischen Sinne, und wenn man diesen häufig als Träger, Garanten, Quelle des Rechtes bezeichnet, so ist hierin nichts anderes gelegen, als eine der in der Geschichte der Philosophie und der Wissenschaften sattem bekannten Hypostasierungen, die zu einer scheinbaren Verdoppelung des Untersuchungsgegenstandes führen.

Mit dieser Einsicht aber, wodurch der metafjuristische „hinter dem Recht stehende“ Staat aus der Rechtslehre entfernt wird, ist für ihr Gebiet das auf alle Wissenschaften sich erstreckende Kant'sche Grundpostulat, das Postulat der Methodenreinheit der Erfüllung entgegengeführt.

Dieses Postulat als Richtpunkt seinen rechtstheoretischen Untersuchungen vorangestellt und niemals aus den Augen verloren zu haben, ist das Verdienst Hans Kelsens¹. Sein Forschungsweg, den er sich

¹ Seine Ergebnisse hat Kelsen in den rechtstheoretischen Hauptwerken: „Die Hauptprobleme der Staatsrechtslehre“, 1911; „Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechtes“, 1920; „Der juristische und der soziologische Staats-

durch das verworrenste Gestrüpp pseudomethodologischer Untersuchungen mit kritischer Axt gebahnt hat, führt freilich nicht zu den luftigen Höhen politischer Wunschphantasien, wie derjenige so mancher anderen Rechts- und Staatsphilosophen, aber er unterscheidet sich von diesen dadurch, daß er sich in der geraden Linie logischer Folgerichtigkeit bewegt und ohne Gedankensprünge zu durchmessen ist. Hierin folgt Kelsen dem unerreichten Beispiele vorurteilsfreier Sachlichkeit, das uns Kant gegeben hat und das wir als kostbares Erbe bewahren wollen.

Wer demgegenüber, wie etwa Erich Kaufmann¹, in der an Kant orientierten und insbesondere in der Kelsen'schen Rechtsphilosophie die „schaubaren und erlebbaren Werte“ vermißt, der mag sich vor Augen halten, daß der einzige Wert, nach dem die Wissenschaft zu streben hat, der Erkenntniswert der Wahrheit ist.

Zu ihr aber läßt sich auf theoretischem Gebiete nur durch mühevollste, gewissenhafteste Methodenkritik und völlige Ausschaltung jeglichen nicht rein wissenschaftlichen Strebens gelangen.

Hier vor allem gilt dasjenige Goethewort, das, wie vielleicht kein zweites, Geist vom Geiste Kants ist:

„Vergebens werden ungebundene Geister
Nach der Vollendung reiner Höhe streben.
In der Beschränkung zeigt sich erst der Meister
Und das Gesetz nur kann uns Freiheit geben.“

begriff“, 1922 (sämtlich erschienen bei J. C. B. Mohr, Tübingen) niedergelegt. Ihnen wird sich in Kürze als viertes eine „Allgemeine Staatslehre“ anreihen. Der in den „Hauptproblemen eingeschlagene Weg hat einer größeren Anzahl jüngerer Rechtsphilosophen die Forschungsrichtung gewiesen.

Hier ist vor allem Adolf Merkl zu nennen, dessen bedeutsame Untersuchungen über den Zusammenhang der Rechtssätze in der Rechtsordnung wieder auf Kelsen selbst befruchtend gewirkt haben. Von seinen zahlreichen Arbeiten sei insbesondere „Die Lehre von der Rechtskraft“, (Wien, 1923, Staatswissenschaftliche Studien) hervorgehoben; ferner: Adolf Verdroß mit seinem Werke „Die Einheit des rechtlichen Weltbildes auf Grund der Völkerrechtsverfassung“ (Tübingen 1923); Walter Henrich mit seiner „Theorie des Staatsgebiets“, 1922 — Hölder-Pichler, Tempsky A. G.

Fritz Schreier mit seiner Arbeit „Grundbegriffe und Grundformen des Rechtes“. Wien 1923. Staatswissenschaftliche Studien.

endlich der Verfasser selbst mit den Schriften „Logik und Rechtswissenschaft“, 1922 und „Die Kriterien des Rechtes“, 1924 (beide bei J. C. B. Mohr, Tübingen).

Dieser kleine Aufsatz stellt in der Hauptsache einen skizzenhaften Auszug aus den rechtsphilosophischen Ergebnissen der eben genannten beiden Arbeiten dar.

Ebenfalls aus der Schule Hans Kelsens hervorgegangen ist Fritz Sander. Von seinen Arbeiten sei erwähnt: Staat und Recht, „Prolegomena zu einer Theorie der Rechtserfahrung“, Wien 1922, Staatswissenschaftliche Studien.

¹ Kritik der neukantischen Rechtsphilosophie, 1921 (Tübingen, J. C. B. Mohr).

Das Eherecht Immanuel Kants.

Ein Beitrag zur Geschichte der Rechtswissenschaft¹.

Von Prof. Dr. C. August Emge, Gießen.

„Nuptiae sunt coniunctio maris et feminae et consortium
omnis vitae, divini et humani iuris communicatio.“
(Modestinus libro primo regularum, l. 1 D 23, 2.)

„Fast alle Ehen sind nur Konkubinate, Ehen an der linken Hand, oder vielmehr provisorische Versuche und entfernte Annäherungen zu einer wirklichen Ehe, deren eigentliches Wesen nicht nach den Paradoxen dieses oder jenes Systems, sondern nach allen geistlichen und weltlichen Rechten darin besteht, daß mehrere Personen nur eine werden sollen. Ein artiger Gedanke, dessen Realisierung jedoch viele und große Schwierigkeiten zu haben scheint. Schon darum sollte die Willkür, die wohl ein Wort mitreden darf, wenn es darauf ankommt, ob einer ein Individuum für sich oder nur der integrante Teil einer gemeinschaftlichen Personalität sein will, hier so wenig als möglich beschränkt werden, und es läßt sich nicht absehen, was man gegen eine Ehe à quatre Gründliches einwenden könnte.“

(Athenaeumsfragmente von 1798 Nr. 34 [Minor]).

Inhalt.

I. Grundlage: der Begriff der Ehe.

- § 1. Der Ausgangsbegriff: die Geschlechtsgemeinschaft.
- § 2. Die Definition der Ehe.
- § 3. Der Zweck der Ehe.
- § 4. Der Zweck der Ehe bei Hegel.
- § 5. Die Beweisführung Kants.

II. Die Ehe als ein auf dingliche Art persönliches Recht.

- § 6. Allgemein Methodologisches.
- § 7. Die faktische Methode Kants.
- § 8. Das dingliche und das persönliche Recht.

§ 9. Das auf dingliche Art persönliche Recht.

III. Folgerungen.

§ 10. Charakter im Einzelnen.

- a) Erwerbstitel.
- b) Befugnisse und Ansprüche.
- c) Der Grundsatz der Gleichheit des Besitzes.
 - a) Gleichheit des Besitzes in Hinsicht auf die Person.
 - β) Gleichheit des Besitzes in Hinsicht auf die Güter.
- § 11. Nichtigkeit und Auflösung der Ehe.

¹ Die Entstehung dieser Arbeit erklärt sich folgendermaßen: Wir behandelten im rechtsphilosoph. Seminar Kants Lehre vom Zivilrecht. Hierbei erstand manches, was heute vergessen ist. Wir fanden so, daß es unrecht ist, in den Lehrbüchern des bürgerlichen Rechts nur der Anschauungen der Römer und der eigentlichen rechtswissenschaftlichen Literatur der letzten 100 Jahre zu gedenken, die Lehren der Philosophen und Naturrechtler aber nicht einmal zu erwähnen. Es scheint uns eine Dankspflicht gegenüber diesen zu sein, durch Einzeluntersuchungen zu erreichen, daß der Zusammenhang zwischen der Wissenschaft der Römer und der jüngeren rechtswissenschaftlichen Literatur durch Berücksichtigung der Naturrecht-

I. Grundlage: der Begriff der Ehe.

§ 1. Der Ausgangsbegriff: die Geschlechtsgemeinschaft.

Wenn wir den Ausgangsbegriff betrachten, aus dem Kant sein ganzes Eherecht entwickelt, so drängt sich uns ein Problem auf, das wir der

ler und Philosophen wiederhergestellt werde. Einen Versuch hierzu bildet unser Aufsatz. — Man sucht Kant zu verstehen, indem man über ihn hinausgeht. Man findet so einen höheren Sinn, eigentlich das Werk der „Idee Kants“, nicht von diesem selbst. Wir beschränken uns darauf, darzulegen, was er tatsächlich gelehrt hat. Uns kann ja nichts gleichgültig sein von dem, was Kant hinterließ. Mit seinem Zivilrecht hat sich die neuere Wissenschaft kaum beschäftigt, auch Stammler, Binder, Salomon gelangten nicht zur Betrachtung einzelner zivilistischer Lehren. Dabei gilt Landsbergs Wort vom Januskopf auch für sie. Sie bieten neben Veraltetem Ansätze zu Neuem.

Unmittelbaren Wert für die Gegenwart beansprucht unser Aufsatz nicht. Schon Kants Auffassung des Naturrechtes ist vieldeutig. Vielleicht läßt sie sich am besten so charakterisieren, daß er das zu geben sucht, was gilt, auch wenn es keinen positiven Gesetzgeber gäbe. Eine irreführende Vorstellung von einem Naturzustand faktischer Art spielt allerdings zweifellos hinein. Die Verwechslung der verschiedenen Geltungsbegriffe richtet überall Verheerungen an. Jedenfalls ist es Kant um ein gedankliches Apriori rechtlicher Art zu tun. Nun haben wir aber positive Gesetze. In diesem Falle könnte die Bedeutung seines Naturrechts in dreifacher Hinsicht bestehen:

1. Es könnte als Normen, als Kriterium für die positiven Gesetze gelten wollen, als „richtiges Gesetz“ also.
2. Es entwickelte Formen, die in jedem positiven Recht enthalten sind, auch wenn man sie noch nicht kennt.
3. Es gäbe das an, was unter allen Umständen, selbst entgegen dem positiven Gesetz zu tun ist: „Il n'y a pas de droit contre le droit.“

Zu 1. ist zu sagen, daß dieses zweifellos Kants Absicht war. Zu 3., daß Kant die verbindliche Kraft des Positiven unter allen Umständen gewahrt wissen wollte. Nun können aber Normen für richtige Gesetze niemals mit allgemeiner Gültigkeit aufgestellt werden. Man kann stets nur fragen, was in einem bestimmten Zeitpunkt und an einem bestimmten Orte Gesetz sein solle. Dies gilt auch für das Institut der Ehe. Wir müssen endlich einsehen, daß es auch hier nur Sinn hat, konkret zu fragen, ob in diesem Zeitpunkt dieser konkrete Staat die Ehe fordern solle und in welcher Weise. Dieses — normativ-apriorische — Problem setzt aber voraus, daß man überhaupt weiß, was denn eine Ehe ist. Damit befinden wir uns bei Punkt 2, dem erkenntnistümlich-apriorischen. Wir finden in jedem Lehrbuch des Eherechts einen Versuch, eine Definition der Ehe an die Spitze zu stellen, die dem positiven Normenkomplex logisch vorausliegt. Sie ist unerläßlich. Sie ist aber auch möglich. Es scheint uns rein apriorisch möglich, zunächst soziologisch, anzugeben, welche möglichen Zweckbeziehungen die Gemeinschaftsform ergeben, welche wir Ehe nennen. Es scheint weiter rein apriorisch möglich, eine Fülle von Begriffen zu entfalten, die in diesem Falle Anwendung finden müssen, z. B. die der davon abhängigen Rechtsverhältnisse, der Entstehung, des Untergangs usw. In Kants Eherecht findet sich mancherlei, das dem Bereich dieses Apriorischen angehört. Es ist aber nicht scharf von dem zu 1. genannten geschieden. Hiermit schwindet nun für uns sein Wert. Die Aufstellung apriorischer Distinktionen hat nur Berechtigung, wenn sie ein Skelett magerster Relationen unter ganz präzisen Bezeichnungen bietet. Sie muß also die Form einer juristischen Axiomatik besitzen, sonst ist sie Schall und Rauch.

„geisteswissenschaftlichen Psychologie“¹ zuweisen möchten: Welche Bedingungen bestimmen die Wahl des entscheidenden Begriffs auf dem jeweiligen Forschungsgebiet eines Gelehrten? Welches ist das „Verborgene“, „Verdrängte“ im Seelenleben, das Kant veranlaßte, einen Begriff zum Ausgangspunkt zu nehmen, dessen Rohheit und Dürre, Plumpheit und Geschmacklosigkeit von 1797 bis heute gerade diejenigen abgestoßen hat, die Kant anhängen und daher nicht die Mühe scheuten, in seinem Alterswerk Belehrung zu suchen. Der fragliche Begriff ist der der „Geschlechtsgemeinschaft“, des „Commercium sexuale“². Er bleibt für alles weitere bestimmend, denn Kant will ja nicht — genetisch — ermitteln, aus welchen Formen der „Urgesellschaft“ sich tatsächlich das entwickelt hat, was wir heute Ehe nennen. Dieses Problem liegt ihm gerade so fern wie Rousseau die Frage, wie die Staaten historisch entstanden sind. Wenn sich sein Begriff des „Urzustands“ in der Metaphysik der Sitten auch nicht überall von der historischen Vorstellung des zeitlich früheren frei hält, so ist es doch sicher, daß er hier in seinem Eherecht rein systematisch denkt. Sein Grundbegriff soll nur ein solcher sein, nur „Hypothese“, Prinzip für die *ratio cognoscendi*. Er muß daher systemlogisch seine Folgen bei den konkretesten Fragen zeigen, deren Lösungen von ihm abhängen.

Das Wort „Geschlechtsgemeinschaft“ ist so allgemein, daß sich unter ihm die verschiedensten Begriffe von den derben und primitiven eines Rabelais oder Grimmelshausen bis zu den raffinierten und kultivierten Casanovas oder Arnold Zweigs³ verstecken könnten. Kant glaubt unter Geschlechtsgemeinschaft etwas eindeutiges zu verstehen: den „wechselseitigen Gebrauch, den ein Mensch von eines anderen Geschlechtsorganen und Vermögen macht“, „*usus membrorum et facultatum sexualium alterius*“⁴. Gebrauch eines Vermögens bedeutete in diesem Falle so viel wie Verwertung der Arbeitskraft auf sexuellem Gebiet. Kant beachtet aber fernerhin dieses Merkmal seines Begriffs nicht mehr, so daß uns die — aktuelle — Betrachtung der Ehe als eines Instituts des Arbeitsrechtes erspart bleibt!

Diese „Geschlechtsgemeinschaft“ kann nach Kant eine „natürliche“ und eine „unnatürliche“ sein. Die Bezeichnungen Natur und Unnatur sind mehrdeutig. Ihre Unbestimmtheit hat stets, auf dem Gebiete der Rechtslehre besonders seit Pufendorf, auf dem der allgemeinen Kultur

Ein kleiner Teil dieses Aufsatzes wurde in der Gießener Dozentenvereinigung, dem „Sonderbund“ im Dezember 1921 zum Vortrag gebracht. Der daran anschließenden lebhaften Diskussion insbesondere den Ausführungen v. Asters sind wir zu Dank verpflichtet.

Die Zitate aus dem maßgebenden Werk: der „Metaphysik der Sitten“ erfolgen nach der jedermann zugänglichen Ausgabe der philos. Bibliothek, herausgegeben von Carl Vorländer.

¹ Dilthey, Spranger, Jaspers.

³ Novellen um Claudia.

² a. a. O. S. 91 Z. 12.

⁴ S. 91 Z. 13f.

besonders seit Rousseau, Verwirrungen angerichtet. Wir können sie noch heute erleben, wenn wir Unterhaltungen von Ärzten mit Literaturhistorikern oder Philosophen über ein ethisches Problem etwa das des Selbstmordes beiwohnen. Natur und Unnatur bedeuten einmal einen Gegensatz auf dem Gebiete der Werte. Natürlich ist hier das richtige, dem Wesen gemäße, also gute; unnatürlich das unrichtige, dem Wesen widersprechende, also böse. Natur und Unnatur bedeuten aber ferner eine Unterscheidung auf dem Gebiete des Seienden, der wertfreien Wirklichkeit. Natürlich ist hier das Normale, regelmäßige; unnatürlich das abnorme (enorme), außergewöhnliche, seltene. Der der modernen Rechtsphilosophie geläufige Unterschied von Norm und Normalität läßt also den Gegensatz von Natur und Unnatur jeweils als etwas ganz Verschiedenes erscheinen. Eine Verwicklung entsteht dann noch dadurch, daß der Begriff eines Naturzwecks gebildet und so aus der Seinssphäre ein Wertbegriff gewonnen wird, wenn auch bewußt nur als „juristisches Prinzip“¹. — Unter „natürlicher Geschlechtsgemeinschaft“ versteht Kant diejenige, wodurch seines gleichen erzeugt werden kann². Die „unnatürliche“ bestimmt sich danach negativ als diejenige, wodurch seines gleichen nicht erzeugt werden kann. Diese Fassung ist doppeldeutig. Man kann der Ansicht sein, daß durch die konkrete Beiwohnung die Möglichkeit der Erzeugung gegeben sein muß. Sie wäre dann nicht vorhanden bei Zeugungsunfähigkeit einer Person. Oder man meint ganz allgemein den Vorgang, der gewöhnlich Bedingung der Zeugung ist, wenn auch die konkreten Umstände diese ausschließen sollten. Als Möglichkeiten unnatürlicher Geschlechtsgemeinschaft erwähnt Kant den Verkehr mit einer Person gleichen Geschlechts, die *sodomia ratione sexus* und den Verkehr mit einem Tiere, die *sodomia ratione generis*. Die unterschiedliche Wertung der Päderastie und der lesbischen Liebe, die unser Strafgesetzbuch in § 175 vornimmt, ist Kant fremd. Bei dem Wort „Tier“ fügt er charakteristischerweise hinzu³: „von einer anderen als der Menschengattung“.

Die betreffenden Handlungen sind ihm „unnatürliche Laster“, „*crimina carnis contra naturam*“, „unnennbar“⁴. Man kann in anständiger Gesellschaft nicht darüber sprechen. Sie sind ihm nicht bloß Verstöße gegen den Naturzweck, sondern normwidrig im ethischen Sinne: Verletzungen der Menschheit, d. h. genauer des Gesetzes oder der Idee der Menschheit in unserer eigenen Person. Daher sind sie „durch gar keine Einschränkungen und Ausnahmen wider die gänzliche Verwerfung“ zu retten⁵. In der „ethischen Elementarlehre“ seiner „Metaphysischen Anfangsgründe der Tugendlehre“⁶ behandelt er diese Handlungen der

¹ Vgl. Metaphys. Anfangsgründe der Tugendlehre, S. 271.

² S. 91 Z. 13f.

³ S. 91 Z. 20.

⁴ S. 91 Z. 21f., S. 272 Z. 30f.

⁵ S. 91 Z. 23f.

⁶ S. 272f.

„Selbstschändung“ als Verstoß gegen sich selbst als „animalisches Wesen“¹ neben der Selbstentleibung: dem Selbstmord² und der Selbstbetäubung durch Narcotica³. Er gibt an dieser späteren Stelle zu, daß der Beweis über die Unzulässigkeit der unnatürlichen Laster als Verletzung der Pflichten gegen sich selbst nicht leicht zu führen sei⁴. Die Mißbilligung der „unnatürlichen Laster“ ausdrücklich „ohne Einschränkungen und Ausnahmen“ geschieht offenbar bewußt mit Rücksicht auf Zeitströmungen. Sie ist für Kant charakteristisch. Hier wie bei der bekannten Stellungnahme für die Todesstrafe⁵ vertritt Kant den strengen alten Standpunkt. Es ist also nicht so, wie Landsberg meint⁶, daß er sich nur bei der Frage der Todesstrafe den Strebungen der Zeit widersetzt habe. Er tat es u. E. überall da, wo das konservative Gefühl des Biedermanns, des schlichten Bürgers mit Modeströmungen in Gegensatz geriet. In der Bewertung der „unnatürlichen Laster“ schwankte das Gewissen des einfachen Mannes damals so wenig wie heute. Es waren nur Einzelne, die der römisch-griechischen Auffassung, welche seit der Renaissance mehr und mehr bekannt wurde, infolge des Erblassens der dogmatisch-religiösen Vorstellungen in der Aufklärungszeit, glaubten Zugeständnisse machen zu müssen. Die CCC., die peinliche Gerichtsordnung Carls V. von 1532 hatte in Art. 116 die widernatürliche Unzucht mit dem Feuertod bedroht. Dagegen waren in der Aufklärungszeit besonders Montesquieu⁷ und Hommel aufgetreten⁸. In dem der Metaphysik der Sitten vorausgehenden Josephinischen Strafgesetz von 1787 wurden die „unnatürlichen Laster“ bloß noch als politische Verbrechen betrachtet. Man sieht, daß sich die Bewertung sehr geändert hatte, wenn auch das gleichfalls vorausgehende ALR.⁹ an der alten Auffassung festhielt. Kant nimmt also hier wie bei anderen Fragen der praktischen Philosophie für die Auffassung des gemeinen Mannes gegen die ästhetisierender oder genialischer Personen Stellung, vielleicht aus einem ihm unbewußten religiösen Gefühl heraus.

§ 2. Die Definition der Ehe.

Nachdem so die „unnatürliche“ Geschlechtsgemeinschaft ausgeschieden ist, entwickelt Kant auf der „natürlichen“, der, wodurch seinesgleichen erzeugt werden kann, das Institut der Ehe.

Die „natürliche“ Geschlechtsgemeinschaft ist entweder eine solche „nach der bloßen tierischen Natur“, *vaga libido, venus vulgivaga, fornicatio*¹⁰ oder eine solche „nach dem Gesetz“. Diese ist dann die Ehe, matri-

¹ Vgl. die Überschriften S. 267, 271.

² S. 268.

³ S. 274.

⁴ S. 273 Z. 5f.

⁵ S. 160ff.

⁶ Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft, Band III 1, S. 506.

⁷ † 1755, zu einer Zeit, als Kant über 30 Jahre alt war.

⁸ † 1781, Kant war zu dieser Zeit bald 60 Jahre alt.

⁹ Von 1794.

¹⁰ S. 91 Z. 26f.

monium. Unter Gesetz versteht er dabei nicht das Gesetz der Natur, sondern das Gesetz der Menschheit¹. Auch bei der Ehe liegt also eine natürliche Geschlechtsgemeinschaft vor, nach Kant sogar ganz wesentlich. Der Begriff der natürlichen Geschlechtsgemeinschaft wird aber unter dem Gesichtspunkt des Gesetzes der Menschheit in die durch dieses Gesetz auferlegte Ehe und in die durch dieses Gesetz verworfene außereheliche Form eingeteilt.

Er bestimmt demnach die Ehe als die „Verbindung zweier Personen verschiedenen Geschlechts zum lebenswierigen wechselseitigen Besitz ihrer Geschlechtseigenschaften“². Mit anderen Worten: Die Ehe ist eine Verbindung zum Zwecke einer lebenslänglichen natürlichen Geschlechtsgemeinschaft.

Dreierlei fällt hier vielleicht auf: Erstens, daß er sofort von einer Verbindung zweier Personen spricht. Zweitens, daß der bezweckte Besitz der Geschlechtseigenschaften „lebenswierig“ sein soll. Drittens, daß dieser Besitz überhaupt als Zweck der Verbindung bezeichnet wird. Nach dem bisher Entwickelten ist dies nicht ohne weiteres verständlich. Allerdings ist die „natürliche“ Geschlechtsgemeinschaft Kants jeweils nur zwischen zwei Personen möglich. Daß diese zwischen zwei Personen bestehende Gemeinschaft aber als lebenswierig den Zweck der Ehe ausmachen müsse, dies könnte nur aus dem Gesetz der Menschheit gefolgert werden. Das bisher bestimmte reicht hierzu nicht aus. Die Begründung wird dann auch später versucht.

Das „Gesetz der Menschheit“ ist nun von Kant öfter entwickelt worden. Er nennt es auch das „Recht auf Freiheit“³, das „allgemeine Rechtsgesetz“⁴ oder „allgemeines Prinzip des Rechts“⁵, das „einzige angeborene Recht“⁶. Es lautet in kürzester Zusammenfassung: Jeder ist so zu

¹ Vgl. S. 92 Z. 5f. Der Ehevertrag ist „kein beliebiger, sondern ein durch das Gesetz der Menschheit notwendiger Vertrag.“

² S. 91 Z. 29f. Diese Definition wendet sich offenbar gegen die von Gottfr. Achenwall in seinen Prolegomena juris naturalis, 1767, die Kant auch sonst noch ausdrücklich, S. 102 Z. 2 v. u., 127 Z. 2 v. u. und stillschweigend S. 48 Z. 21 berücksichtigt. Achenwall gibt in § 42 als Zweck der Ehe an „ad procreandam atque aducandam sobolem“ „si qua alia agitur de causa inter marem et feminam contrahitur societas, ea matrimonium non est.“ Über Achenwall vgl. Landsberg a. a. O. III 1, S. 354, Noten S. 225. Feiner ist die Unterscheidung bei Friedrich Höpfner, Naturrecht, Gießen 1783, § 152 „Der Zweck der Ehe . . . aber nicht immer der Zweck der Personen, welche heyrathen, ist die Erzeugung und Erziehung von Kindern.“ Über diesen Zweck wurde schon damals viel gestritten (vgl. noch Servaas van de Capello de coniugio in statu naturali, 1743, Sam Stryk de fine matrimonii, 1708, Johann Baptista Anthes vom Zweck der Ehe, 1774).

³ S. 43 Z. 20.

⁴ S. 35 Z. 26f.

⁵ S. 35, Überschrift von § C.

⁶ Zu unrecht. Kant kennt S. 113 Z. 8f. noch ein zweites angeborenes Recht, den „guten Namen“. Dieser soll aber zugleich ein „äußeres“ (aber „ideales“) Recht sein, was wiederum seinen früheren Ausführungen S. 43 Z. 17f. widerspricht, wonach das „äußere“ jederzeit erworben werden muß, also nie angeboren sein kann.

behandeln, daß der freie Gebrauch seiner Willkür mit jedes anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann¹.

Da die Ehe nach Kant nun nichts anderes ist als die natürliche Geschlechtsgemeinschaft „nach dem Gesetz“², so muß aus diesem „Postulat der praktischen Vernunft“³ die „praktische Realität“⁴ seines Begriffs erschlossen werden⁵. Wir werden sehen, wie Kant diesen Beweis versucht.

Zunächst erläutert er noch seine Definition genauer. Er dachte sich, daß sie Anstoß erregen würde, und er hat sie bald, in der 2. Auflage und sogar in einem Brief verteidigen müssen⁶.

Wir fassen zusammen: Die Ehe ist nach Kant nur dazu da, den Geschlechtsverkehr zu ermöglichen.

§ 3. Der Zweck der Ehe.

Nach Kant hat die Ehe nicht den von Achenwall⁷ angegebenen Zweck, „Kinder zu erzeugen und zu erziehen“⁸.

Er begründet dies dadurch, daß er den „Zwecken der Natur“ das „Gesetz der Menschheit“ gegenüberstellt. Die Stelle wird erst verständlich, wenn man Kants spätere Ausführungen aus der ethischen Elementarlehre⁹ hinzunimmt.

Was versteht Kant unter einem „Zweck der Natur“? Ein „Zweck der Natur“ ist ihm „diejenige Verknüpfung der Ursache mit einer Wirkung, in welchem jene (die Ursache) auch ohne ihr dazu einen Verstand beizulegen, doch nach der Analogie mit einem solchen, gleichsam als brächte sie absichtlich die Wirkung hervor, gedacht wird“¹⁰. Als solche Naturzwecke bezeichnet er die Erhaltung der Person¹¹ und die Erhaltung der Art¹². Die Natur bringt also „gleichsam absichtlich“ Menschen hervor¹³. Es handelt sich hier demnach nur um eine Vorstellung, die als heuristisches Prinzip wertvoll sein kann, nicht aber um einen

¹ Vgl. S. 35 § C, S. 43 Z. 20. Wir können auf den umstrittenen Sinn des Gesetzes hier nicht eingehen. Jede Ethik, die sich auf Kant beruft, faßt ihn in besonderer Weise auf.

² S. 91 Z. 28f.

³ S. 64 Z. 8.

⁴ S. 61 Z. 6f.

⁵ Über das schwierige methodologische Problem vgl. die allgem. Ausführungen S. 61f., die von der Möglichkeit der Anwendung des Rechtsbegriffs auf Gegenstände der Erfahrung handeln.

⁶ Vorländer nennt sie a. a. O. Einl. S. XXX „beinahe brutal“, S. XVI „roh“. Dagegen wendet sich auch Kants Anhänger Christian Gottfried Schütz in Jena, an den der Brief a. a. O. S. XLII f. gerichtet ist. Hegel spricht in seinen Grundlinien der Philosophie des Rechts (Ausg. Lasson, Philos. Bibliothek, S. 329 Zusatz 103) von „Herabwürdigung“. Trendelenburg, Naturrecht, § 123 nennt sie nur „nüchtern“.

⁷ Vgl. § 2 Anm. 3.

⁸ S. 91 Z. 32f.

⁹ Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre, S. 271 Z. 20f., S. 272.

¹⁰ S. 271 Z. 23f. Wir zitieren nach der besseren Fassung der 1. Auflage.

¹¹ Als Mittel dazu dient die „Liebe zum Leben“, S. 271 Z. 20.

¹² Als Mittel dazu dient die „Liebe zum Geschlecht“, S. 271 Z. 21.

¹³ S. 271 Z. 27 (2. Aufl.).

wirklichen Zweck. Deshalb kann auch das „Gesetz der Menschheit“, das allein für unsere Zwecke bestimmend sein soll, diesen Naturzwecken „einschränkend“¹ gegenüberreten. Es bleibt dabei unbestimmt, ob das „Gesetz der Menschheit“ die „Naturzwecke“ gänzlich ignorieren, sie sogar bekämpfen darf, eine Anschauung, die der indischen Einstellung Strömungen im Christentum, Schopenhauers Philosophie entspräche² oder ob es ihre Erfüllung nur zu regeln, zu ordnen hat³.

Den „Naturzweck“ der „Erhaltung der Art“: Kinder zu erzeugen und zu erziehen, brauche sich aber der Heiratslustige nicht vorzusetzen. Er gehöre nicht zur Rechtmäßigkeit der Verbindung. Die Begründung, die Kant hierfür gibt, ist interessant. Er sagt, daß ja sonst beim Aufhören des Kinderzeugens sich die Ehe ipso jure auflösen müsse⁴. Nach seiner Definition müßte er sich dann aber vorsetzen, geschlechtlich zu verkehren⁵ und bei Unmöglichkeit dieses Verkehrs müßte aus demselben Grunde die Ehe aufhören. Diese Konsequenz zieht jedoch Kant nicht. Sie folgt aber in analoger Weise aus seiner Definition der Ehe als einer Verbindung „zum lebenswierigen Besitz“ der Geschlechtseigenschaften⁶. Er spricht bei seiner Definition ja nicht von einer „lebenswierigen Verbindung“, sondern bezieht „lebenswierig“ auf den Besitz der Geschlechtseigenschaften. Da er zuvor die „natürliche Geschlechtsgemeinschaft“, den grundlegenden Begriff bestimmt hat als solche, „wodurch seines gleichen erzeugt werden kann“⁷, ist dies auch ganz folgerichtig. Da Kant nun offenbar weiter der Ansicht ist, daß naturrechtlich mit der Unmöglichkeit des Zwecks einer Institution auch diese Institution selbst aufhöre⁸, müßte er bei Unmöglichkeit des Geschlechtsverkehrs

¹ S. 271 Z. 30.

² Das Gesetz des Sollens ist jedenfalls zunächst unabhängig von solchen „Naturzwecken“ aufzustellen. Es könnte also so sein, daß es einen Inhalt hätte, der auf Vernichtung dieser Zwecke ausginge.

³ Dies scheint uns Kants Auffassung mehr zu entsprechen. Sein „Gesetz der Menschheit“ setzt die Triebe u. Neigungen als Material voraus. Er erklärt sie „an sich“ für berechtigt und geht nur auf ihre Harmonie unter einander („Reich der Zwecke“) aus. Diese Voraussetzung scheint uns jedoch dogmatisch zu sein. Wir dürfen bei Begründung des Gesetzes des Sollens nicht einmal voraussetzen, daß irgendwelche „Naturzwecke“ sein sollen. Nur, daß Leben schlechthin sein soll, ist notwendig vorauszusetzen. Richtiger: nur bei dem Leben ist die Frage, ob es sein oder nicht sein soll, sinnlos.

⁴ S. 91 unten, S. 92 oben.

⁵ S. S. 94 Z. 11f. Beim Willen zur Enthaltung käme keine Ehe zustande.

⁶ S. 91 Z. 29f. Kant unterscheidet ja nicht wie schon Hoepfner Naturrecht, § 132, zwischen dem „obj. Zweck“ u. dem „der Personen welche heiraten“.

⁷ S. 91 Z. 16.

⁸ Der Satz wird nirgends ausdrücklich aufgestellt. Er wird aber von Kant vorausgesetzt, weil er bei dem angenommenen Zweck der Ehe, Kinder zu erzeugen, bei dessen Unmöglichkeit ipso jure Auflösung annimmt. Vgl. S. 91 unten, S. 92 oben. Übrigens liegt in dieser Richtung u. E. tatsächlich ein Wesensgesetz, das dem Rechtlichen apriori ist.

zur Auflösung der Ehe kommen. Er tut das, wie gesagt, nicht. Es schiebt sich hier eine andere Auffassung der Ehe unter, die von dem Ursprungsbegriff der natürlichen Geschlechtsgemeinschaft unabhängiger ist. Wir meinen die Auffassung der Ehe als einer lebenswierigen Verbindung mit dem ursprünglichen Zweck des wechselseitigen Besitzes der Geschlechtseigenschaften. Hier wird also nicht der Besitz der Geschlechtseigenschaften als lebenswierig bezweckt, aber die Verbindung selbst soll es sein; auch ist der genannte Zweck nur ein erster, nicht ein dauernder. Hiermit erst stimmte folgende spätere Ansicht Kants überein, die vom Standpunkt seiner offiziellen Ehedefinition aus nicht zu begründen ist. Er behauptet nämlich, daß zwar die ursprüngliche Impotenz¹ eines Teils keine Ehe stifte, daß aber nur bei verschuldeter nachträglicher die Ehe ende², nicht also bei Unvermögen durch das natürliche Altern der Ehegatten. Ein „lebenswieriger Besitz der Geschlechtseigenschaften“ ist ja aus natürlichen Gründen regelmäßig unmöglich. Kant korrigiert also stillschweigend seine ursprüngliche Definition³. Aber auch dann bleibt es dabei, daß der ursprüngliche Zweck der Geschlechtsverkehr sein müsse.

Ist der ursprüngliche Zweck der Ehe der Geschlechtsverkehr, so kann man fragen, ob denn der Mensch überhaupt heiraten solle, ob eine Pflicht zur Ehe bestünde. Wir werden sehen, daß Kant diese Pflicht zur Ehe schlechthin dann statuiert, wenn geschlechtlicher Verkehr stattfinden soll. Zu diesem Verkehr selbst und damit zur Eheschließung kennt aber der Junggeselle Kant anscheinend nur ein Recht und keine Pflicht⁴. Der „Zweck der Natur“ zur „Erhaltung der Art“, von dem er in der ethischen Elementarlehre spricht⁵, ist also kein Zweck des einzelnen⁶.

Will jemand mit einem anderen in Geschlechtsverkehr treten, so müssen sie sich, nach Kant, verheiraten⁷. Kant spricht dabei stets in der trockensten Weise vom „wechselseitigen Gebrauch der Geschlechtseigenschaften“, oder von der „Lust“ dazu, von „Genießen“⁸, wenn er

¹ „Zur fleischlichen Gemeinschaft“, nicht zur Erzeugung, S. 94 Z. 12f.

² Dies schließen wir aus dem Satz S. 94 Z. 16f. „Tritt aber das Unvermögen nur nachher ein, so kann jenes Recht durch diesen unverschuldeten Zufall nichts einbüßen.“ „Jenes Recht“ kann sinngemäß nicht das allerdings vorher erwähnte Auflösungsrecht bedeuten, sondern nur das Eherecht.

³ Sie wäre auch nicht haltbar, wenn man den „Zweck“ objektiv auffaßte, so daß ihn sich die einzelnen zwar nicht vorsetzen müßten, sondern das Gesetz der Menschheit ihn dem Institut der Ehe beilege.

⁴ Er spricht sich hierüber nicht ausdrücklich aus.

⁵ S. 271 Z. 20f.

⁶ Der gute Familienvater Hegel ist hier anderer Ansicht. Er sagt kategorisch a. a. O. § 162, S. 141 „die objektive Bestimmung, somit die sittliche Pflicht (ist) in den Stand der Ehe zu treten.“

⁷ S. 92 Z. 7f.

⁸ S. 92 Z. 4 u. 8.

auch schließlich infolge der Entrüstung von Schütz¹ bereit ist, für diese Worte „Gebrauch einer unmittelbar vergnügenden Sache“ zu setzen²!

§ 4. Der Zweck der Ehe bei Hegel.

Die grundverschiedene Struktur der beiden Persönlichkeiten Kant und Hegel wird deutlich, wenn wir der soeben betrachteten Auffassung Kants die von Hegel gegenüberstellen. Zunächst einmal betont dieser vorweg, daß das Recht in der Ehe überhaupt erst hervortrete, wenn die Familie in Auflösung begriffen sei und ihre Glieder wieder selbständig würden³. Er gibt also schon für die Auffassung der Gegenwart wieder.

Ferner kann sich nach Hegel das eheliche Verhältnis „in der gegenseitigen Liebe und Beihilfe allein erschöpfen“⁴. Überaus modern mutet es uns an, daß er überhaupt ablehnt, nach einem Hauptzweck der Ehe zu fragen. Keine Seite der Ehe mache den ganzen Umfang ihres Seins aus; die eine oder andere könne ruhig fehlen, ohne daß ihr Wesen Schaden nähme⁵. Er durchschaut die Mannigfaltigkeit der Gesichtspunkte und entgeht so der Gefahr des Konstruierens. Andererseits wird er hierdurch gehindert, auf Grund bündiger Definitionen zu klaren Thesen zu gelangen wie Kant.

Die Geschlechtsgemeinschaft ist für Kant stets „tierisch“⁶. Man hat das Gefühl, daß er sich ihrer auch da schämt, wo er sie — wie in der Ehe — für „erlaubt“ halten muß⁷. Er steht dabei u. E. durchaus auf dem Standpunkt des christlichen Mittelalters, das in der Geschlechtslust die zentrale Sünde sah. „Besser heiraten als Glut leiden.“ „Können sie sich nicht enthalten, so mögen sie heiraten.“ „So auch die Jungfrau, wenn sie heiratet, tut sie keine Sünde. Trübsal für das Fleisch werden sie in dem Falle wohl haben“ (Paulus)⁸. Die geschlechtliche Begierde, diese „Lust besonderer Art“, die „größte Sinnenlust, die an einem Gegenstand möglich ist“⁹, die Liebe im engsten Sinne scheidet Kant streng von der „moralischen Liebe“, der Liebe des „Wohlgefallens“ und des „Wohlwollens“, die beide vom fleischlichen Genuß eher abhielten¹⁰. Dies war derselbe

¹ S. XLIII. ² S. XLIV. ³ a. a. O. § 159.

⁴ § 164 S. 143 Z. 13f. Dies ist auch der Standpunkt des Preuß. ALR.

⁵ a. a. O. Z. 16f.

⁶ S. 272 Z. 42.

⁷ S. 272 Z. 41f., S. 273 oben.

⁸ Den engen Zusammenhang zwischen Wollust und Sünde betont noch Baudelaire (Fusées N 3 vgl. v. Sydow, Die Kultur der Dekadenz S. 135). Man betrachte als Gegensatz dazu das „Lied der Lieder“ des Alten Testaments. Anregende Bemerkungen hierüber jetzt bei Brod, Heidentum, Christentum, Judentum, Band II, 8. Teil? Daß Brod in der historischen Einordnung fast überall fehlgreift, ändert nichts an der Bedeutung seiner Betrachtungen für die religiöse Dogmatik.

⁹ Kant a. a. O. S. 274 Z. 14f.

¹⁰ S. 274 Z. 24f.

Kant, der die Kochkunst zu den schönen Künsten rechnete und mit dessen Appetit sich Schopenhauer tröstete.

Auch Hegel geht von der Liebe aus¹, aber nicht von der „Liebe im engsten Sinne“, deren Begriff Kant aus der Liebe der Geschlechter zueinander künstlich herauspräpariert, sondern einem Einheitsbegriff. Für Hegel² ist schon die Liebe der Geschlechter zueinander von vornherein etwas hohes, nicht wie bei Kant etwas, dessen man sich im Grunde der Seele schämt. Hegels charakteristische Ausdrucksweise spiegelt sich auch hier überall wieder. Er nennt die Liebe das „Bewußtsein der Einheit mit einem anderen“, die „Sittlichkeit in Form des Natürlichen“. Ihr erstes Moment ist, daß man „keine selbständige Person für sich sein will, weil man sich da mangelhaft und unvollständig fühle“. Ihr zweites, „daß man sich in einer anderen Person gewinne“. Besonders typisch: „Der ungeheuerste Widerspruch, den der Verstand nicht lösen kann, indem es nichts Härteres gibt als diese Punktualität des Selbstbewußtseins, die negiert wird, und die ich doch affirmativ haben soll. Die Liebe ist das Hervorbringen und die Auflösung des Widerspruchs zugleich“ und als Auflösung „die sittliche Einigkeit“. So verwandelt sich Hegel die Liebe zu einem Glied seiner Dialektik. Wir glauben, daß eine phänomenologische Wesensschau der Liebe von ihm noch heute viel lernen könnte!³

Natürlich bleibt auch für Hegel die Bedeutung der Geschlechtsgemeinschaft bestehen, aber er sieht in ihr ein Moment der „natürlichen Lebendigkeit“, worin die „Gattung und ihr Prozeß“ „wirklich“ werde⁴. Die Ehe bewirke dann die Umwandlung in eine „geistige“, „selbstbewußte Liebe“. Auch Hegels Auffassung von der Ehe ist streng, ja puritanisch⁵. Es mutet uns seltsam an, wenn wir von ihm hören, daß der sittlichste Weg zur Ehe der sei, bei dem zuerst der Entschluß zur Verehelichung stehe und dieser dann schließlich die Neigung zur Folge habe, so daß bei der Verheiratung beides vereinigt sei⁶. Er wendet sich ausdrücklich gegen die „modernen Dramen und Kunstdarstellungen, die das Geschlechtliche in den Vordergrund stellen“, insbesondere gegen die Eheauffassung gewisser Romantiker⁷, vor allem Friedrich v. Schlegels in seiner Lucinde und

¹ a. a. O. S. 140, § 158. Nach Cohen, Ethik, S. 581 ist der Unterschied von Liebe und Geschlechtsliebe ein ethischer.

² S. 328 Zusatz 101.

³ Die Liebe ist Hegel auch „die sich empfindende Einheit des Geistes“, S. 140 § 158. Das Bewußtsein finde seine Individualität in „dieser Einheit als an und für sich seiende Wesenheit“, in der man nicht mehr eine Person für sich, sondern „nur ein Glied einer neuen, höheren Einheitsperson“ sei, S. 142 § 163.

⁴ S. 140 § 161.

⁵ Allerdings behandelt er im Unterschied zu Kant die Scheidung § 167f. ausdrücklich.

⁶ S. 411 § 162.

⁷ S. 330 Zusatz 106.

Schleiermachers¹, der in seinen vertrauten Briefen den Freund verteidigt hatte. Hegel, den unwillkürlich das Irrationale, Unfaßbare auch bei der Ehe zur Vorsicht bei seinen Bestimmungen mahnt, betont auch deren „religiösen Charakter“ und die „Pietät“, die mit ihr verknüpft sein müsse². Die Bevorzugung der sog. „platonischen Liebe“ lehnt er ab. Sie „trenne das Göttliche von seinem Dasein“³ und beruhe auf einer „mönchischen Auffassung, welche das Natürliche als das schlechthin negative bestimme“. So gehöre das Sinnliche der „natürlichen Lebendigkeit“ an, wenn es auch vom sittlichen Standpunkt aus nur als „Folge und Accidentalität“, als dem „äußerlichen Dasein der sittlichen Verbindung angehörig“ erscheine⁴. So sieht man bei Hegel die Auffassungen des klassischen Altertums mit christlichen Motiven verschmolzen. Er gewinnt schon durch die Fassung seines Ausgangsbegriffs einen weiteren Standpunkt, der ihm als dem besseren Psychologen Auffassungen über die Ehe ermöglicht, die denen der Gegenwart näher stehen⁵, während Kant durch seine beschränkte Einstellung auf das commercium sexuale zu einer Eheauffassung kommen muß, die uns abstößt und schon damals abstieß.

§ 5. Die Beweisführung Kants.

Wer Geschlechtsverkehr wünscht, muß heiraten⁶. Hierin sind Kant und Hegel einig. Wer heiratet, muß Geschlechtsverkehr wünschen. Hierin gehen sie auseinander. Vielleicht auch schon in der Auffassung des ersten Satzes. Wir können sagen: Das „Müssen“ Kants wäre für Hegel nur ein „Sollen“⁷. An einer anderen Stelle drückt Kant das Nötigende seines Imperativs noch einmal folgendermaßen aus⁸: „Es ist die Hingebung und Annehmung eines Geschlechts zum Genuß des andern nicht allein unter der Bedingung der Ehe zulässig, sondern auch allein unter derselben möglich“⁹. Diese Formulierung geht also über die Angabe eines

¹ „einen Nachtreter desselben“.

² S. 142 § 163.

³ S. 142 § 163.

⁴ S. 143 § 164.

⁵ Vgl. jetzt Spranger, Lebensformen, S. 160: „der Sinn der wahren Ehe ist weder bloß ein physischer noch ein ökonomischer, sondern er ist gegenseitige Vollendung, Bildung in höchstem Sinne des Weges zur inneren Form.“ Spranger steht hier u. E. allerdings der Auffassung der Romantik näher als Hegel. Denn die Funktion, die Spranger der Ehe zuschreibt, erfüllt ja unter Umständen die Liebe allein; allerdings verweist Spranger auch auf das Religiöse.

⁶ S. 92 Z. 9.

⁷ Hegel will allerdings prinzipiell ebenso wenig wie sein Gegner Schopenhauer von einem besonderen Sollen etwas wissen. Vgl. unsere Schrift „Über das Grunddogma des rechtsphilosophischen Relativismus“.

⁸ S. 92 Z. 26f. Wir werfen die Frage auf: Gibt es überhaupt verschiedene Grade ethischer Sanktion?

⁹ Von uns gesperrt.

bloßen Rechtsgrunds, eines Titels¹ hinaus. Sehen wir durch die juristische Brille, so können wir sagen, daß Kant hier „müssen“ für „sollen“ setzen will. Wörtlich verstanden setzt er allerdings die „sittliche Möglichkeit“, das „Dürfen“ der „realen Möglichkeit“, dem Können“ gleich.

Wie die Ehe faktisch begründet wird², darüber äußert sich Kant nicht. Der später auftauchende Begriff des Vollzugs³ bedeutet etwas ganz anderes. Hingegen wird sie bei Hegel⁴ durch die feierliche Erklärung der Bereitschaft und die entsprechende Anerkennung und Bestätigung durch Familie und Gemeinde (Kirche) also durch eine Zeremonie konstituiert. Es fehlt also bei Kant an einer Angabe, was denn sein Heiraten bedeutet. Er gibt nur die Rechtsfolgen, das Wesen dieser Gemeinschaft an und die Rechtfertigung derselben, verrät aber nicht, wann sie eintritt. Diese Unbestimmtheit ist u. E. mit daran schuld, daß er sich bei seiner Beweisführung im Zirkel bewegt. Es fällt ein notwendiges Zwischenglied: der Akt der Eheschließung aus der Betrachtung aus und damit die Rechtfertigung dieser Vorgänge, die doch für die weitere Beurteilung des ehelichen Verhältnisses nicht gleichgültig sein können.

Kant begründet die Notwendigkeit der Ehe durch Hinweis auf das „Rechtsgesetz der reinen Vernunft“⁵, d. h. natürlich der reinen praktischen Vernunft. Wie beweist nun Kant diese Notwendigkeit? Der Gedankengang, den wir aus verschiedenen Stellen zusammensuchen müssen, ist folgender:

Der menschliche Körper ist eine Einheit. Der Erwerb eines Teils⁶ ist also zugleich Erwerb des ganzen Menschen⁷.

Was geschieht nun beim Geschlechtsakt? Hier wird ein Teil eines Menschen zum Gebrauch eines anderen erworben⁸. Der Mensch wird also zur Sache gemacht⁹, ja sogar zur verbrauchbaren Sache, zur res fungibilis¹⁰. Die besonders charakteristische Stelle lautet wörtlich:¹¹

¹ Vgl. z. B. S. 94 Z. 19f.

² Die Stelle S. 94 Z. 19f. gibt bloß den Rechtsgrund an.

³ S. 94 Z. 9 s. auch S. 94 Z. 27f. ⁴ S. 143 § 164.

⁵ S. 92 Z. 10. Kant erwähnt ja auch das Verlöbnißrecht nirgends.

⁶ Kant sagt an dieser Stelle S. 92 Z. 24 „Gliedermaßes“.

⁷ Etwas anderes kann der betreffende Satz nicht bedeuten. Das beweist der Fortgang mit „folglich“. Man kann nicht mit Cohen (Kants Begründung der Ethik, S. 419) daraus schließen, daß der Besitz auf den Gebrauch zurückgeführt werde. Allerdings ist aus anderen Stellen zu ersehen, daß für Kant der Besitz am anderen Ehегatten teils Gebrauch, teils Verbrauch ist. S. oben u. später § 10.

⁸ Daß von diesem Standpunkt aus doch zunächst nur ein Erwerb für kurze Zeit in Frage kommt, wird nicht besonders erwogen. Vgl. die Definition der Geschlechtsgemeinschaft, S. 91 Z. 13.

⁹ S. 92 Z. 16 dagegen Schütz (S. XLIII), der die Beiwohnung nur als mutuum adiutorium ansieht.

¹⁰ S. Brief an Schütz S. XLIV, wörtlich heißt es allerdings, „daß man sich die Sache hier als verbrauchbar denke“.

¹¹ S. 191 Z. 32f.

„Der fleischliche Genuß“ ist grundsätzlich „kannibalisch. Ob mit Maul und Zähnen oder¹ der weibliche Teil durch Schwängerung und daraus vielleicht erfolgende für ihn tödliche Niederkunft, der männliche aber durch von öfteren Ansprüchen des Weibs an das Geschlechtsvermögen herrührende Erschöpfungen aufgezehrt wird, ist bloß in der Manier zu genießen verschieden.“ In dem Brief an Schütz heißt es²: „Der Appetit eines Menschenfressers ist von dem eines Freidenkers (libertin) in Ansehung der Benutzung des Geschlechts nur der Förmlichkeit nach unterschieden.“ Der Mensch macht sich also zur Sache. Dies widerstreitet aber dem Grundsatz der praktischen Vernunft, dem „Recht der Menschheit an der eigenen Person“³, dahingehend, „frei“, „sui juris“ zu sein⁴. Ein Vertrag, der diesem Gesetz widerstreitet, ist „gesetzwidrig“⁵, daher nichtig, da er ja „Entmenschung“⁶, Aufgabe der Persönlichkeit“⁷, Kannibalismus⁸ bewirke.

Unter welcher Bedingung ist nun dieser Verstoß gegen das Gesetz allein zu vermeiden? Kant fragt nicht zunächst einmal, ob denn bei dieser Auffassung Ausnahmen möglich sind, ob überhaupt Bedingungen denkbar sind, die das so aufgefaßte Verhalten legalisieren können. Kant, der ja auf dem Gebiet der praktischen Vernunft die Moral nicht finden, sondern sie nur begreifen will⁹, ist genötigt, die von dem sittlichen Bewußtsein gebilligte Ehe anzuerkennen. Es kommt also in Wahrheit nur darauf an, in der Form der Ehe die Bedingungen zu erkennen, die den geschilderten Kannibalismus ausschließen.

Nach Kant wird der Verstoß gegen das Gesetz dadurch vermieden, daß die eine Person, welche die andere als Sache erwirbt, von dieser ebenfalls als Sache erworben wird¹⁰. Er kommt nicht auf den Gedanken, daß nach seiner Grundauffassung der Geschlechts-

¹ Zu ergänzen: wie in der Geschlechtsgemeinschaft.

² S. XLIV.

³ S. 92 Z. 17f.

⁴ S. 43 Z. 20f.

⁵ S. 192 Z. 6, Kant fügt als weiteres Merkmal hinzu „pactum turpe“.

⁶ S. 191 Z. 31.

⁷ S. 191 Z. 25.

⁸ S. 191 Z. 34.

⁹ „Wer wollte einen neuen Grundsatz aller Sittlichkeit einführen und diese gleichsam zuerst erfinden? gleich als ob vor ihm die Welt in dem, was Pflicht sei, unwissend oder im durchgängigen Irrtum gewesen wäre.“ (Vgl. auch Simmel, Hauptprobleme der Philosophie, 4. Kapitel, S. 122.) In dieser Auffassung tritt ihm Hegel bei. Sie ist schon in dem berühmten Satz enthalten: „was vernünftig ist, das ist wirklich.“ Die Menschheit als solche lebe auch ohne die Philosophen in der Wahrheit. (Vgl. hierzu Georg Lasson, Was heißt Hegelianismus? S. 27.) Wir selbst stehen hingegen auf dem Standpunkte, daß es Sache der Wissenschaft ist, das richtige Willensziel zu finden. Erst dann wird man sagen können, ob „überhaupt schon richtig gewollt wurde“. Moralanschauungen sind bloße Doxa.

¹⁰ S. 92 Z. 19. Cohen (Kants Begründung der Ethik, S. 418) sagt hierzu: „Es ist als ob die gegenseitige Erwerbung als Sache die Versachung wieder aufheben und die Persönlichkeit wieder herstellen könnte.“ Kant redet aber nicht von einem solchen „als ob“. Er sagt direkt, daß die gegenseitige Erwerbung die Bedingung sei, die die Gesetzwidrigkeit beseitige.

gemeinschaft als wechselseitigen Gebrauchs der Geschlechtsorgane¹ der Besitz ja von vornherein schon als gegenseitiger gedacht ist. Folgerichtig müssen also entweder die Gesetzwidrigkeiten schon hierdurch von Anfang an ausgeschlossen sein oder — und das sollte man meinen, entspreche seiner Auffassung besser! — es müsse eine sozusagen doppelte, d. h. erhöhte Unsittlichkeit vorliegen². Kant sagt aber, daß durch den gegenseitigen Erwerb die sich hingebende Person „wiederum sich selbst gewönne“ und so „ihre Persönlichkeit“ wiederherstelle³. Wir sehen also, wie sich plötzlich der vorgefaßte Begriff der Ehe als einer Verbindung zum lebenswierigen Besitz der Geschlechtseigenschaften⁴ unterschiebt, wie in Wahrheit nicht der gegenseitige Erwerb als Sache, sondern der Eheschluß die Hingabe sanktioniert, was gerade zu beweisen war⁵.

Man kann auch Kants Position nicht dadurch retten, daß man sagt, Erwerb als Sache setze nach seinen Ausführungen im Sachenrecht einen Vertrag voraus. Ein solcher Vertrag sei erst recht nötig, um den entsprechenden Erwerb bei der Ehe mit den Klauseln zu versehen, die die Entpersönlichung verhindern. Ein Vertrag ist auch nach Kant nur bei derivativem Erwerb möglich, bei originärem gibt es nur die Okkupation⁶. Hier könnte aber nur originärer Erwerb in Betracht kommen, denn erst durch die Hingabe soll ja die Sache entstehen, nicht durch einen Vertrag, der nur eingeführt wird, um die Versachlichung zu verhindern.

Wir fassen zusammen: Von seiner inneren Stellungnahme gegenüber dem Geschlechtsverkehr aus müßte Kant zu der Annahme erhöhter Unsittlichkeit in der Ehe kommen. Von seiner Theorie des gegenseitigen Erwerbs der Ehegatten aus müßte er schon jeder Geschlechtsgemeinschaft die Erhaltung der Persönlichkeit zuerkennen. Es soll aber allein die Ehe, besser der Eheschluß sein, der dies bewirkt; denn es ist kein Zweifel, der vorausgegangene Ehevertrag ist für Kant die einzige Bedingung, die die Entmenslichung verhindert. Die Vorgänge beim Eheschluß: die gegenseitige Abgabe und Annahme bestimmter Versprechungen läßt aber Kant, wie schon erwähnt, völlig außer acht!

Fragen wir uns, welche Denkungsart es ist, die Kant hier zu Fehl-

¹ S. 91 Z. 13.

² Weniger scharf Cohen a. a. O. S. 149: Der Gegensatz zwischen Person und Sache scheine nicht dadurch aufhebbar, daß er wechselseitig gemacht werde. Bauch, Kant, S. 361: „die Ganzheit, Gleichheit und Gegenseitigkeit des Erwerbs als Sache verbürgt also allein die ganze, gleiche und gegenseitige Behandlung als Person“, hierdurch soll aber nur Kants Auffassung gekennzeichnet, sie jedoch nicht als richtig behauptet werden.

³ S. 92 Z. 21f. Das „Wiederherstellen“ ist logisch zu verstehen, nicht zeitlich so, daß faktisch Verlorenes nachher wiedergewonnen werde.

⁴ S. 91 Z. 29f.

⁵ Cohen a. a. O. S. 419 übersieht es, daß die Notwendigkeit der Ehe gerade zu begründen war.

⁶ Vgl. S. 84 Z. 27f., 34f. mit S. 74, 75.

schlüssen verleitet. Wir glauben, daß es die unvermittelte Anwendung rein juristischer Kategorien auf metajuristisches Gebiet ist, welche zu vergewaltigenden Konstruktionen verführt, deren Folgerungen dann aus inneren Gründen nicht gezogen werden.

Ganz anders verhält sich hier wiederum Hegel. Ihm ist von vornherein der große Unterschied klar, der in der Frage des Geschlechtsverkehrs zwischen Mann und Frau besteht¹. Die Frau gäbe dabei ihre Ehre auf². Bei dem Mann sei dies „nicht so“ der Fall, er habe noch ein anderes Feld seiner sittlichen Tätigkeit als die Familie. Hegel will also, der Frau wegen, die Liebe nur innerhalb der Ehe gestatten. Sozusagen in einer anderen Dimension liegt die Begründung der Ehe bei Cohen, der ihre Notwendigkeit aus der Idee einer konkreten Tugend erweist: „Die Begründung der Liebe in der Treue ist die Ehe.“ „Der Treue wegen muß die Ehe da sein“³. So wurde das Institut der Ehe bis in die jüngste Zeit als Problem der Ethik behandelt, ohne daß man die Frage aufwarf, ob sich über sie überhaupt normativ-Apriorisches ausmachen lasse.

II. Die Ehe als ein auf dingliche Art persönliches Recht.

§ 6. Allgemein Methodologisches.

Welchen Charakter hat nun nach Kant das Eherecht, d. h. das Recht der Ehegatten an einander? Kant führt für das Eherecht, das Elternrecht⁴ und das Recht am Gesinde: das sog. Hausherrenrecht⁵, einen neuen Rechtsbegriff ein. Er gibt selbst zu, daß er „befremdlich“ sei⁶, ein „Wagnis“⁷, etwas neues in der natürlichen Rechtslehre, das aber „stillschweigend doch immer in Gebrauch gewesen“ sei⁸. Man hatte ihn als „neues Phänomen am juristischen Himmel“ bezeichnet⁹, ein Wort, das uns an das Iherings vom juristischen Begriffshimmel erinnert. Kant strengt sich, besonders in der 2. Auflage an, zu beweisen, daß der

¹ Anhang Zusatz N 106 S. 330. Kant erkannte den großen Unterschied im übrigen durch feine Bemerkungen schon in seinen „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“, 3. Abschn. an.

² Ihre Bestimmung bestehe eben „wesentlich nur im Verhältnis der Ehe“, a. a. O.

³ Ethik, S. 581f. In solchen Begründungen können wir zunächst nichts anderes als naturrechtliche Argumente erblicken. Es gibt nicht solche „Tugenden“, deren Inhalt sich allgemein angeben ließe, sondern nur eine Tugend: sich in jeder konkreten Situation richtig zu verhalten, d. h. nach den individuellen Umständen in jeweils verschiedener Weise. Die sog. Tugenden haben aber in der Praxis eine analoge Funktion, wie die Lebensformen und die Ziele politischer Parteien. Sie stellen im absoluten System wegen der für den empirischen Einzelmenschen nur relativ möglichen Erkenntnis notwendige Arbeitshypothesen dar, deren logische Überwindung aufgegeben, aber niemals restlos möglich ist.

⁴ S. 94. ⁵ S. 97. ⁶ S. 193 Z. 21.

⁷ S. 188 Überschrift.

⁸ S. 193 Z. 22f. also erkenntnismäßig-apriorisch.

⁹ S. 190 Z. 12f.

entdeckte Begriff eine „stella mirabilis“¹ und nicht bloß eine „Sternschnuppe“ sei.

Es handelt sich um den neuen Begriff eines persönlichen Rechts, aber „auf dingliche Art“².

Er leitet seine Theorie durch ausführliche methodologische Erörterungen ein, die für den erkenntnistheoretischen Standpunkt Kants z. Zt. der Abfassung der Metaphysik der Sitten von Wichtigkeit sind:

Ohne Philosophie sei die Rechtswissenschaft bloß „statutarisch“³, d. h. in moderner Terminologie rein „positiv“⁴. Wolle man aber die Rechtslehre begründen⁵, so bedürfe man einer sicheren und vollständigen Einteilung der Rechtsbegriffe, also ihrer apriorischen Ableitung⁶. Sonst erhielte man an Stelle eines „Vernunftsystems“⁷ ein „bloß aufgerafftes Aggregat“, eine Anhäufung von Begriffen, bei denen es stets fraglich bleibe, ob sich nicht noch mehr Glieder in der Sphäre des Oberbegriffs befänden⁸. Es sei also eine „vollständige Topik“ der „Prinzipien“ zu schaffen und so jeweils der „Platz“ zu einem Begriff „anzuzeigen“, der „nach der synthetischen Form der Einteilung gerade für diesen Begriff offen“ sei⁹.

Soweit können wir Kant folgen. Wir brauchen hier das schwierige Problem nicht zu berühren, wie denn im einzelnen etwa diese apriorische Ableitung oder *divisio logica* vorzunehmen wäre¹⁰. Kant fährt nun aber weiter fort: Man könne vielleicht später finden, daß der eine oder andere Begriff, der an diesen so gefundenen Platz gesetzt würde, in sich

¹ „eine bis zum Stern erster Größe wachsende, vorher nie gesehene, allmählich aber wieder verschwindende, vielleicht einmal wiederkehrende Erscheinung“, S. 190 Z. 12f. Vgl. auch Brief an Schütz S. XLIII oben.

² S. 90, S. 190.

³ S. 188 Z. 27.

⁴ Kant verwendet das Wort „positiv“ auch schon in diesem Sinne; vgl. S. 28 Z. 16 u. Z. 18, S. 33 Z. 9 und S. 43 Z. 5 „das positive (statutarische) Recht“. Die Stelle S. 28 Z. 18 ist von Natorp mit Recht verbessert worden.

⁵ Über die Rechtslehre im allgem. vgl. S. 33 Z. 6f.

⁶ Diese Erkenntnis seit 100 Jahren wieder betont zu haben, ist das Verdienst Stammlers u. Reinachs.

⁷ Die Betonung liegt auf System. Kant sperrt das ganze Wort, S. 188 Z. 31.

⁸ S. 99 Z. 26f., S. 100 oben.

⁹ S. 188 Z. 33f.

¹⁰ Es handelt sich um die Entdeckung von Begriffen, die ihrem Erkenntnisgrund nach apriorisch sein sollen. Das heißt: die Erfahrung kann sie weder begründen noch widerlegen. Sie werden am besten durch Aufweisung des Widerspruchs in ihrer Bestreitung gesichert oder dadurch, daß man dartut, wie die von jeder Behauptung vorausgesetzten Begriffe ohne empirische Zutat zu ihnen hinführen. Wir müssen hier auf unsere früheren methodologischen Untersuchungen in „Philosophie und Recht“, Band I und in dem Aufsatz „Über den Charakter der Geltungsprobleme in der Rechtswissenschaft“ im Archiv für Rechts- u. Wirtschaftsphilosophie, Band XIV und XV verweisen.

widerspruchsvoll sei¹ und dann wegfallen müsse. Das treffe z. B. in unserem Falle für den Begriff des „auf persönliche Art dinglichen Rechts“ zu. Kant erwägt ihn kurz, scheidet ihn aber sogleich als unbrauchbar wieder aus. Wir sehen also: Kant unterscheidet einmal das Feststellen des „Platzes“² in einer apriorischen Topik und sodann „das Belegen dieses Platzes durch einen Begriff“. Jenes sei ein „problematisches“ Unternehmen der reinen vom „Inhalt der Erkenntnis“, dem „Objekt“³ abstrahierenden Logik⁴, die immer nur Dichotomien ergäbe. Dieses, das Belegen des so festgestellten Platzes durch einen Begriff sei dagegen metaphysisch⁵, es besitze einen eigenen Charakter mit eigenen Möglichkeiten. Man sieht, wie die bekannte Kantsche Unterscheidung einer formalen Logik, die vom Inhalt der Erkenntnis, dem Objekt abstrahiert⁶ und einer Erkenntnis, die gerade auf solchen Inhalt geht, diese Ausführungen bestimmt.

Wir lehnen die Auffassung, wonach ein rein logisch d. h. apriori richtig festgestellter Platz durch einen widerspruchsvollen Begriff belegt werden könne, ab⁷. Eine an sich richtige *Divisio logica* kann nicht durch eine ebenfalls richtige Metaphysik korrigiert werden. Der Unterschied zwischen der Ableitung eines Platzes für einen apriorischen Begriff und des apriorischen Begriffes selbst besteht nicht. Er fällt dahin, wenn man Kants dogmatische Auffassung der Verschiedenheit von Logik und Erkenntnislehre ablehnt. Entweder ein Begriff ist widerspruchsvoll. Dann läßt er sich weder apriorisch ableiten noch in der empirischen Wirklichkeit vorfinden. Oder er ist widerspruchslos gesichert. Dann kann man sich zwar in seiner Benennung täuschen, der betreffende Begriff ist aber zunächst seiner logischen Möglichkeit nach vorhanden. Dies heißt aber bei apriorischen Begriffen, daß es ihn „gibt“. Nur bei empirischen Begriffen müßte man zwischen der „Möglichkeit“, d. h. der widerspruchslosen Denkbarkeit und der „Wirklichkeit“ unterscheiden. Hier würde also zwar die Unterscheidung des „Platzes“ von dem dafür bestimmten Begriff einen gewissen Sinn ergeben. Es wäre aber dafür niemals möglich, die Wirklichkeit des letzteren durch seine Widerspruchslosigkeit darzutun. Er wäre ja sonst nicht empirisch! Im vorliegenden Falle steht aber gerade die Ableitung von apriorischen Gebilden in Frage.

So können wir den allgemeinen methodologischen Ausführungen Kants nur teilweise zustimmen.

¹ S. 188 Z. 26f. Kant sagt wörtlich Z. 38: „an sich widersprechend“.

² Kant verwendet dieses Wort also bewußt; s. S. 188 Z. 34, S. 189 Z. 4.

³ S. 189 Z. 10.

⁴ S. 189 Z. 12f.

⁵ S. 189 Z. 18.

⁶ S. 189 Z. 13.

⁷ Eine ausführliche Begründung unserer abweichenden Ansicht ist hier nicht zu verlangen. Sie ergibt sich aus unseren methodologischen, in Anm. 10 der vorigen Seite zitierten Ausführungen.

§ 7. Die faktische Methode Kants.

Es ist zweifellos, daß Kant hier bei der Begründung des Familienrechts eine Einteilung der Rechte versucht¹. Man findet eine solche schon früher unter diesem Titel in der Einleitung in die Rechtslehre². Dort aber teilt er das subjektive Recht nur ganz allgemein ein. Er spricht zunächst von den Rechten als „Lehre“³. Er stellt dann diesem Begriff der Disziplin den Begriff des „Vermögens“ gegenüber, „andere zu verpflichten“. Man könnte schließen, daß Kant den uns geläufigen, aber nicht unbestrittenen Begriff des „Rechts im objektiven Sinne“⁴ nicht gekannt habe. Er behandelt ihn aber an früherer Stelle⁵, wo er von dem „Inbegriff der Gesetze“ spricht, mag man diese nun positiv oder naturrechtlich auffassen. Das „subjektive Recht“ oder „Recht in subjektivem Sinne“ — Kant gebraucht beide Bezeichnungen nie — ist ihm also ein „Vermögen“. Natürlich nicht ein „Können“ im Sinne der Empirie⁶, sondern ein „Können“ im Sinne der Moral, das sich stets weiter durch „Dürfen“ und „Sollen“ bestimmen läßt. Dieses (moralische) „Vermögen, andere zu verpflichten“, bezeichnet er auch einfach als „gesetzlichen Grund“ (titulum) zu solchen Verpflichtungen⁷. Er teilt dann das Recht im subjektiven Sinne an dieser Stelle in das „angeborene“ (innere)⁸ und das „erworbene“ (äußere) Recht⁹ ein. Ersteres ist im wesentlichen das, was wir heutzutage unter dem Begriff des „Rechtssubjektes“, der „Person“ verstehen, letzteres unser einzelnes „subjektives Recht“.

Man sollte meinen, daß die hier gebotene Bestimmung des subjektiven Rechts, da sie nur mit Hilfe des Begriffs der Verpflichtung zustande kommt, auch zu einer Einteilung der Rechte nach den Pflichten führe, zumal Kant vorher eine allgemeine Einteilung der Rechtspflichten allerdings nur ganz kurz an Hand der Ulpianischen Formel gegeben hat¹⁰. Das geschieht aber nicht. Auch später bei der Behandlung des Sachenrechts¹¹ und des persönlichen Rechts¹² wird keine Einteilung der Rechte versucht. Die Notwendigkeit dieser Aufgabe ist ihm daher wohl erst bei

¹ S. 189.² S. 43.³ S. 43 oben.⁴ Gewöhnlich gleich „Rechtsordnung“ gebraucht. Vgl. Somlo, Juristische Grund-
lehren, § 30 (auch § 112).⁵ S. 33.⁶ Kant steht damit auf dem Standpunkt der älteren Theorie vom subjektiven
Recht, die dieses als eine „Macht“ oder „Willensherrschaft“ ansieht (vgl. Savigny
I § 4, Puchta § 21, Arndts § 21, Windscheid I § 37).⁷ Verpflichtung ist hier einfach als Sollen schlechthin zu verstehen, nicht als
Schuld oder Verpflichtung im engeren Sinn, die bei einem Teil des subj. Rechts nicht
nachweisbar wäre.⁸ S. 43 Z. 11, Z. 17.⁹ S. 43 Z. 11, Z. 18.¹⁰ S. 42 „honeste vivere, neminem laedere, suum cuique tribuere.“ Vgl. auch
S. 65 unten sowie S. 47, wo die Einteilung nach den subjektiven Verhältnissen
ebenfalls nur ganz allgemein versucht wird.¹¹ S. 71f.¹² S. 83f.

Vorbereitung der 2. Auflage infolge der Angriffe gegen seine Konstruktion des Eherechts zum Bewußtsein gekommen. Daher auch hier die ausführliche methodologische Darlegung. Obgleich nun u. E. das ganze erste Hauptstück des Privatrechts vom Begriffe des subjektiven Rechts handelt¹, finden wir doch nichts, das für die Einteilung Vorarbeiten leistete². An einer Stelle sucht er allerdings die „äußeren Gegenstände“³ der Rechte zu bestimmen. Zu diesem Zwecke bieten sich ihm die aus der Kritik der reinen Vernunft bekannten Kategorien dar⁴: die Kategorien der Substanz, der Kausalität und der Gemeinschaft. Der Kategorie der Substanz ist nun nach Kant das dingliche Recht unterstellt⁵, der der Kausalität das persönliche Recht⁶, der der Gemeinschaft das Familienrecht⁷. Die Gemeinschaft, die im Familienrecht in Betracht kommt, nennt Kant später allgemein das „Hauswesen“⁸. Zu ihr gehören das „Weib“⁹, die Kinder und auch das „Gesinde“ nach seiner hier durchaus patriarchalischen Auffassung¹⁰. Dieser Versuch, die Rechte unter dem Kategorienproblem zu betrachten, scheint uns gerade für den gegenwärtigen Stand der Rechtswissenschaft nicht ohne Bedeutung zu sein. In dieser wird schon seit geraumer Zeit¹¹ ein Kampf gegen die Verwendung gewisser Kategorien geführt, die man als bloße Bilder auszuschneiden sucht¹². So wird die Verwendung der Termini „Entstehen, Sichverändern, Untergehen, Erlöschen, Übertragen“ von Rechten bzw. Rechtsverhält-

¹ Kant spricht allerdings stets nur von „Mein und Dein“ oder von „etwas Äußerem“, S. 51 ff. Unter beidem ist aber u. E. der allgemeinere Begriff des subjektiven Rechts zu verstehen.

² S. 54 f.

³ Die Rechtswissenschaft der Gegenwart spricht gewöhnlich von einem „Objekt“ der Rechte. Vgl. Enneccerus, Lehrbuch des bürgerlichen Rechts, Band 1 § 70.

⁴ Transscendentale Elementarlehre.

II. Teil: Transscendentale Logik.

I. Abteilung: Die transscendentale Analytik.

1. Buch: Die Analytik der Begriffe.

1. Hauptstück: Von dem Leitfaden der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe.

3. Abschnitt: Von den reinen Verstandesbegriffen oder Kategorien, § 10.

⁵ Dies ist wohl der Sinn der Ausführungen S. 54 unter a.

⁶ S. 54 unter b.

⁷ S. 55 unter c.

⁸ S. 90 Z. 23.

⁹ Aus dem gegenseitigen Erwerb der Ehegatten ist also hier wieder ein einseitiger, der des Weibes seitens des Mannes geworden; vgl. S. 91 Z. 2.

¹⁰ Es bedürfte heute aus Gerechtigkeitsgründen einer Untersuchung, die auf die konservativen, patriarchalischen Züge der Kantschen Philosophie gerichtet ist. Man würde dann einsehen, daß es unmöglich ist, Kant für eine bestimmte Partei-richtung in Anspruch zu nehmen.

¹¹ Wohl seit Mitte des vorigen Jahrhunderts wird der Kampf bewußt geführt. Wir nennen als erste Kämpfer Windscheid, Schloßmann, Schuppe.

¹² Zu dem Stand der Frage heute vgl. Hans Albrecht Fischer, „Fiktionen und Bilder in der Rechtswissenschaft“ im Archiv f. civilist. Praxis, Band 117 (1918), S. 143 f.

nissen¹ gerügt, da sie eine in der Körperwelt berechnete Betrachtung auf ein von dieser völlig verschiedenes Gebiet übertrage. Auch die Verteidiger der Verwendung² erklären sie zwar für unentbehrlich, sehen aber in dem bildlichen Charakter eine Gefahr. In der letzteren Zeit ist die Frage infolge der Arbeiten von Kipp³ und von Hans Albrecht Fischer⁴ in ein akutes Stadium getreten. Dieser hat hier u. E. den Weg gefunden, der zur Lösung führt. Er hat erkannt, daß bei dem Streit das Objekt in der Rechtswissenschaft in Frage steht⁵. Man muß noch darüber hinausgehend sagen: nicht nur der Begriff des Objektes in der Rechtswissenschaft, sondern das Objekt der Rechtswissenschaft schlechthin ist gefährdet. So ist auch hier die Streitfrage, die zunächst rein einzelwissenschaftliche Probleme anzugehen schien, dahin geraten, wohin sie bei folgerichtigem Denken geraten muß: in die Philosophie. Die eigentliche Frage lautet, wie bei Kant⁶: „welcher Kategorien bedarf die Rechtswissenschaft?“ und davon abhängig: „welche Beschaffenheit hat alles Rechtliche?“ Analysiert man die besonderen Sollenssätze, die beim Recht vorliegen⁷, so findet man, daß das hier in Frage stehende Problem schon in der der Rechtswissenschaft apriorischen Sphäre: in der Welt des Gesollten seine Erledigung finden muß. Überall da, wo entweder etwas wirklich d. h. verbindlich gesollt wird⁸, oder ein solches Sollen nur als Gegenstand von soziologischen Akten festgestellt wird⁹, steht die Betrachtung des

¹ Das „Rechtsverhältnis“ wird noch immer durch den Begriff des „Lebensverhältnisses“ definiert; vgl. statt vieler Enneccerus a. a. O. § 64. Man ahnt aber nicht, daß der letztere Begriff die eigentümliche Relation bezeichnet, welcher den Gegenstand der apriorischen Rechtslehre bildet. Über die letztere vgl. unseren Aufsatz „Philosophie und Recht“ in Band I der gleichnamigen Zeitschrift. So wird unter dem anscheinend harmlosen Begriff des Lebensverhältnisses das apriorische Element in das positive Rechtssystem eingeschmuggelt.

² Zitelmann, Irrtum und Rechtsgeschäft, 1879, S. 200 ff.; v. Tuhr, Allgem. Teil des bürgerl. Rechts, Bd. II, S. 3 ff.

³ Über Doppelwirkungen im Recht, Martitz-Festschrift 1911, S. 211 f.

⁴ Vgl. den Anmerkung 12 der vorigen Seite zitierten Aufsatz.

⁵ a. a. O. S. 168.

⁶ Stammler hat sie bewußt wieder aufgeworfen. Vgl. Theorie der Rechtswissenschaft, III. Abschnitt.

⁷ Wir sind genötigt, hier auf unsere in Anm. 1 zitierte Abhandlung und auf den Aufsatz „Über den Charakter der Geltungsprobleme in der Rechtswissenschaft“ im Archiv f. Rechts- u. Wirtschaftsphilosophie, Band XIV u. XV zu verweisen.

⁸ Es ist das Gebiet der Wissenschaften, die von dem Prinzip des schlechthin Gesollten, des höchsten Zwecks und Ziels abhängen (Religionsphilosophie, teleologische Geschichtsphilosophie, dogmatische Rechtswissenschaft, Pädagogik, Ethik, Aesthetik usw.).

⁹ Beispiel: Ein Narr befiehlt, daß alle Menschen auf dem Kopf laufen sollen. Der Sinn solcher soziologischen Akte geht dahin, ein verbindliches Sollen (Anm. 8) zu behaupten. Die Wissenschaft, die sich mit diesem beschäftigt, hat also insofern gegenüber der Soziologie die Priorität. Also selbst für die sog. Imperativentheorie, die wir nicht vertreten, muß das oben Ausgeführte gelten. Dies gegenüber Fischer a. a. O. S. 169 unten, 170.

Gegenstands unter Kategorien, deren Erkenntnis diese Streitfrage in der Rechtswissenschaft verschwinden läßt. Mit anderen Worten: Das Problem, das z. Zt. bei dieser erörtert wird, gehört in die Wissenschaft, die sich mit dem Wesen der Norm beschäftigt: die sog. praktische Philosophie. Diese erkennt bei der Analyse des Normbegriffs, daß es hier stets einen realen Tatbestand geben muß, der durch Willensleistung in einen anderen überzuführen ist¹. Jenen haben wir anderswo „möglichen Normtatbestand“, diesen „gesollte Normfolge“ genannt. Prüft man nun, was als Material für beide möglich ist², so findet man als solches die empirische Wirklichkeit, also die Wirklichkeit, in der es ein Entstehen, Vergehen, Untergehen u. dgl. gibt. Die Wirklichkeit, die in ihrer niemals umkehrbaren Einmaligkeit sich in Raum und Zeit entfaltet, gibt also notwendig das Material für die Normsätze her. Es muß also auch bei letzteren, wenn sie bestimmt sein sollen, stets anzugeben sein, zu welcher Zeit etwas zu geschehen hat. Der Begriff des subjektiven Rechts, der ja für die dogmatische Rechtswissenschaft nichts anderes sein kann als ein Hilfsbegriff zur Ermittlung von Gesolltem³, muß also gleichfalls notwendig das zeitliche Moment in sich enthalten. Aber nicht nur das Zeitliche! Die Frage, ob Zeitliches stets mit Räumlichem verbunden sein muß, spielt hier hinein. Man vermeidet jedoch die größten Schwierigkeiten, wenn man im Auge behält, daß es die empirische Wirklichkeit, die „Körperwelt“ ist, die in den Begriffen der Rechtswissenschaft erscheinen muß. Wir müssen es uns hier versagen, diese reizvollen Probleme weiter zu verfolgen. Wir stellen nur fest: Die Kontroverse in der gegenwärtigen Rechtswissenschaft über die Verwendung von Bildern ist nichts anderes als ein Streit über die Kategorien, unter denen alles Rechtliche stehen muß. Untersucht man diese, so wird sich sogar unter Umständen ein dem Relativitätsproblem analoges Problem auch für die rechtlichen Gebilde ergeben, da diese notwendigerweise dem Zeitbegriff unterstehen. Die meist fälschlich bloß auf die Relation Tatbestand — Rechtsfolge angewandte Kategorie der Kausalität läßt erst dann ihre eigentliche Funktion auf dem Gebiet der Rechtsdinge erkennen usw.⁴. So wie man jüngst versucht hat, eine kritische Grundlegung der Psycho-

¹ Vgl. § 12 des Anm. 7 der vorigen Seite zitierten Aufsatzes über das Geltungsproblem.

² Die Frage nach dem, was in rechtliche Begriffe eingehen kann, wurde von uns schon in der Abhandlung „Philosophisches zur Lehre vom Wesen der juristischen Person“, Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie, Band XII, Heft 2—4 berührt.

³ Vgl. die Anm. 7 der vorigen Seite zitierten Abhandlungen.

⁴ Kipp's Theorie über die Doppelwirkungen findet dadurch eine Einschränkung, daß die Rechtswissenschaft in letzter Linie festzustellen hat, was wirklich gesollt ist. Dies kann jeweils nur eins sein. Widersprechendes kommt also nicht in Frage. Daraus folgt, daß sich die Rechtsbegriffe, deren Zweck es ist, ein solches eindeutiges Sollen zu finden, gleichfalls nicht widersprechen dürfen. Ob sie das tun oder ob sie sich miteinander vertragen, wäre aber an den einzelnen zu prüfen.

logie¹ dadurch zu bieten, daß man ihr Kategorialsystem entwarf², so wird man auch heute wieder diese Stelle in der Metaphysik der Sitten beachten müssen, in der die Entfaltung der Kategorien in dem besonderen Wissenschaftsgebiet der Jurisprudenz, wenn auch nur ganz flüchtig, versucht wird³. Bezeichnet sie so für dieses wichtige Aufgaben, so bedeutet sie doch für die Konstruktion des hier interessierenden „auf dingliche Art persönlichen Rechts“ keinen Fortschritt.

§ 8. Das dingliche und das persönliche Recht.

Um zu verstehen, was Kant unter dem „auf dingliche Art persönlichen Recht“ versteht, müssen wir seine Lehren über das dingliche und das persönliche Recht kurz betrachten. Wir fragen: Welches ist nach Kant das Wesen des dinglichen Rechts, des Rechts in einer Sache, wie er es nennt⁴.

Zunächst hat es einen besonderen Gegenstand, nämlich „eine Sache außer uns“⁵. Sache ist ein Gegenstand im Raum⁶, der zum Unterschied zu der Person keiner Zurechnung fähig⁷ und daher Objekt „freier Willkür“ ist. Nach einem von Kant ausdrücklich formulierten „rechtlichen Postulat der praktischen Vernunft“ ist sie notwendigerweise dazu bestimmt, jemandem zu gehören⁸. Während so die Sache der Gegenstand des

¹ Blumenfeld, Zur kritischen Grundlegung der Psychologie, Philosophische Vorträge der Kant-Gesellschaft Nr. 25, 1920.

² a. a. O. S. 10f.

³ S. 54f. Folgende Fragen wären für die Rechtswissenschaft aufzuwerfen: Wie steht es bei ihr mit der Identität schlechthin (nicht der besonderen Identität im Spezifikationstatbestand, die von uns im Archiv f. civilist. Praxis, Bd. 114, S. 23f. behandelt wurde) dem Widerspruch, der Kontinuität? Hier wird sich allerdings für die Rechtswissenschaft kaum Besonderes ergeben, wenn man von einer Berichtigung der Kippschen Theorie (Anm. 4, S. 264) und von interessanten Beispielen für die Anwendung des „unendlichen“ Urteils absieht. Weiter: Wie steht es mit den sog. Quantitätskategorien der Einheit, Vielheit, Allheit? Liegt in dieser Richtung eine Klärung des Problems der juristischen Person, wie Cohen und wir früher behaupteten? (Anm. 2, S. 264.) Welche Bedeutung hat die Zahl für die Rechtswissenschaft? Wie steht es mit Raum und Zeit? (vgl. den Text oben Anm. 11f., S. 262), Erhaltung und Abwandlung; Substanz, Funktion, Relation, Gesetz, Kausalität, Wechselbeziehung, System, Korrelation, also den sog. Relationskategorien? Wie mit den Modalitätskategorien? Möglichkeit, Hypothese, Wirklichkeit, Notwendigkeit? Man wird dabei überall auf Probleme stoßen, die schon bei der Erörterung konkreter Streitfragen gestreift wurden, aber ihre letzte Lösung erst innerhalb einer systematischen Darstellung finden können.

⁴ S. 71 Z. 5.

⁵ S. 54 Z. 4.

⁶ S. 54 Z. 11.

⁷ S. 27 Z. 5.

⁸ „mögliches Mein und Dein“, S. 52f. Das Prinzip bedeutet: Alle Dinge sind für menschliche Zwecke da. Es widerspricht dem ethisch-juristischen Dingbegriff, absolute res nullius zu sein.

Sachenrechts ist, richtet sich das persönliche Recht unmittelbar auf den Willen¹.

Die aus dieser Grundauffassung gewöhnliche gefolgerte Erklärung des dinglichen Rechts als eines „Rechts gegen jeden Besitzer desselben“ ist Kant bekannt. Sie ist ja nichts anderes als der Ausdruck für die regelmäßige Folge bei Verletzung des dinglichen Rechts. Ergänzt durch die positiv primäre Bestimmung lautete sie: das dingliche Recht ist ein Recht auf eine Sache einzuwirken und fremde Einwirkung auszuschließen². Kant nennt jene sekundäre Bestimmung eine richtige Nominaldefinition³. Sie gäbe gerade das nicht an, was sie erklären solle: „was ist das, was da macht, daß ich mich wegen eines äußeren Gegenstands an jeden Inhaber desselben halten und ihn (per vindicationem) nötigen kann, mich wieder in Besitz desselben zu setzen?“⁴ Er lehnt aber auch die primäre Fassung ab: das „unmittelbare Verhältnis zu einem körperlichen Ding“. Die Vorstellung der sogen. „Herrschaft über die Sache“⁵, die Theorie, welche meint, daß das Sachenrecht unmittelbar auf Sachen und erst mittelbar auf Personen bezogen sei⁶. Sie wäre „nur auf dunkle Art“ möglich⁷. Man müßte sie folgendermaßen denken:

Dem Recht auf der einen entspreche eine Pflicht auf der anderen Seite⁸. Es müsse also die Sache, wenn sie dem Eigentümer abhanden gekommen sei, doch diesem gegenüber weiter als verpflichtet gedacht werden. Sie verweigere sich so jedem sie sich anmaßenden Fremden, eben weil sie schon jenem verpflichtet sei. So weise das Recht „gleich einem die Sache

¹ S. 54 Z. 5 u. unten unter b. Diese Auffassung entspricht auch noch heute der h.M., wenn auch einige mehr das „Wollensollen“, andere mehr die Leistung, das Tun oder Unterlassen (die „praestatio“) hervorheben. Vgl. über die Auffassung der Gegenwart Enneccerus, Lehrbuch des bürgerlichen Rechts, Bd. I 1, §§ 66 u. 203.

² Eine Bestimmung, die, wenn man sie in Hinsicht auf die dem Berechtigten gegenüberstehenden Verpflichteten fassen, also in Sollenssätzen ausdrücken will, zu der Windscheidschen Theorie von der Unterlassungspflicht aller anderen führt. Vgl. Hold v. Ferneck, Rechtswidrigkeit, S. 217, 221. Man macht hier nur den Fehler, daß man die stets angebbare Sollensfolge, der Obligation, einem viel spezielleren Rechtsbegriff gleichsetzt.

³ S. 71 Z. 6f.

⁴ Näheres über die Vindikation S. 120f. Bei der Erörterung der „subjektiv bedingten Erwerbung durch den Ausspruch einer öffentlichen Gerichtsbarkeit“ III. Hauptstück des Privatrechts vertritt u. E. Kant Ansichten, auf die sich Goldschmidt und Kipp bei ihrer Lehre vom Justizrecht gegenüber dem bürgerlichen Recht berufen könnten. Vgl. James Goldschmidt, Materielles Justizrecht, 1905 (Festschr. f. Hübler, S. 85ff.), Kipp, Über Doppelwirkungen im Recht (Festschr. f. Ferdin. v. Martitz, S. 211f.).

⁵ S. 71 Z. 12f. Der Begriff des „Rechtsverhältnisses“ taucht S. 71 Z. 29 auf.

⁶ S. 71 Z. 15.

⁷ S. 71 Z. 17.

⁸ Ein Sollen ganz allgemeinen Charakters, keine Pflicht in irgendwelchem engeren Sinne!

begleitenden und vor allem fremden Angriffe bewahrenden Genius“, den Fremden stets an den Eigentümer¹.

Diese Vorstellung sei aber „ungereimt“². Grund: Es könne keine Verbindlichkeiten von Personen gegenüber Sachen³ und umgekehrt geben⁴. Es möge allenfalls erlaubt sein, das Rechtsverhältnis, das bei dem dinglichen Recht besteht, durch ein solches Bild zu versinnlichen und sich so auszudrücken“⁵. Zu „bestimmen“ und zu „denken“ ist es also in dieser Weise nicht⁶.

Das Sachenrecht ist nach Kant anders zu erklären. Es ist das Recht des⁷ Privatgebrauchs einer Sache, in deren ursprünglichem⁸ Gesamtbesitze man mit allen anderen ist⁹. Hier wird also zur Begründung des Begriffs des Sachenrechts zunächst der Begriff des Gebrauchs dem des Besitzes gegenübergestellt. Das soll aber nur heißen: Der logisch übergeordnete Begriff, von dem aus der Begriff des Privateigentums erst zu begründen ist¹⁰, sei der des Gesamtbesitzes. Privateigentum setze Gesamteigentum als Begriff logisch voraus. Kant sagt ausdrücklich¹¹, daß der Gesamtbesitz die einzige Bedingung sei, die es möglich mache, daß jemand jeden anderen Besitzer vom Privatgebrauch der Sache ausschließe. Es ließe sich sonst nicht denken, wie der momentane Nichtbesitzer vom Besitzer im physischen Sinne lädiert werden könne¹². Denn nicht einseitige Willkür, sondern nur vereinigte¹³ könne einem anderen die Verbindlichkeit auferlegen, sich einer besessenen Sache zu enthalten¹⁴.

¹ S. 71 Z. 20f.

² Das „also“ S. 71 Z. 26 muß durch ein „aber“ ersetzt werden.

³ Diese käme u. E. dann hier folgerichtig auch insofern in Betracht, als der Fremde wegen der Weigerung der Sache, ihm zu dienen, ihr zu folgen und sie freizulassen verpflichtet sei!

⁴ Das wird nicht ausdrücklich begründet. Es ergibt sich aber aus Kants Begriff der Person. Er erwähnt die gleiche „unzulässige Personification“ noch einmal S. 81 Z. 20f. Der Grund und Boden sei nicht demjenigen gegenüber verpflichtet, der an ihn Arbeit verwendet habe. Diese Stelle zeigt deutlich, wie Kant aus positiv juristischen Kategorien schließt und wie fern er gewissen politischen Anschauungen steht.

⁵ S. 71 Z. 26f.

⁶ Vgl. dazu das Bild S. 76 Z. 28 bei Erörterung der Grenzen der Okkupation. Der Boden spricht: „Wenn ihr mich nicht beschützen könnt, so könnt ihr mir auch nicht gebieten.“ Ein Beitrag zu Fischers Abhandlung; vgl. Anm. 12 S. 262.

⁷ Wir sagen heute „zum“. Obige Ausdrucksweise scheint uns undeutsch.

⁸ Vgl. S. 68f.

⁹ S. 71 Z. 31f.

¹⁰ Logisch-systematisch, nicht genetisch-historisch.

¹¹ S. 71 Z. 35f.

¹² S. 72 Z. 1. Bei der Bestimmung des dem Begriff des dinglichen Rechts übergeordneten Begriffs des subjektiven Rechts spielt dieses Kriterium der Verletzbarkeit durch andere eine wichtige Rolle; vgl. S. 51 ff. Die ursprüngliche Problemstellung wirkt noch bei der oben erörterten Frage fort.

¹³ Also insofern gebundene (Willensbindung).

¹⁴ Vgl. auch S. 64 Z. 23ff., S. 65.

Hieraus ergibt sich, daß der Begriff des Gesamtbesitzes für Kant nicht etwa bloß in einer Soziologie früher als der des Privateigentums ist. Eine solche Soziologie, die der Rechtswissenschaft apriorisch wäre, kennt Kant nicht¹. Er sieht seine Aufgabe unmittelbar in der Bestimmung apriorisch juristischer Begriffe. Hier also ist für ihn der ursprüngliche gemeinsame Herrschaftserwerb die das Privateigentum ermöglichende apriorische Idee. Wir haben es dabei zweifellos mit Rousseaus Gedanken der *volonté générale* zu tun², der uns bei Kant überall entgegentritt und in der Sprache der Gegenwart an dieser Stelle so auszudrücken wäre: Da alle Menschen als Personen gleich sind, muß es ihr allgemeiner, vereinigter Wille sein, der durch Schaffung des objektiven Rechts das Einzelrecht und daher auch das dingliche Recht ermöglicht³. Daß es sich bei der Idee des ursprünglichen Gesamterwerbs nicht um die Vorstellung eines historischen Vorgangs handelt, — Kant spricht hier von „uranfänglichem“⁴ — braucht an diesem Orte wohl nicht ausgeführt zu werden.

Das Ergebnis ist demnach folgendes: Es gibt „eigentlich und buchstäblich verstanden“ kein Recht an einer Sache⁵. Kant steht hier also auf demselben Standpunkt wie gewisse Rechtsphilosophen, die die sog. Imperativtheorie vertreten⁶. Es gibt „eigentlich“ nur „ein Verhältnis einer Person zu Personen“⁷. Während es sich aber, wie wir sogleich sehen werden, bei dem obligatorischen Recht (Personenrecht) um ganz bestimmte physische Personen handeln muß, zu denen die eine in Beziehung tritt⁸, denkt Kant das Sachenrecht zunächst als Recht gegenüber einer Allheit, aus welchem Gedanken sich dann die Folgen bei Verletzungen ergeben. Wir hören dabei weder hier noch später von einer Anwendung der Kategorie der Substanz, die man nach den früheren

¹ Über die Notwendigkeit einer solchen vgl. unseren Anm. 7, S. 263 zitierten Aufsatz über die Geltungsprobleme (besonders die Schlußanmerkung).

² Über diesen erst in den letzten 25 Jahren erkannten Begriff vgl. die bekannten Schriften über Rousseau von Haymann, Liepmann, Hensel, v. Peratiatkowicz.

³ Vgl. hierzu die Ausführungen Kants S. 57 Z. 38f., S. 68 Z. 17. Ein Robinson der Erde würde also kein Sachenrecht haben können, S. 72 Z. 17f.

⁴ Vgl. S. 74 Z. 2f. Die Idee des ursprünglichen Gesamterwerbs ist nicht empirisch, sondern ein praktischer Vernunftbegriff. Sie ist von Zeitbedingungen unabhängig. Ein „uranfänglicher Gesamtbesitz“ dagegen ist erdichtet oder jedenfalls nie erweislich! Vgl. auch die Erörterung des Satzes „alle Obrigkeit sei von Gott“, die in praktischer Einstellung das gleiche bedeutet wie die Idee des ursprünglichen Gesamtwillens, S. 142 unten. Letztere wird an anderer Stelle, S. 87 Z. 20f. auch einmal „moralische Person“ genannt, um durch diese für die „juristische Person“ übliche Bezeichnung die Allheit besser zu verdeutlichen, aus der das bürgerliche Recht nach Kant entspringt. Die „juristische Person“ taucht übrigens bei ihm als besonderes Problem nicht auf.

⁵ S. 72 Z. 22f.

⁶ Über diese vgl. H. A. Fischer in Arch. f. civilist. Praxis, Band 117, S. 187f.

⁷ S. 80 Z. 35. Wir würden sagen „nur ein soziologisches Verhältnis“.

⁸ S. 87 Z. 21.

Ausführungen¹ erwarten sollte. Sie hätte doch wohl die Funktion, aus dem Begriff des von der Allheit gewährten und nach Kant primär gegen die Allheit gerichteten² subjektiven Rechts das Spezifikum des dinglichen Rechts zu schaffen, dessen Entwicklung Kant somit schuldig bleibt.

Nach dem Gesagten genügen wenige Worte über Kants Auffassung des persönlichen Rechts. Die allgemeinen Erörterungen über diesen Begriff sind dürftiger³, sie erstrecken sich mehr auf Einzelheiten, die für unser Problem nicht interessieren⁴.

Gegenstand des persönlichen Rechts ist ihm eine Handlung, eine „Tat“⁵ eines anderen. Er spricht auch an früherer Stelle genauer von „Willkür“⁶, die ich „besitze“, d. h. nach seiner Terminologie: auf die ich ein Recht habe. Wir sprechen heute von „Wollensollen“. Hier steht die Kategorie der Kausalität von vornherein im Vordergrund⁷. Der andere soll etwas bewirken. Es handelt sich also um die „Causalität der Willkür des anderen in Ansehung einer mir versprochenen Leistung“⁸. Durch das Versprechen⁹ wird hier eine „aktive Obligation auf die Freiheit und das Vermögen des anderen“¹⁰ erworben. Dieses persönliche Recht geht gegen eine „bestimmte, physische Person“¹¹, d. h. nicht gegen eine „Allheit“ als solche. Man kann „mehrere gegen dieselbe“ Person¹² und

¹ S. 54a.

² Man denkt hier an den unstrittenen modernen Begriff des Rechtsschutzanspruchs. Vgl. Wach, Handbuch des Zivilproz. I, S. 19f. Planck, Zivilpr. II, S. 2; Fitting, Zivilpr. § 31 u. a.

³ S. 33f.

⁴ Es wäre an sich reizvoll, Kants Auffassung des Schadensersatzanspruchs (S. 84 Z. 11f.), des Vertrags (S. 35f.) näher zu analysieren.

⁵ S. 83 unten.

⁶ S. 55 Z. 4 (S. 54 Z. 4).

⁷ S. 84 Z. 1.

⁸ S. 87 Z. 9f. Bei dem Schadensersatzanspruch aus unerlaubter Handlung, der nicht notwendig ein Versprechen voraussetzt, handelt es sich für Kant um ein sekundäres Phänomen. Vgl. S. 84 Z. 10f. Er gehörte nach unserer Auffassung zwar nicht in eine apriorische Soziologie, wohl aber seinem Wesen nach in eine apriorische Rechtslehre.

⁹ Dieses, als Teil eines Vertrags, gilt als primärer Entstehungsgrund des persönlichen Rechts. Es gibt hier also keinen ursprünglichen oder eigenmächtigen Erwerb, S. 84 Z. 7f., oder aus unerlaubter Handlung, S. 84 Z. 12. Die Genugtuungsansprüche aus dieser gehen nur auf Erhaltung des schon „Meinen“, S. 84 Z. 16. Es wird hier bloß altes Recht wiederhergestellt. — In die Frage der Entstehung spielt aber plötzlich der Gedanke des „abgeleiteten Erwerbs“ und der „Übertragung“ hinein, S. 84 Z. 18f. Kant hat aber u. E. die Bedeutung des Versprechens bei der Entwicklung des persönlichen Rechts für die apriorische Soziologie geahnt.

¹⁰ S. 87 Z. 17f.

¹¹ S. 84 Z. 32f.

¹² Auch wohl mehrere auf dasselbe gehende? Im positiven Recht ist das zweifellos; für die apriorische Soziologie dürfen wir die Frage gleichfalls bejahen; für die apriorische Rechtslehre scheint uns die Antwort zweifelhaft.

„mehrere gegen andere“ haben¹. Wesentlich ist nur, daß eine primäre Relation zwischen konkreten Individuen vorliegt.

§ 9. Das auf dingliche Art persönliche Recht.

Wir wissen nun, wie Kant das dingliche und das persönliche Recht auffaßt. Erst jetzt ist es möglich, seinen Beweis für den von ihm aufgestellten Rechtsbegriff des „auf dingliche Art persönlichen Rechts“ zu verfolgen.

Die Rechtslehrer hatten bis zu ihm bereits die beiden „Gemeinplätze“ des dinglichen und des persönlichen Rechts „besetzt“². Es standen aber noch zwei offen, die aus der Verbindung beider hervorgingen. Diese seien das „auf persönliche Art dingliche Recht“ und das „auf dingliche Art persönliche Recht“. Der Begriff eines „auf persönliche Art dinglichen Rechts“ falle nun ohne weiteres weg. Es lasse sich nämlich kein Recht einer Sache gegen eine Person denken³. Hier ist Kant schnell mit der Ablehnung bereit. Das dingliche Recht gründet sich bei ihm, wie wir oben sahen⁴, auf die Idee des ursprünglichen Gesamtbesitzes aller an einer Sache. Schon diese Auffassung rechtfertigte Kant dadurch, daß er die Verpflichtung von Dingen und gegenüber Dingen ablehnte⁵. Uns sind heute manche Rechtsgebilde geläufig, bei denen die letztere Vorstellung allerdings unter Zuhilfenahme von Fiktionen nahe liegt. Wir erinnern an die Rechte und Pflichten bezüglich der Stiftungen als juristischer Personen, deren Wesen Kant nirgends erwägt⁶, an die Rechtslage derelinquirter Grundstücke usw. Während er also den Begriff des „auf persönliche Art dinglichen Rechts“ ohne weiteres abweist, sucht er den von ihm entdeckten Begriff des „auf dingliche Art persönlichen Rechts“ eingehend zu begründen⁷. Dieser Begriff sei nicht allein ohne Widerspruch⁸, sondern er sei auch notwendig für die Rechtslehre. Er ginge dahin: „Personen auf ähnliche Art als Sachen, zwar nicht in allen

¹ S. 84 Z. 2f. Auch auf dasselbe gehend? Mit Kants Auffassung des persönlichen Rechts verträgt sich der Begriff der Gesamtschuld in seinen verschiedenen Färbungen. Nur eine Schuld der „Allheit“, d. h. der Idee des zu einer Einheit zusammengefaßten Gesamtwillens der Volksgenossen ist ausgeschlossen.

² S. 189 Z. 1f.

³ S. 189 Z. 24. Wir sahen oben in § 6 bei der Betrachtung der Methode, daß dann u. E. auch schon der für diesen Begriff bestimmte Platz unabweitbar sein müsse.

⁴ § 8.

⁵ S. 71 Z. 26f.

⁶ Die hereditas iacens ist ihm bekannt. Vgl. S. 199 Z. 40, S. 112 Z. 19f. Das jus in re iacente beziehe sich auf eine res vacua, nicht auf eine res nullius, S. 112 Z. 16f. Die Stiftungen erwähnt er S. 200f. Er nennt sie S. 201 Corporationen, auch corpus mysticum, versucht aber keine weitere Konstruktion ihres Wesens.

⁷ S. 189 Z. 30f.

⁸ Das wäre für uns eine notwendige, aber auch hinreichende Voraussetzung. Vgl. § 6 oben.

Stücken zu behandeln, aber sie doch zu besitzen“¹ und in vielen Verhältnissen mit ihnen als Sachen zu verfahren. Anders ausgedrückt. „eine Person als das Seine zu haben“². Kant erläutert ganz genau, was er meint. Es gehöre als Objekt dazu einmal eine Person als solche, d. h. als Rechtssubjekt, also nicht etwa bloß ein Mensch, der etwa als Sklave Gegenstand eines Sachenrechts gewöhnlicher Art sein könne³. Zweitens gehöre dazu, daß diese Person als „das Seine“, als Sache also⁴ gehabt werde. Da für ihn nun der Besitz stets die Bedingung der Möglichkeit des Gebrauchs ist, so kann „das Seine“ also hier auch nicht „das Seine“ im Sinne des Eigentums, sondern nur im Sinne des Nießbrauchs (*jus utendi, fruendi*) „gleich als von einer Sache“ bedeuten⁵, soweit dies „ohne Abbruch an ihrer Persönlichkeit“ möglich ist⁶. Ein solcher Begriff wäre „moralisch notwendig“⁷, da ohne ihn die Erlaubnis zur Beiwohnung nicht begründet werden könne. Von dieser geht Kant ja aus; sie sucht er durch seine ganzen Ausführungen zu rechtfertigen, wenngleich es ihm auch daran gelegen ist, dabei einen das Eltern- und Hausherrenrecht umfassenden Begriff zu gewinnen.

Wir sehen: Kant versucht mit Hilfe einer Kombination der vorher festgestellten Begriffe des dinglichen und des persönlichen Rechts das „familienrechtliche Herrschaftsrecht“ zu begründen, dessen Wesen die Rechtswissenschaft noch heute beschäftigt⁸. Voraussetzung für seine Klärung ist auch für uns die Erkenntnis der Tatsache, daß eine Herrschaft über Personen, Rechtssubjekte besteht, die zweifellos eine absolute Seite besitzt, insofern Eingriffe dritter wie beim Eigentum abgewehrt werden. Sodann, daß das Objekt der Herrschaft, die betreffende Person gegenüber dem Berechtigten des Familienrechts — relativ — verpflichtet ist. Wir haben an anderer Stelle⁹, wenn auch nur gelegentlich, die soziologischen Formen der Neben- und Unterordnung untersucht. Wir kamen dort zu dem Ergebnis, daß es sich bei dem sogen. öffentlichen Recht um „Untertanenformen“ handle, d. h. um Unterordnung „individueller Zweckreihen“ unter andere. Bei dem sog. bürgerlichen Recht lägen

¹ S. 189 Z. 34f. Die Sperrung stammt gleichfalls von Kant.

² S. 190 Z. 5f.

³ Letzteres ist in Kants Rechtslehre nur infolge eines Verbrechens möglich. Vgl. S. 190 Z. 8 f. (S. 191 Z. 12; S. 43).

⁴ Vgl. die Anmerkung S. 190. Kant legt besonderen Wert auf das Substantiv „das Seine“ im Unterschied zu dem Adjektiv „das seinige“.

⁵ S. 191 Z. 16.

⁶ S. 191 Z. 17f.

⁷ S. 191 Z. 20. Die Notwendigkeit, die in der Rechtslehre in Frage kommt, ist eine solche „praktischer Vernunft“.

⁸ Vgl. v. Tuhr, Der allg. Teil d. deutschen bürgerl. Rechts, § 6; Wolff, Familienrecht, § 1, Enneccerus, Lehrbuch d. bürgerl. Rechts, § 71.

⁹ Archiv f. Rechts- u. Wissenschaftsphilosophie, Band XIV, S. 166f.

„Nebenordnungsformen“ vor. Hier würden die „Zweckreihen“ als „gleichwertig“ behandelt. Bei diesen bestände nun aber die Notwendigkeit, ungeachtet dieser „Gleichwertigkeit“ der Zweckreihen Unterordnungsformen zu begründen, die darin bestehen, daß die „Regelung“ der Zwecke des einen durch den anderen erfolgt, weil jener „fürsorgebedürftig“ ist. Hier werde also eine Unterordnungsform dem Untergeordneten zuliebe begründet¹. Wir nannten sie daher „Fürsorgeform“, die bei nicht reifen Subjekten geboten sei. Dadurch ist das „salva personarum substantia“ gegeben², das allerdings nur den Charakter des familienrechtlichen Herrschaftsrechts und auch diesen nur einseitig bezeichnet, denn es läßt dessen Hauptzweck außer acht. Bei unserer Konstruktion sieht man sogleich, daß das „Recht am Gesinde“³ nicht in die Kategorie der Familienrechte gehört, auch wenn es noch so patriarchalisch gestaltet ist⁴. Der Grundgedanke Kants: „dingliches Recht an einer Person“ zielt aber durchaus auf den entscheidenden Punkt. Es kommt uns soeben ein Ausspruch der Gebrüder Goncourt vor Augen, der die besonderen Gefühle bei der Vaterschaft dadurch erklärt⁵, daß es sich um „Eigentum an einem beseelten Wesen“ handle. Hier ist das psychologische Spiegelbild zu dem Elternrecht gegeben, wie es Kant versteht. Denn nach diesem liegt das gleiche „auf dingliche Art persönliche Recht“ wie beim Eherecht beim Elternrecht vor. Bei diesem erwirbt das Paar Kinder⁶, beim Eherecht der Mann ein Weib⁷. Nehmen wir sein „Hausherrnrecht“ hinzu, bei dem die Familie Gesinde erwirbt⁸, so haben wir sämtliche Rechtsverhältnisse, die nach Kant aus der „häuslichen Gesellschaft“⁹, auch „hausherrlichen Gesellschaft“ genannt¹⁰, entspringen. Wir sehen allerdings keine Möglichkeit, die im Eherecht zweifellos noch vorhandene Fürsorgeform mit dem Zweck in Verbindung zu bringen, den dieses „auf dingliche Art persönliche Recht“ nach Kant rechtfertigen soll: dem Zweck des commercium sexuelle. Wir gehen jetzt zu den Einzelheiten seines Eherechts über. Dabei sind einige Wiederholungen unvermeidlich.

¹ Die herrschende Meinung drückt den gleichen Gedanken dadurch aus, daß sie sagt, die Rechte seien bloß um der gegenüber der anderen Person obliegenden sittlichen Pflichten willen verliehen. Vgl. Enneccerus a. a. O.

² Vgl. S. 191 Z. 16.

³ S. 97f.

⁴ Wie in den alten Gesindeordnungen. Das patriarchalische stellt eine besondere Form gewillkürter Regelung der Zweckbeziehungen dar, die mit der „Fürsorgeform“ nichts zu tun hat. Im Eherecht haben wir z. Zt. noch beides!

⁵ Ideen u. Impressionen (Julius Zeitler, Leipzig).

⁶ S. 94 Z. 31.

⁷ S. 91 Z. 10.

⁸ S. 97 Z. 25.

⁹ S. 91 Z. 8.

¹⁰ S. 98 Z. 9.

III. Folgerungen.

§ 10. Charakter im Einzelnen.

a) Erwerbstitel.

Wir fragen mit Kant: Welches ist der Erwerbstitel für das eheliche Recht?¹ Geschieht der Erwerb „facto“, also durch Beiwohnung ohne vorhergehenden Vertrag?² Oder „pacto“, durch den Ehevertrag ohne Beiwohnung?³ oder „lege“, durch das Gesetz⁴.

Hier ist Kant vor einem Mißverständnis zu schützen, das seiner Bedeutung und seinem Charakter nach der beinahe hundertjährigen Auffassung von Rousseaus contrat social als eines historischen Faktums gleichkommt. Dieses Mißverständnis besteht seit Hegels Kritik des Kantischen Eherechts und ist, soweit wir sehen, niemals berichtigt worden. Hegel hat in seinem Vertragsrecht⁵ behauptet, daß Kant die Ehe unter den Begriff des Vertrags „subsumiert habe“. Dies sei eine „Schändlichkeit“, eine „Herabwürdigung“⁶. Hegel meint nämlich, daß Gegenstand eines Vertrags nur etwas sei, dessen man sich entäußern könne⁷. Er selbst geht zwar in seinem Eherecht vom Vertragsstandpunkt aus, allerdings um ihn dann „aufzuheben“⁸.

Hiergegen ist zu sagen: Die Ehe ist bei Kant nichts anderes als „die rechtliche Folge aus der Pflicht, in eine Geschlechtsverbindung nur durch das Mittel des gemeinsamen wechselseitigen Besitzes zu treten“⁹. Es ist also nicht ein „beliebiges Gesetz“, das den Titel zur Ehe abgibt. Da es sich nicht um Rechte an Sachen oder persönliche Rechte handelt, sondern um Besitz an einer Person, ist es ein über alles Sachen- und persönliches Recht hinausgehendes Recht: „das Recht der Menschheit in unserer eigenen Person“, welches das Recht der Ehe gewährt¹⁰.

Er unterscheidet also offenbar im Einzelnen:

a) das Recht der Menschheit in uns,

¹ Über den titulus acquirendi in seiner üblichen Bedeutung vgl. Windscheid, Pandekten, 1. Band, § 165; Fr. Hofmann, Die Lehre vom titulus und modus acquirendi und von der justa causa traditionis, Wien 1873, S. 3f.

² S. 94 Z. 20. Der sog. „Vollzug“ bedeutet etwas anderes, S. 94 Z. 9, nämlich die Beiwohnung als Erfüllungshandlung.

³ S. 94 Z. 22.

⁴ S. 90 Z. 26. Anderer Erwerb lege S. 108f. (198 Z. 24f., 200 oben) sogen. „ideale Erwerbung“.

⁵ a. a. O. § 75 S. 75. Hegels Schüler wiederholen dann die Behauptung ihres Meisters; vgl. C. L. Michelet, Naturrecht (1866), Band I, Buch 1, Abschn. 3, Kap. 1. (S. 291 vgl. auch S. 171.)

⁶ Zusatz zu § 161 S. 329.

⁷ Vgl. § 75 S. 75.

⁸ § 163 S. 142.

⁹ S. 94 Z. 25f. Bei uns abgekürzt zitiert.

¹⁰ S. 90 Z. 26.

b) daraus als Folge ein „natürliches Erlaubnisgesetz“¹.

c) die Erwerbung des auf dingliche Art persönlichen Rechts, die hierdurch erst möglich wird.

Wir sehen: Es ist gerade die Einsicht in den besonderen Charakter des Familienrechts, die zu der Ablehnung des Erwerbs *facto* oder *pacto* führt². Als solches ist es auch „unveräußerlich und allerpersönlichst“³. Seit Hegel hat man also Kant mißverstanden und wir glauben den Irrtum hiermit berichtigt zu haben. Wir müssen aber andererseits darauf hinweisen, daß von dem Standpunkt Kants aus es möglich ist, unter Erwerbstitel stets das objektive Recht zu verstehen, auch bei dem Erwerb *facto* et *pacto*⁴, daß also u. E. hier eine nicht behebbare Schwierigkeit besteht.

Das Faktum in Rücksicht auf das *pactum* ist der sog. „Vollzug“, der durch eheliche Beiwohnung erfolgt, ein Begriff, der in Kants Eherecht keine weitere Bedeutung erlangt⁵.

b) Befugnisse und Ansprüche.

Aus dem Eherecht ergibt sich zunächst die charakteristische Gebrauchsbefugnis⁶. Die Frage ist, ob der Gebrauch sogar zu einem Verbrauch führen darf. Diese Befugnis lehnt Kant ausdrücklich nur bei dem Hausherrnrecht, dem Recht am Gesinde ab⁷, dasselbe ist auch für sein Elternrecht anzunehmen, obgleich er sich hier nicht ausdrücklich ausspricht⁸. Bei den Ehegatten hält er den „Verbrauch“ ohne weiteres für gegeben⁹. Er vergleicht aber auch das Recht mit dem Nießbrauch, dem *jus utendi, fruendi*, „ohne Abbruch an ihrer Persönlichkeit“¹⁰. Hierin liegt an sich kein Widerspruch. Man kann jemanden als Naturwesen verbrauchen, d. h. zunächst¹⁰ es verletzen, ohne dem Bleibenden seiner

¹ S. 90 Z. 31.

² Nun liegt aber zweifellos ein *pactum* bei der Ehe vor (auch bei dem Erwerb des Hausherrnrechts, vgl. S. 98 Z. 10). Dieses *pactum* ist aber erst die Folge. Es ist gefordert, eben weil der Titel des Gesetzes es verlangt.

³ S. 91 Z. 5f. *personalissimum jus*, S. 97 Z. 8.

⁴ Diese Erwerbsarten sollen nach Kant doch auch natürlichen Rechts sein; sie sind also gleichfalls nur begründbar durch das allgemeine Rechtsgesetz!

⁵ S. 94 Z. 9, s. auch S. 94 Z. 27f. Der wechselseitige Besitz erhält „Wirklichkeit“ durch den wechselseitigen Gebrauch des Geschlechts. Der Begriff des Vollzugs des Ehepactum hat seine besondere Bedeutung in dem kanonischen Recht. Der von Kant aufgestellte Satz ist rein analytisch.

⁶ Siehe Brief an Schütz, S. XLIII.

⁷ S. 98 unten.

⁸ S. 94f.

⁹ S. 192 oben. „ein Teil ist in Ansehung des anderen, bei diesem wechselseitigen Gebrauche der Geschlechtsorgane, wirklich eine verbrauchbare Sache (*res fungibilis*, . . .“.

¹⁰ S. 191 Z. 10f.

Persönlichkeit Abbruch zu tun¹. Kant ist, wie wir wissen, anderer Ansicht. Für ihn berührt ein solcher Gebrauch das Unrecht der Menschen, eine Anschauung, die mit seiner Begründung der Ethik in dem gegebenen Naturtrieben unterworfenen Einzelwesen voraussetzenden Gemeinschaftsgedanken zusammenhängt. So klafft ein Widerspruch: Die Ehe ist nötig, um einen solchen Verbrauch zu schaffen, der eherechtliche Gebrauch darf aber nicht so weit gehen².

Aus dem Eherecht entspringt ferner die Befugnis, den anderen Gatten zurückzuverlangen, ihn zurückzuholen „als Sache“³. Er gibt dieses Recht ohne weiteres, ohne daß die Gründe, welche zur Flucht veranlaßt haben, und ihr Recht untersucht werden dürften⁴. Kant spricht hier von einem gegenseitigen Recht der Ehegatten⁵, trotzdem heißt es an anderer Stelle⁶: „der Mann erwirbt ein Weib“, nicht auch umgekehrt!

Die Ehegatten haben also wohl nach Kant nicht gleiche Rechte? Gewiß nicht. Es ist Kant sowie Hegel⁷ selbstverständlich, daß der Mann das „Haupt“ darstelle, daß er „befehlen, das Weib gehorchen“ solle⁸. Die Stelle ist interessant, weil sie zeigt, wie die Anwendung ein und desselben Prinzips auf verschiedene Tatbestände Verschiedenes ergibt⁹. Kant fragt sich, ob das Befehlsrecht des Mannes, die Folgepflicht der Frau etwa dem Grundsatz der Gleichheit widerspreche. Diese Gleichheit ist ja das Grundprinzip seiner ganzen Rechtslehre. Sie bedeutet nichts anderes als das jedem Menschen zustehende Recht, Person d. h. nach Kant *sui juris* zu sein¹⁰. Diesem Grundprinzip aber widerspricht es nicht, wenn aus der „natürlichen Überlegenheit“ des Mannes über das Weib „in Bewirkung des gemeinschaftlichen Interesses des Hauswesens“¹¹ für ihn Befehlsrechte abgeleitet werden. Das folgt ja gerade aus der „Einheit

¹ Man denke an den Eingriff des Arztes. Übrigens hat der Satz „*volenti non fit injuria*“ eine naturrechtliche Wurzel. So war die Stelle I. 1 § 5 D 47, 10, in der der Satz ausgesprochen ist, stets Gegenstand heftigen Streits.

² Man vergleiche die Stelle S. 191 oben mit S. 190 Z. 10f.

³ S. 92 Z. 30f. (S. 192 Z. 15, S. 97 Z. 15f.). Gegen den Dritten, welcher die Frau gegen ihren Willen zurückhält, hatte der Mann nach dem *Interdictum de uxore exhibenda et ducenda*, L 2 D 43, 30; I. 11 C 5, 4 ein Klagerecht auf Herausgabe. Dieses ist dem modernen bürgerlichen Recht nicht bekannt.

⁴ S. 99 Z. 16f.

⁵ S. 92 Z. 30f.

⁶ S. 91 Z. 2.

⁷ § 171 S. 147.

⁸ S. 93 Z. 35.

⁹ Daher muß die individuellste Ethik (die zu Individualgesetzen des konkretesten Falls führen will), ein gleiches höchstes Prinzip voraussetzen. Das wird meist verkannt.

¹⁰ S. 43 Z. 25f. Die Begriffe „*sui juris*“ und „*alieni juris*“ bedeuten in der positiven Rechtswissenschaft einen Unterschied innerhalb der Rechtsfähigen: den von *Paterfamilias* und *filius familias*.

¹¹ S. 93 unten, S. 94 oben. Vgl. den Rechtsbegriff des „Hauswesens“, S. 90 Z. 23.

und Gleichheit“ des Zwecks¹, welche durch die Kategorie der „Gemeinschaft“² ermöglicht wird³. Hier wird also auf Grund bestehender Naturbeschaffenheiten auf verschiedene Rechte und Pflichten geschlossen, gerade um des Prinzipes der Gleichheit willen⁴.

Als gegenseitige Pflicht der Eltern wäre noch die Pflicht zur Erhaltung der Kinder zu erwähnen⁵, ihres „beiderseitigen Machwerks“, wie sich hier Kant drastisch ausdrückt. Sie müssen aber „in dieser Gemeinschaft“ erzeugt sein⁶.

c) Der Grundsatz der Gleichheit des Besitzes.

Wenn es auch der Zweck der Ehe gebietet, daß die Rechte verschieden verteilt sind, so muß nach Kant in ihr doch Gleichheit des Besitzes gelten⁷. Diese Gleichheit ist in doppelter Beziehung zu fordern: einmal bezüglich der Person, sodann bezüglich der Güter.

a) Gleichheit des Besitzes in Hinsicht auf die Person.

Aus diesem Axiom folgt die Notwendigkeit der Monogamie⁸. Bei der Polygamie wäre diese Gleichheit verletzt, da die sich ganz hingebende Person den anderen nur zum Teil erwerbe. Sie stelle also ihre Persönlichkeit nicht völlig wieder her und bleibe Sache⁹. Da aber nach Kant der Erwerb der ganzen Person ja bei jedem Geschlechtsakt stattfindet¹⁰, müßte folgerichtig wenigstens für diese Zeit schon so jeder den anderen ganz erwerben. Kant verwendet also auch hier einen anderen Ehebegriff. Tiefer scheint uns wiederum Hegel, der als Grund für die Forderung ungeteilter gegenseitiger Hingabe angibt, daß sonst keine Innigkeit stattfinden könne¹¹.

¹ S. 94 Z. 5f.

² S. 54 Z. 6f.

³ „Wechselwirkung zwischen dem Handelnden und Leidenden“ nach der „Kategorientafel“ der Kritik der reinen Vernunft.

⁴ Wiederum ein Beweis, daß Kant jeder Ideenbolschewismus fernlag. Er dachte in Anwendung seiner allgemeinen Prinzipien konkret (in den metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre blieb er allerdings auf halbem Wege bei inhaltlich bestimmten „Tugenden“ stehen. Diese „Tugenden“ haben mit den Idealen bestimmter Staatsformen, den Systemen positiver Religionen, den Stilen der Kunst und den „Lebensformen“ der Einzelindividuen gemeinsam, daß sie „notwendige Krücken“ auf dem Weg zur Formung individuellen Lebens sind).

⁵ S. 192 Z. 7f.

⁶ S. 95 Z. 2.

⁷ S. 92 unten.

⁸ S. 92 Z. 40f.

⁹ S. 93 oben in Verbindung mit S. 92 Z. 20f.

¹⁰ S. 92 Z. 25f. „Der Erwerb eines Gliedmaßes an Menschen zugleich Erwerbung der ganzen Person.“

¹¹ § 167. Auch nach Trendelenburg, Naturrecht, § 122 ist das Wesen der Familie „Innigkeit“, ein Wort, das eine echt deutsche Färbung besitzt.

Aus demselben Grunde erklärt Kant für unzulässig:

Die „Verdingung zum einmaligen Genuß“¹; das Konkubinat²;

die „Ehe zur linken Hand“³, die naturrechtlich dem Konkubinat gleichstehe⁴.

β) Gleichheit des Besitzes in Hinsicht auf die Güter.

Kant macht hierüber nur eine ganz kurze Bemerkung⁵. Diese Gleichheit der „Glücksgüter“ ist sowohl ihm als auch Hegel⁶ eine Selbstverständlichkeit. Sie bedeutet nichts anderes als Gemeinsamkeit⁷. Beide lassen jedoch einen besonderen Güterrechtsvertrag zu⁸.

§ 11. Nichtigkeit und Auflösung der Ehe.

Alles, was unter der Zeit steht, hat Anfang und Ende. Auch bei den Rechten und Pflichten muß sich angeben lassen, wann sie bestehen, ob und wie lange sie dauern, denn sie beziehen sich auf menschliche Handlungen, d. h. Begebenheiten in der Zeit. Das gleiche trifft aber für die Rechtsverhältnisse zu, die den Rechtsgrund für solche Rechte und Pflichten abgeben⁹.

Bei den Rechtsverhältnissen sind also zeitliche Angaben möglich, bei dauernden über Anfang und Ende. Nun ist bei den Gebilden der dogmatischen Rechtswissenschaft, die schließlich nur Hilfsbegriffe für ein daraus abzuleitendes Sollen sind, die Gestaltung des zeitlichen Bestandes in viel freierer Weise möglich als bei den entsprechenden Gebilden in der empirischen Soziologie. Die Ehe als ein Wirklichkeitsgebilde beginnt irgendwann, dauert und endet irgendwann. Nichtigkeit und Anfechtung kommen da nicht in Frage. Sie ist entweder da oder nicht da. Wir befinden uns im Empirischen: in der Welt der Tatsachen. Anders bei der Ehe als einem Rechtsverhältnis der dogmatischen Rechtswissenschaft. Wir haben hier nicht nur den mit gewissen Tatsachen zusammenfallenden sozusagen

¹ S. 93 Z. 9 pactum fornicationis.

² S. 93 Z. 7, Z. 16. Hegel, Zusatz 105, S. 329 „bei dem es auf die Befriedigung des Naturtriebes ankommt.“ Kants Ehebegriff ist so Hegels Begriff des Konkubinats; ähnlich schon Augustin serm. 392, vgl. serm. 224 ed. Benedict, vgl. noch Christ. Thomasius, De concubinato 1713.

³ S. 93 Z. 26.

⁴ Die besonderen Umstände, die zu der morganatischen Ehe führten, werden nicht einmal erwähnt. Gerade hier handelt es sich um eine interessante Berührung öffentlich-rechtlicher und privatrechtlicher Gesichtspunkte. Das erkennt richtig Trendelenburg a. a. O. § 127.

⁵ S. 93 Z. 3f.

⁶ § 172 S. 147.

⁷ „Ehekommunismus“.

⁸ S. 93 Z. 6. Hegel § 172 (als Mittel, um für das Ende der Ehe Vorsorge zu treffen).

⁹ Der Begriff des Rechtsverhältnisses ist sehr umstritten. Vgl. darüber v. Tuhr, Der allg. Teil des deutschen bürgerlichen Rechts, I. Band, § 5 und die dort angeführte Literatur.

normalen Anfang und das normale Ende, sondern die Möglichkeit, jenen unter gewissen Bedingungen als nicht vorhanden anzusehen, dieses unter gewissen Bedingungen — rein juristisch — herbeizuführen. Nichtigkeit und Anfechtung sowie Ehescheidung kennt das Recht als die eine und die andere Möglichkeit dieser Art.

Sehen wir zu, wie sich Kant zu den hierdurch gegebenen Problemen verhält. Zunächst läßt er sich leider entgehen, die Begriffe der Nichtigkeit und Anfechtung, der Auflösung in ihrer apriorischen Struktur zu entwickeln, obgleich auf diesem Gebiet die Wissenschaft seit den Römern wertvolle Vorarbeit geleistet hatte. Man findet auch hier, daß sich Kant das spezifisch Apriorische, das ohne Empirik rein logisch entfaltbar ist, entgehen läßt. Den Grund hierfür kann man darin finden, daß sich Kant mit der Rechtswissenschaft nur wenig beschäftigt hatte.

Er fragt sogleich kasuistisch: Wie steht es bei dem ursprünglichen, geheimen, gegenseitigen Einverständnis der Gatten, sich der fleischlichen Gemeinschaft zu enthalten? Die Antwort lautete, daß in diesem Falle Simulation, also gar keine Ehe vorläge¹. Auch wir sehen heute ein Scheingeschäft grundsätzlich als nichtig an². Man hat jedoch für das Eherecht besondere Grundsätze entwickelt³, die die Berücksichtigung des negotium simulatum ausschließen und in der Bedeutung der Eheschließungsform für Leben und Verkehr ihren Grund haben. Da Kant, wie gesagt, die Begriffe Nichtigkeit, Anfechtbarkeit, Auflösung nicht vorher entwickelt hat, kommt er zu der ungenauen Formulierung, daß die Ehe in diesem Falle „nach Belieben von jedem aufgelöst werden könne“. Er meint aber ohne Zweifel nicht die soziologische Tatsache, daß jeder davon gehen könne, sondern die dogmatische Folge, daß sie naturrechtlich überhaupt nicht bestehe. Ein solches Verhalten „stiftet keine Ehe“.

Er fragt ferner, wie es denn stehe, wenn der eine Gatte oder beide von Anfang an das Bewußtsein der — tatsächlich bestehenden — Unfähigkeit zur fleischlichen Gemeinschaft besäßen? Hier kann einmal der soeben betrachtete Fall der Simulation vorliegen oder der ähnliche, bei dem der andere Teil zwar nicht einverstanden ist, aber doch Kenntnis von dem Vorbehalt besitzt⁴. Keinen dieser meint Kant. Es bleibt also der Fall übrig, bei dem der eine Gatte oder beide jeder für sich, ohne Kenntnis des anderen dieses Bewußtsein besitzen. Hier nimmt Kant gleichfalls Nichtigkeit an⁵. Nach unserer heutigen Auffassung könnte Betrug oder Irrtum vorliegen, die unter Umständen zur Anfechtung, d. h. zur willkürlichen Herbeiführung der Nichtigkeit berechtigen⁶.

¹ S. 94 Z. 14f.

² Vgl. BGB. § 117, Abs. I.

³ Vgl. BGB. §§ 1324ff.

⁴ Vgl. BGB. § 116 S. 2.

⁵ S. 94 Z. 10f.

⁶ §§ 1333, 1334 BGB.

Aus diesen Ausführungen folgt, daß eine Ehe mit einer sehr alten Person nichtig wäre. Er sagt dies nirgends ausdrücklich; es ist aber dem Gesagten zu entnehmen. — Ein Bewußtsein bei Eheschluß in Hinsicht auf die Möglichkeit der Kinderzeugung ist nach Kant nicht erforderlich, da sonst bei dem Aufhören dieser Möglichkeit die Ehe aufhören müsse¹. Aus dieser Begründung müßte man schließen, daß entsprechend seiner engen Ehedefinition auch schon bei Aufhören der fleischlichen Gemeinschaft die Ehe endige. Kant sagt aber, daß dies nur bei nachträglichem verschuldetem Unvermögen der Fall sein solle². Demnach nicht bei unverschuldetem Unvermögen, z. B. durch Altern.

Damit sind auch die Äußerungen über das Ende der Ehe erschöpft. Wir wundern uns darüber, daß er nirgends ausdrücklich die Frage der Ehescheidung berührt, die bei Hegel ausführlich behandelt wird³. Auch das in der damaligen Zeit gern erörterte Problem, welchen Einfluß die nahe Verwandtschaft auf die Ehe habe, wird nicht einmal gestreift, während Hegel das Ehehindernis der Verwandtschaft tief zu begründen sucht⁴.

¹ S. 91 Z. 37f.

² Negativ ausgedrückt in S. 94 Z. 16f. „jenes Recht“ d. i. das Rechtsverhältnis der Ehe.

³ a. a. O. § 176.

⁴ § 168, da die Ehe eine freie Hingabe der eigenen Persönlichkeiten sein müsse, käme sie da nicht in Betracht, wo schon sowieso eine natürliche Identität im bekannten und vertrauten Kreis bestände usw.

Kant und die deutsche Kultur.

Von Prof. Dr. Eugen Kühnemann, Breslau.

Wenn der unvergeßliche Ernst Troeltsch den Aufsatz noch hätte vollenden können, den er unter der obenstehenden Überschrift zugesagt hatte, so würde er vermutlich mit der ihn auszeichnenden allseitigen Gelehrsamkeit und Belesenheit die aufweisbaren Nachwirkungen des Kantischen Werkes in allen Gebieten der deutschen wissenschaftlichen Arbeit verfolgt haben. Niemand wird es unternehmen, mit Troeltsch auf seinem eigensten Gebiete zu wetteifern. Es sei daher hier etwas grundsätzlich anderes unternommen. In wenigen Grundlinien soll der Kulturgedanke angedeutet sein, der sich aus der schweren philosophischen Begriffsarbeit Kants erhebt, und der für uns Deutsche heute vielleicht mehr als je das Ziel in der Gestaltung unseres nationalen Daseins bedeutet.

Ob freilich dem philosophischen Gedanken irgendein unmittelbarer Einfluß auf das Leben zuzugestehen sei, ist ja neuerdings wieder mit großem Nachdruck angezweifelt worden. Das jetzt lebende Geschlecht hat die größte Katastrophe aller seelischen Kultur erlebt. An denen, die die Völkergeschicke gestalten, wurde nur allzu offenbar, daß ethische oder religiöse Ideen ihnen höchstens insofern etwas bedeuteten, als sie sich gebrauchen lassen, um im Dienste selbstischer Zwecke Menschen und Völker zu betrügen und als einen so notwendigen wie innerlich verachteten Bundesgenossen die öffentliche Meinung der Welt zu gewinnen. Das Dasein scheint im Auswirken seiner eigenen Gewalten sich nicht im geringsten um das Wachsein in Gedanken zu bekümmern, die der Menschheit das Ziel in einem unbedingten Werte setzen. Dem gutgläubigen deutschen Volke vollends, das als Staatsvolk wieder einmal so jämmerlich versagt hat, scheint zum zweiten oder dritten Male in seiner Geschichte der Weckruf not zu tun, — daß es ums Dasein allein Sorge und sein Wachsein um die ewigen Menschheitsgedanken, das wie ein Geier am Herzen seiner nationalen Kraft frißt, gründlich und — wäre es doch! — für immer vergesse. Es ergibt sich bei solcher Auffassung die seltsame Vorstellung, als bedeuteten die großen Gedanken der Genien nur Träume,

die für niemanden gut sind als für diejenigen, die Muße dafür haben und ihre Lebensbefriedigung in edlen Stimmungen suchen. Indessen aber packen die Männer der Tat mit gewaltigem Willen die widerstrebenden Dinge und zwingen sie in rücksichtsloser und prachtvoller Selbstsucht des geborenen Herrenmenschen und seines Volkes in den Dienst der Macht. Es wird demgegenüber erlaubt sein, an den offenbaren und geheimnisvollen Zusammenhang zu erinnern, der zwischen dem Genius und dem tiefsten Lebenswillen seines Volkes besteht. Der Gedanke, der in dem Genius reif wird, regt sich wie eine Ahnung in einer Fülle von strebenden Geistern und tritt in ihm als die Erfüllung einer verborgenen und allgemeinen Sehnsucht hervor. Die Bedeutung einer genialen Persönlichkeit steigt in dem Grade, in dem ihre Gedanken sich als Notwendigkeiten alles Menschenlebens erweisen. Es war eine höchst oberflächliche Einseitigkeit, als der Weltkrieg vielen als der Zusammenbruch des Christentums erschien. Er erwies vielmehr bis in seine Scheußlichkeiten und Lügen hinein den christlichen Gedanken als das Gewissen der Menschheit. Nur ist es nicht unmittelbar das Gewissen, das die äußeren Geschehnisse des Menschenlebens leitet. Zwischen der Welt der Tatsachen vielmehr und der Welt des Gewissens liegt die Kluft der Unendlichkeit. Dennoch ist es die Welt des Gewissens, in der wir alle allein das Ziel der Vollendung sehen. Nur wo sie im langsamen Emporringen aus Schuld und Enge unsere Wirklichkeit gestaltet, — im Kreise des persönlich erfüllten Lebens, in den Beziehungen der Liebe zwischen Freund und Freund, Mann und Weib, Eltern, Kindern, Geschwistern, — diese Beziehungen sollen einmal die Welt umgreifen —, nur da erreicht für uns das Leben seinen Sinn. Es geht langsam mit der Menschheit. Die Last der umgestalteten Wirklichkeit nimmt nicht ab. Sie wächst. Aber wir kennen den Sinn und wollen keinen anderen. Die Idee ist dennoch die letzte bewegende Kraft der Welt. —

Es ist ein einziger Gedanke, unter welchen Kant alle Kultur der Seele stellt. Ihr ganzes Leben sei ein Leben im Wissen um die Wahrheit. Ein solcher Satz schließt und beginnt unmittelbar eine weltgeschichtliche Epoche. Es sei also hiermit das Ende gesetzt für alles Leben, das seinen Inhalt einfach von der Überlieferung empfängt. Jeder Gedanke unseres Bewußtseins tritt unter das Gericht der Kritik und hat sich in seiner Geltung nach seinen Gründen zu erweisen. Die Kantische Forderung entspringt zunächst in einem Anliegen reiner Wissenschaft. Die Wissenschaft in ihren letzten und höchsten Bemühungen hat sich in einer Sackgasse festgelaufen. Als Metaphysik ist sie so lange die Königin der Wissenschaft gewesen. Sie hat als solche die heiligsten Belange des erkennenden Geistes verwaltet. Sie gab ihm die Gewißeiten in seinen letzten Fragen, bewies ihm das Dasein Gottes, sicherte ihm seine Freiheit, beruhigte ihn über die Unsterblichkeit der Seele. Sie tat es in stolzen zu-

sammenhängenden Systemen, die sich schulmäßig überliefern ließen. Eine Dogmatik aus reinem Erkennen stellte sie sich neben die Dogmatik der Theologie, die aus der Offenbarung stammte. Sie bedeutete ganz eigentlich die Ehre der Wissenschaft. Sie ließ die Erfahrungswissenschaft wie eine dürftige Vorbereitung hinter sich zurück und erhob sich in die großen Erleuchtungen, die in einer wahren Einheit und Allheit der Erkenntnis die letzte Einheit stiften in all unserm Wissen und dies Wissen zur Führerin machen für das Leben. Sie geben ihm die großen allgemeinen Gedanken der Weltanschauung, in denen das Leben als in seinen letzten Überzeugungen ruht. Noch klingt den Deutschen das berauschende Lied des Leibnizischen Weltgedichtes im Ohr. Das All ist ein All der Geister, die in stetigem Strom sich emporentwickeln in die zunehmende Klarheit des Weltgedankens, um in der göttlichen Klarheit zu enden. Aufklärung ist das Wesen der Welt. Alle Wirklichkeit ist Seele. Jede Seele ist die Welt. Jede Seele ist eine ursprüngliche Kraft, die nach einem von Ewigkeit in ihr angelegten Gesetze sich in sich selbst vollenden muß. Jede ist Persönlichkeit, eine Schöpfung aus dem Nichts, lebend und sich entfaltend allein aus dem eigenen Grunde, ein einmaliges göttliches Wunder. In jeder ist Gott. Gott ist in den Seelen die Unendlichkeit des Strebens nach dem Reich der Gnade, d. h. nach dem Reich der Vollkommenheit in Weisheit, Güte, Liebe und Schönheit. Denn alles ist Tat. Die Tat ist die Allgegenwart des lebendigen Gottes. So verworren und voller Übel diese Welt scheine, sie ist dennoch Harmonie. Diese von Gott erfüllte, diese Gott lebende Welt ist ewige Schönheit.

Ist es nicht fast eine Grausamkeit, an solche Erkenntnisbauten zu rühren, die reich an den tiefsten Einsichten sind, den Geist beglücken, der Seele den Frieden geben? Denn wie bringt der Gedanke Leibnizens alle Arbeit der Wissenschaft zusammen. Seine Monade erklärt als Kraft den Mechanismus der Natur, als Keim begründet sie den Organismus, als Seele die Psychologie, als Streben die Geschichte. Alles Wißbare faßt sie in die Einheit einer gewaltigen Weltgeschichte der Seele. Alles Erkennbare wird von dem Gedanken der Vorsehung getragen. Das Reich der Natur ist auch das Reich der Gnade. Die Welt der Kräfte ist auch die Welt der Schönheit. Hier wirkt die große Einheit des seelischen, geschichtlichen, künstlerischen und religiösen Verstehens, die der kommenden Geisteskultur der Deutschen ihr Wesen gab und sie zum Lehrer der Menschheit machte. Die Einheit des wissenschaftlichen und des religiösen Geistes scheint erreicht. Wenn sich nur ein letztes Bedenken über die Möglichkeit eines solchen, das All umgreifenden und durchdringenden Erkennens beschwichtigen ließe! Mit Begriffen, die nicht in der Erfahrung gegründet sind, sondern dem reinen Denken entspringen, greifen wir hier über alles Erfahrbare hinaus nach der Unendlichkeit, Allheit und Einheit des Seins. Aus reiner Vernunft wollen wir die Geheimnisse aufbrechen,

zu denen kein Weg der Erfahrung führt. Man glaubt von vornherein an eine bejahende Antwort bei dem, was ganz eigentlich das Rätsel der Erkenntnis selber ist. Gibt es ein Erkennen aus reinem Denken? So entspringt der Gedanke einer Kritik der reinen Vernunft.

Die Kritik der reinen Vernunft muß die Wissenschaft aufklären über ihre Gründe, ihre Möglichkeiten und Grenzen. Aber das ist nicht das Ende ihrer Bedeutung. Die Wissenschaft griff mit ihrer Metaphysik unmittelbar in das Gebiet des Lebens hinüber. Sie stellte die Einheit her zwischen dem Wissen und dem religiösen Glauben. Die Dogmensysteme der Metaphysik traten neben die Dogmatik der Theologie, bald als Ergänzung, bald als Begründung, bald als Berichtigung. Im tiefsten Grunde setzte sich hier der Weltgedanke des Mittelalters fort. Wie in diesem war es um das Stiften einer Einheit zwischen dem Wissen und den Glaubensinhalten der Religion zu tun. Das Mittelalter bedeutete den Versuch, das antike Wissen mit den neuen Gewißheiten der Offenbarung zu überbauen. Es nahm den heidnischen Gedanken in sich auf, um ihn auf diese Weise dem christlichen dienstbar zu machen. So ist in dem Gedanken von der Kritik der reinen Vernunft die ganze Frage nach dem Verhältnis von Wissen und Religion aufgeworfen. Der alte Rechtsstreit zwischen Wissenschaft und Leben ist noch nicht entschieden. Nicht eine Schwierigkeit im Gebiet reiner Wissenschaft soll aufgelöst werden. Indem wir sie angreifen, legt sich auf uns die Verantwortung für das Gesamtleben des Geistes. Wenn wir ihn zur Rechenschaft zwingen über das, was er wissen kann, so wird ihm auch bewußt werden, daß er noch so viel mehr will als nur wissen. Er will seine sittliche Welt. Er gestaltet sein Reich der Schönheit. Er glaubt seinen Gott. Sittlichkeit, Schönheit, Gott bedeuten auch gedankliche Inhalte. Auch diese wollen gelten. Sie erheben Anspruch auf ihre Wahrheit. Ein Leben der Seele, das ganz unter den Gedanken der Wahrheit gestellt wird, muß auch in ihnen klar sehen. Die Wirklichkeit der menschlichen Erfahrung steht in schroffem Gegensatz zur Idee des Sittlichen, die dennoch ihre Geltung behauptet. Die Schönheit, obschon im Wirklichen sich darstellend, besagt doch eine übersinnliche Bedeutung. Gott wird nicht mit den Sinnen erschaut. Indem also die Philosophie sich über die Möglichkeit der Metaphysik verständigt und ihr Verhältnis zur Wissenschaft feststellt, drängen sich ihr gerade dadurch alle diese Fragen auf, die über das Gebiet der Wissenschaft im Sinne des Erfahrungswissens hinausweisen. Gerade dadurch eröffnet sich ein Reich des Metaphysischen. Die metaphysischen Systeme gründeten auf ihr letztes Wissen die Kunde von der Natur und dem Menschen, der Seele, ihrer Freiheit und ihrer Unsterblichkeit, von der Schönheit und von Gott. Wir müssen wissen nicht nur vom wissenschaftlichen, sondern auch vom sittlichen, vom ästhetischen und vom religiösen Geiste. Wenn selbst das metaphysische Geheimnis von der Welt unlösbar wäre, das Geheimnis

vom Geiste darf nicht undurchdringbar sein. All unser philosophisches Wissen soll Wissen vom Geiste werden, der seine Welt baut. Wir wollen den Geist gewiß machen in sich selber und im Ganzen seines Tuns. Heißt nicht dies, die letzte Befreiung von allem Bann der Überlieferung gewinnen? Heißt es nicht, zum ersten Male seit dem Sokrates den Geist allein auf sich selber stellen? Hier ist der wahre Ursprung des modernen Geistes, der sich allein aus seinen eigenen Gewißheiten aufbaut. Seine Welt, seine Sittlichkeit, seine Schönheit, sein Gott werden wahrhaft und allein die seinen sein. Wir wollen die Welt als die Welt des Geistes ergründen. Wir wollen dem Geiste den ganzen Inbegriff seiner Möglichkeiten deuten. — —

Die Kantische Lehre von der Unerkennbarkeit des Dinges an sich hat zu unendlichen Erörterungen Anlaß gegeben. Sie erscheint so einfach wie unwidersprechlich, sobald man den Sinn ergreift, in dem sie aufgestellt wurde. Das Ding an sich ist das absolute Dasein, das der Gegenstand der absoluten Wahrheit ist. Um diese absolute Wahrheit war es in aller großen Metaphysik zu tun. Aristoteles' System endet im göttlichen Schauen des unbewegten Bewegers. Spinoza und Leibniz sind einig darin, daß sie in ihrem Grundgedanken jenes gottgleiche Schauen aufdecken wollen, in dem in Gott Sein und Gedanke zusammenfallen. Diese absolute Wahrheit erstrebt der Faust des ersten Monologs. Er erlebt die große Tragödie der Erkenntnis darin, daß er in dem Versuch erliegt, die gegebenen Schranken des Menschenverstandes zu durchbrechen. Wenn wir nicht annehmen wollen, daß der menschliche Gedanke die Wirklichkeit macht, wenn wir zugeben, daß eine Wirklichkeit wäre, auch wenn es keinen denkenden Verstand gäbe, so wird die Annahme jenes Daseins an sich zu einer Notwendigkeit. Zum ersten Male löst Kant an dieser Stelle seine Aufgabe mit jener Einfachheit der Einsicht und der befreienden Tat, die das Ei des Kolumbus zum Urbild aller genialen Aufklärung macht. So gewiß es jenes absolute Dasein geben muß, so gewiß kennen wir das Dasein nur unter den Bedingungen der Anschauung oder der Wahrnehmbarkeit. Wir kennen es nur als einen Inbegriff von Inhalten der Anschauung. Erkennen heißt für den Menschen nicht, das Ding an sich begreifen. Erkennen heißt, die Inhalte der Anschauung in die Einheit des Begriffes fassen.

Wir wollen es so groß nehmen mit der Aufgabe der Erkenntnis wie die alten Metaphysiker. Wir wollen wie sie vor dem All der Dinge, vor der Ganzheit der Natur stehen und fragen, wie sie sich im Gedanken bändigen lasse. Zunächst gilt doch diese schlichte Einsicht und Gewißheit, daß alles Naturerkennen für uns unter den Bedingungen der Erfahrbarkeit steht. Die Grundbedingung lautet, daß alle Inhalte der Erfahrung zusammengehen in jene Einheit des objektiven Daseins, die wir Natur nennen. Wer freilich dies leugnen wollte, — und es läßt sich leugnen —,

der stellt sich damit außerhalb der Gemeinsamkeit der Denkenden. Recht aber hätte er, wenn er sagte, daß dieses Zusammengehen aller möglichen Inhalte des Erfahrbaren in die Einheit des Naturgedankens ja selbst nichts weniger als eine Gegebenheit der Erfahrung ist. Es ist dies ja schon darum nicht, weil es über alle Erfahrung hinausgeht. Es ist eine Annahme, die alles je Erfahrene und alles noch zu Erfahrende, ja alle Möglichkeiten gewesener, gegenwärtiger und künftiger Erfahrung als eine Einheit des Gedankens auffaßt. Bei Licht besehen ist dies die ungeheuerste Hypothese, die je im menschlichen Denken erschien. Aber ohne diese Hypothese gibt es keine Möglichkeit eines Denkens der Dinge. Nur durch diese Hypothese gibt es jene Gegenständlichkeit, die wir Natur nennen. Kant gräbt an dieser Stelle tiefer als irgendein Skeptiker. Über einem richtigen Abgrund errichtet er den Gedanken der Erkenntnis. Aber er rettet die Erkenntnis, indem er sie in die größte Gefahr bringt, vielmehr, indem er das Wagnis aufdeckt, das die Erkenntnis ist. In der Erkenntnis wagt der Gedanke alles Erfahrbare zu verstehen als eine Einheit des Begriffs. Wenn Wissen nach seinen gegenständlichen Inhalten immer auf die Erfahrung angewiesen bleibt, so scheinen wir freilich zunächst rettungslos an den Fortgang der Erfahrung ausgeliefert. Jede Einsicht gilt nur, insofern die Erfahrung sie bestätigt. Sie gilt nur, insoweit sie durch Erfahrung beglaubigt ist, und unter dem stillschweigenden Eingeständnis, daß künftige Erfahrung sie berichtigen mag. Aber indem wir den Schritt zum Abgrund wagten, gewinnen wir vielmehr gerade dadurch allein den festen Boden unter unseren Füßen. Denn so gewiß die Möglichkeit der Erfahrung die letzte Voraussetzung aller Erkenntnis bildet, so gewiß gelten als Notwendigkeiten in aller Erfahrungserkenntnis die Begriffe, die jenen Gedanken der Einheit objektiven Daseins an allem Erfahrbaren vollziehen. Jeder Gegenstand ist eine Einheit des raumzeitlichen Daseins. Er ist Größe. Die Natur ist nur zu denken als die Einheit des in sich dieselbigen Daseins in der Zeit, nur in den Begriffen der Beharrlichkeit, Ursächlichkeit und Wechselwirkung.

So gewiß die Natur die Einheit des objektiven Daseins ist, so gewiß trägt sie jene Form des Gedankens, die als letzte Voraussetzung der mathematischen Naturwissenschaft zugrunde liegt. Sie steht unter den Gesetzmäßigkeiten der Begriffe, die das Verstehen der Dinge ermöglichen, und damit den Verstand bilden. Natur und Verstand bedeuten dieselbe Form des Gedankens. Dies ist die größte Entdeckung, die in der Geschichte aller Theorien gemacht worden. Sie rechtfertigt spät und entscheidend die geniale Schau der Platonischen Ideenlehre. Sie enthüllt uns die Alltäglichkeit der Dinge, mit der wir stündlich leben, als das größte aller Wunder. Denn keine Vernunftnotwendigkeit gebietet, daß die Natur gerade die farbige und tönende Natur sei. Dies ist vielmehr eine letzte Gegebenheit, — man darf es sagen: des Zufalls. Keine Vernunftnot-

wendigkeit gebietet, daß sie gerade in Raum und Zeit sei. Auch hier waltet eine letzte Gegebenheit anschaulicher Einsicht. Am wenigsten aber gebietet eine Vernunftnotwendigkeit, daß die Natur in eine Einheit des Gedankens zusammengehe und sich unseren Verstandesbegriffen der Größe, der Beharrlichkeit, der Ursächlichkeit, der Wechselwirkung füge. Es ist so. Wenn es nicht so wäre, gäbe es keinen Verstand und keine Natur. Es gäbe keine Gemeinsamkeit des Denkens. Es gäbe keine Menschheit. Aber es brauchte ja auch keinen Verstand und keine Natur zu geben. Dieses Zusammenklingen von Natur und Verstand, das sie zu einer Einheit desselben Gedankens macht, ist eine wahre Fügung der Gnade. Kant aber stellt in dieser letzten Einsicht theoretischer Philosophie den Verstand auf seine Gesinnung moderner Wissenschaftlichkeit. Moderne Wissenschaft begrenzt sich demütig im Kreise der Erfahrbarkeiten. Aber das Erfahrbare greift sie an mit dem Mut des Zutrauens, es zum mindesten in seiner Grundgestalt in notwendigen Gesetzmäßigkeiten zu fassen und nicht nur in wechselnden Zufallsbildern wiederzugeben. Es gibt eine Wahrheit von der Natur. Sie liegt in der Einheit des Naturgedankens und seinen begrifflichen Notwendigkeiten. Kant ist der Retter der Wahrheit für die Wissenschaft. Er rettete sie, indem er sie in ihrem Sinn bestimmte und in ihrer notwendigen Einschränkung aufwies. So bekam die wissenschaftliche Arbeit der Gegenwart ihren antimetaphysischen Zug, aber sie bewahrte ihren Stolz auf die Gewißheit ihrer Methode, die sie von allen Willkürlichkeiten und Zufälligkeiten trennt. Kants Naturphilosophie ist die philosophische Grundlegung der modernen exakten Naturwissenschaft. Was die großen Forscher mit der Instinktsicherheit des Genius getan, wird von Kant in seiner Vernunft begriffen. Die Wissenschaft versteht sich als die Vernunft des Naturgedankens.

Die notwendigen Gesetzmäßigkeiten, die sich als die Bedingungen der Natur und des Verstandes erweisen, fassen die Inhalte der Anschauung in die Einheit des Naturbegriffes zusammen. Sie sind Gesetzmäßigkeiten in der Natur. Sie erschließen uns nicht das Ganze der Natur, das wir mit dem Ernst der großen Metaphysiker zum Gegenstand unserer Wissenschaft machen wollten. Jene Gesetzmäßigkeiten weisen alle unsere Erfahrungserkenntnis als eine durchgängig bedingte aus. Sie ist bedingt in den Zufälligkeiten der Anschauung, bedingt in den Bezogenheiten von Raum und Zeit, die gleichfalls im Grunde Zufälligkeiten sind. Sie erweisen jeden Inhalt der Natur als befaßt in den unendlichen Bedingtheitsreihen der Ursächlichkeit und Wechselwirkung. Die Natur selber ist als das Ganze dieser Bedingtheitsreihen zu denken, als das Unbedingte, das all den Bedingtheiten zugrunde liegt. Zu diesem Unbedingten führt kein Begriff des Verstandes. Es ist der Vorwurf für Ideen, die für alle jene Begriffsbedingtheiten die letzten Einheiten suchen. Die forschende Vernunft be-

wegt sich in Begriffen und erhebt sich zu Ideen, die alles begrifflich Bestimmte im Ganzen der Natur als der letzten Einheit zu fassen suchen. Der Begriff bestimmt, die Idee richtet. Sie richtet die Gedanken auf die Ganzheit der unbedingten Erkenntnis. Wir stehen hier bei einer der großen Kantischen Entdeckungen. Er entdeckt in dem Streben der Vernunft zum Erfassen der Natur in ihrer Ganzheit und Einheit als eine Notwendigkeit alle jene Denkrichtungen, in denen die Metaphysik mit so viel Größe wie Fruchtlosigkeit sich bewegt hat. Es sei nun, daß sie die Welt in ihrer Ganzheit als endlich oder unendlich, als zeitentsprungen oder ewig, als einfach oder nicht einfach in den letzten Bestandteilen ihrer Zusammensetzung lehren, oder daß sie neben der Naturnotwendigkeit einen ersten Ursprung der Handlungen in Freiheit, neben den bedingten Wesen dieser Welt das unbedingte Wesen Gottes annehme. Sie kann diese Fragen nicht vermeiden. Denn sie liegen in der Frage nach der Vollendung der Erkenntnis. Sie kann sie nicht eindeutig beantworten, denn es fehlen die Möglichkeiten, der Idee einen gegenständlichen Inhalt zu geben. Es sind die metaphysischen Fragen, die über das Physische der Erfahrungserkenntnis hinausgreifen. An ihnen hängt die wahre Inbrunst der Erkenntnis, die über das immer Bedingte zum Unbedingten hinwegstrebt. An ihnen hängt mit seinen höchsten Werten das Leben des Geistes, wenn es die Freiheit und Gott gilt. Wir bedürfen dringender als je an dieser Stelle jene Einsicht, die wir als letzten Maßstab über allem Leben der Seele aufrichten, das Wissen um die Wahrheit.

Wenn wir der Vernunft nicht das Ja! oder das Nein! geben können, nach denen sie verlangt, so können wir ihr dennoch eine Gewißheit geben, die Gewißheit über die methodischen Möglichkeiten einer Antwort auf ihre Fragen. Auf jene Fragen nach der Endlichkeit oder Unendlichkeit der Welt ist keine Antwort möglich. Wir können nur sagen, daß der Fortschritt der Erfahrung ins unbestimmt Unendliche oder Endlose geht. Kein Begriff umspannt das Ganze der Welt. Aber ein erster Ursprung der Handlungen in unbedingten Ideen bei voller Wahrung der Notwendigkeit in der Natur wäre immerhin möglich zu denken. Die Handlungen im Reich der Erscheinungen und seiner Notwendigkeit könnten eine Darstellung unbedingter Ideen sein, wie etwa Sokrates, dessen ganzes Dasein als ein reines Naturerzeugnis in der Notwendigkeitsreihe der Erscheinungen entspringt, den zeitlos geltenden Gedanken der Wahrheit bedeutet und darstellt. Er ist, wie ein spätes Erzeugnis der notwendig bildenden Natur, so auch ein Ursprung aus sich selber im Ewigen der Ideen. Genau so möchte das unbedingte Wesen Gottes als Grund und Quell aller Bedingtheiten zu denken sein. Auf die Frage: ist die Welt endlich oder unendlich? lautet die Antwort weder Ja noch Nein. Auf die Frage: gibt es nur Naturnotwendigkeit oder auch Freiheit, nur bedingte Wesen oder auch das unbedingte? lautet die Antwort möglicherweise sowohl Ja als

auch Nein. Wenn wir die Weltprobleme nicht lösen, erblickt sich hier doch der Geist in neuen Tiefen. Er vermag das Wirkliche nicht nur zu denken in den bedingten Begriffen der Erfahrung, sondern auch in Beziehungen des Unbedingten. Es ist der Geist der Ideen, der das Erkennen in der Richtung auf die letzten unbedingten Einheiten weiterrückt. Die Wissenschaft ist nicht nur eine Wissenschaft der Begriffe, sondern auch eine Wissenschaft der Ideen. Die Erkennenden teilen sich in die Begriffsköpfe und die Ideenköpfe. Die Begriffsköpfe bestimmen die Inhalte der Erscheinungen in ihren Bedingtheiten. Sie stellen die Inhalte der Anschauung im Begriff als Gegenständlichkeiten fest. Die Ideenköpfe dringen auf die letzten Einheiten, die die Begriffsinhalte fassen nach ihrer Stellung im Ganzen der Natur. Sie suchen in immer höheren Einheitsgedanken das Unbedingte. Wenn die Wissenschaft sich ihrer Einschränkung auf das Gebiet der Erfahrbarkeiten bewußt bleibt und in Selbstbescheidung ihre begriffliche Genauigkeit wahrt, so würde doch die Einschränkung zur Beschränktheit werden, wenn sie nicht ideenvoll wäre und auf das Ziel der immer weiteren Einheitsgedanken im Unbedingten hinausschaute. Der metaphysische Wagemut wird methodische Besonnenheit. Genauigkeit und Ideenfülle zusammen schaffen Wissenschaft. Dies ist die Einheit von Strenge und Freiheit, die den Gedanken der modernen Wahrheit bildet. —

Das Erkennen des Unbedingten in Ideen bildet eine neue eigene Welt in der Sittlichkeit und erschließt in ihr ein neues Gebiet des Geistes. Das Sittengesetz schafft der Idee und der Freiheit eine Wirklichkeit, wo es rein und für sich unsere Handlungen bestimmt. Es ist ein reiner Gedanke. Keine Gegebenheit in der Erfahrung läßt es erleben. Es bedeutet eine unbedingte Geltung. Das Sittliche wird nicht als Bedingung für irgendwelche Zwecke gewollt. Es ist das Sittliche nur da, wo es allein darum gewollt wird, weil es das Sittliche ist. Es bedeutet das Reich der Freiheit. Denn in diesem Reiche bestimmen wir uns selber durch den reinen Gedanken. Wir werden nicht durch die Triebe als bloße Naturwesen in der Notwendigkeit der Natur bewegt. Die sittliche Tat entspringt allein dem Gedanken: das reine, unbedingte Gesetz soll sein. Weil es unbedingt ist, gilt es allgemein. In der sittlichen Entscheidung des Gewissens tun wir die Tat, die ein Gesetz für alle Geister bedeutet. Das Sittliche schafft das allgemeine Gesetz, das alle Geister bindet. Wir bauen in ihm durch unsere Tat an unserem Teile die Menschheit auf. Die Menschheit als das Reich der im allgemeinen Gesetze sich selbst bestimmenden Geister ist keine Gegebenheit der Erfahrung. Sie wird in jeder aufrichtigen Entscheidung des Gewissens hervorgebracht. Sie wird als ein Ziel im Unendlichen gefunden. Sie bedeutet die Einheit der Geister im sittlichen Gedanken. Sie bedeutet das Reich der Freiheit. Man hat so viel geschmäht über Kants Formalismus in der Ethik, als mache er eine leere Form zum

Wesen des Sittlichen statt der ewigen Inhalte der Treue, Liebe und Wahrheit, die die Seele bewegen. Aber Kants Lehre von der sittlichen Form ist die Entdeckung des Sittlichen selber in seinem ewigen Wesen. Die Form der allgemeinen Gesetzgebung allein darf im Sittlichen den Willen bestimmen. Was eine Entscheidung sittlich macht, ist allein die Gewißheit, daß sie die Tat fand, die in dieser Lage das Gesetz für alle Geister bedeutet. Sittlich ist ein Mensch durch die Tiefe, in der er sich verbunden weiß zu handeln, wie jeder handeln soll, dem es um das Gute ernst ist. Die Inhalte unserer Ziele wechseln. Was inhaltlich heute für sittlich gilt, mag morgen unsittlich sein. Es gibt keinen sittlichen Inhalt, der nicht einmal unsittlich sein könnte. Aber in allem Wandel der Ziele, Gegenstände und Inhalte bleibt unwandelbar die Form, die das Wesen des Sittlichen bildet. Die *sancta simplicitas* ist simplex in der Flachheit ihres Erkennens, aber *sancta* in der Aufrichtigkeit des Herzens, das hier ewige Gebote zu erfüllen meint. Sicher gibt es Pflichten in einer Höhenlage, zu der die Mehrzahl der Geister nicht emporreicht. Sie bleiben daher von ihnen entbunden. Aber das widerlegt nicht den Gedanken Kants. Es bestätigt ihn. Es beweist nämlich die Allgemeinheit des Gesetzes, daß jeder, der Höchste wie der Geringste, sich in der Einzigkeit seiner Pflicht erfülle. Die Inhalte wechseln hier, die Form bleibt.

Kants Sittlichkeitsgedanke ist der Gedanke schöpferischer Sittlichkeit. Der Kreis der Pflichten ist nicht gegeben, am wenigsten von außen gegeben. Er ist zu entdecken. Die Menschheit ist nicht gegeben. Sie ist zu schaffen. Das ist der Fortschritt des sittlichen Lebens, daß die Pflichten durch die Tat gefunden werden, deren Bewußtsein die Einheit der Menschheit schafft. Das reine Gesetz, das wir als die gestaltende Kraft für unser Leben entdecken, bildet unsere Persönlichkeit. Persönlichkeit sein bedeutet, im Ganzen des Lebens die Einheit eines menschheitlichen Gesetzes darstellen. Es bedeutet, aus sich selbst im reinen Bewußtsein seines Gesetzes bestimmt sein. Die Persönlichkeit ist die Freiheit. Die Menschheit ist das Reich der freien Persönlichkeiten. Sie erschafft sich in unseren Taten. Sie ist die unendliche Aufgabe unseres Tuns. In dieser unendlichen Aufgabe gewinnt das Menschenleben eine Ewigkeitsbedeutung. Die Menschheit löst sich aus der Natur und erhebt sich über sie als ein Reich, das rein aus dem Geiste das Gesetz empfängt. Sie ist ein Reich reiner Geister, so sehr sie Natur bleibt. Sie bedeutet den Ewigkeitssinn im natürlichen Leben der Menschen. Dieser Sinn ist im Menschenleben die letzte bewegende Kraft. Es gibt eine bewegende Kraft der reinen Ideen. Das Unbedingte und die Freiheit werden also dennoch erkannt, aber nicht im Begriff, sondern durch die Tat. Überall wo aufrichtig das Gute getan wird, ist dies Erkennen des Unbedingten und des reinen allgemeinen Gesetzes, welches das Wesen des Sittlichen macht. Hier steht die schlich-

teste Seele der höchsten gleich. Sie ist vielleicht dem Göttlichen näher. Denn nicht der Begriff ist es und die Weisheit, die ergrübeln, was hier das allgemeine Gesetz sein mag, sondern die Tat vollzieht das allgemeine Gesetz in der unmittelbaren Gewißheit des im Guten sicheren Herzens. Kant hat dafür einen Ausdruck von wahrhaftem Tiefsinn. Es handelt sich im Sittlichen nicht um theoretisches, sondern um praktisches Erkennen. So schließt das Sittliche alles Pharisäertum aus. Kants Ethik ist einhellig mit dem christlichen Gedanken von der allgemeinen Gotteskindschaft. Demnach gibt es keine Metaphysik des theoretischen, wohl aber eine solche des praktischen Erkennens. Das Unbedingte, das Absolute, das Ding an sich bleibt der theoretischen Erkenntnis entzogen. Es wird begriffen und wird Wahrheit in der sittlichen Tat. Eine Weltrevolution des Geistes vollzieht sich in dieser Umkehr. Der heidnische Dünkel wird abgedankt, der sich vermaß, im Erkennen der Welt Gott gleich zu sein. Jahrtausende menschlichen Bemühens klingen in dieser Entsagung aus. Aber die Tiefen des Absoluten sind der sittlichen Tat und ihrer Schlichtheit erschlossen. Unser Handeln kann die absolute Wahrheit besitzen, die unserem Denken versagt bleibt. Das Leben erhält einen neuen Mittelpunkt. Während aber die Weisheit der Weisen durch Hochmut die Menschen trennt und die Vornehmen absondert und erhöht über dem Volke, macht dieser neue Mittelpunkt, der die Tat zum Sinn des Lebens, ja zum Sinn der Welt macht, die Menschen eins in Güte. —

Wenn Kant aus der tiefen Kunstfremde und Schönheitsfremde seines Lebens heraus dennoch der Begründer der philosophischen Ästhetik wurde, so ist das kaum anders zu erklären als dadurch, daß der große Grundstrom deutscher Geistigkeit, die damals aus künstlerischem Geiste eine neue Bildung der Seele hervorbrachte, doch auch ihn in seiner Ferne berührte und trug. Das Bedürfnis der Vollendung des philosophischen Systems kam dem Bedürfnis des deutschen Lebens entgegen. Er vollendete auch hier seinen Gedanken einer neuen Kultur im Wissen um die Wahrheit. Es galt, wie bisher den Sinn der theoretischen und ethischen, so nun den Sinn der ästhetischen Begriffe. Er sicherte der Schönheit ihr eigenes Reich in der Seele. Es ist ein Reich der Freude. Diese Freude aber ist eine solche des reinen Geistes. Sie ist nicht die Freude des Sinnenwesens an der Befriedigung seiner Begierde, die sich im Genuß verzehrt. Aber sie ist auch nicht die Freude des sittlichen Geistes an der guten Tat. Sie ist eine Freude der reinen Betrachtung, eine Freude des Schauens. Sie ist Freude an der Gestalt, die rein als Gestalt einen geistigen Sinn bedeutet und in dieser ihrer sinnvollen und bedeutenden Geistigkeit selig ist in sich selber. Aller Druck der Wirklichkeit mit ihrem Bedürfnen und ihrem Fordern, alle Schwere der Lebensangst, der Pflicht und des Schicksals bleibt zurück hinter uns in der künstlerischen Freude. Die Seele spielt im Schönen. Aber dies Spiel ist die Vollendung des

menschheitlichen Lebens. Denn hier ist im Spiel und im Schein der Einbildungskraft erreicht, was vor dem sittlichen Willen als Ziel im Unendlichen liegt. Die Natur ist zur Gestalt des Geistes geworden. Im Schönen erfüllt ein Stück Natur sich in seinem selbstgegebenen Gesetze. Jedes Schöne ist ein Einziges, ein Vollendetes, eine in sich selbst erfüllte Persönlichkeit. Es ist ein Symbol unserer vollendeten Bestimmung. Natur und Freiheit sind in ihm eins. Es ist nicht eine Einheit von Anschauung und Begriff, — wie Kant sagt, der Einbildungskraft und des Verstandes, sondern vielmehr der Anschauung und der Idee, der Einbildungskraft und der Vernunft. Das Schöne ist im strengen Sinne der Kantischen Sprache das Ideal, wenn das Ideal die Idee in konkreter, ja in persönlicher Darstellung bedeutet. Es ist das Unbedingte in persönlicher Erscheinung. Den Bedingtheiten des Zeitverlaufs entnommen bedeuten die künstlerischen Gestalten ihren Ewigkeitssinn. Unser Verstand als ein begrifflicher vermag immer nur gegebene Anschauungsinhalte in allgemeinen gegenständlichen Geltungen zu bestimmen. Nur wie in einer Ahnung können wir uns an der Grenze der menschlichen Denksbarkeiten einen schauenden Verstand denken, dessen Gedanken Anschauung sind und schaffen, so wie in Gott die Welt sein lebendiger Gedanke ist und Wirklichkeit und Gedanke eins sind im schaffenden Schauen. Der künstlerische Verstand ist dieser schauende Verstand. Seine Gedanken sind Gestalten. Seine Gestalten leben, — freilich nur in einer Welt des Scheins. Aber in dieser Scheinwelt offenbaren sie die tiefste Wahrheit der Welt und des Lebens. Goethes Faust kündigt mehr Wahrheit vom Menschenleben als alle Philosophie. Der Künstler ist ein Schöpfer in seiner Welt des Scheins. So bedeutet das Schöne den Durchbruch aus der Welt des menschlichen in die Welt des göttlichen Geistes. Nicht im Erkennen der wirklichen Welt, aber im künstlerischen Bilden einer Scheinwelt erhebt sich der menschliche Geist zum Ideal und zum göttlichen Geiste. Er wird gottgleich nicht in seiner Wissenschaft, aber im Spiel seiner Phantasie. Er erreicht in ihm sein höchstes Verstehen. Dieses Verstehen ist Gestalten, ist Schaffen. Hier ist jenes absolute Erkennen, das nur möglich wäre, wo das Erkennen seine Welt rein aus dem Geiste erschafft. Faust wußte es. Der Kantische Gedanke sichert dem Schönen sein Reich in der Seele und stellt es auf sein eigenes Gesetz und Recht. Ebenbürtig tritt es neben Wissenschaft und Sittlichkeit. Er macht es zum göttlichen, sich selbst genügenden Spiele. Aber in diesem Spiel enthüllen sich die letzten Bedeutsamkeiten. Es ist ein letztes und höchstes Verstehen. Es ist nicht der reine Wille des Sittlichen. Aber es ist der reinste Wille zur Vollendung. So gab in Kant die Ästhetik dem höchsten Geistesschaffen jener Tage seine Philosophie. Sie gab der Kunst jenen Sinn, in dem sie das erhöhte Bewußtsein aller menschlichen Dinge und der Welt bedeutet. Indem sie das Schöne erkannte, gab sie ihm seine

höchste Bedeutung in der Gesamtarbeit der Kultur. Sie ließ Schiller im innersten Sinn seiner Arbeit sich selbst erkennen und vermittelte durch Schiller Goethe das tiefste Verstehen seines Wesens. —

Wenn die Wahrheitslehre uns die Begriffsnotwendigkeiten ableitet, durch die allein ein Naturgedanke möglich wird, und in ihnen uns die Natur als einen Zusammenhang ursächlicher Bedingtheiten verstehen läßt, — wenn die Ethik uns jene andere Gesetzlichkeit reiner Vernunft aufschließt, durch welche sie als reiner Wille ihre eigene Welt erbaut, — wenn endlich die Ästhetik der Seele im Sinne des schauenden Verstandes die Schöpferkraft für eine Welt des schönen Scheins sichert, — so erkennt sich zwar in diesen Hauptteilen philosophischer Arbeit der Geist fortschreitend in seinen Gründen, seiner Tiefe und seiner Weite, aber das letzte Wort des Wissens ist mit all dem noch nicht gesprochen. Noch immer wartet unser die Frage nach dem Ganzen der Welt. Sie nimmt für uns die Fassung an, ob die Natur als Ganzes in sich einen Sinn trage. Es ist die Frage, die den Untersuchungen über den Zweckgedanken in der Natur ihre Bedeutung gibt. Seit den Tagen des Anaxagoras liegt das entscheidende Problem der Naturerkenntnis in der Frage nach dem Verhältnis zwischen Mechanismus und Teleologie. Ist die Natur in der Gesamtheit ihrer Erscheinungen als Mechanismus zu fassen und zu erfassen? gibt es in ihr Gebilde, die als zweckentsprungen zu werten sind? Wie weit reicht das Gebiet des Mechanismus? Hat es Grenzen? wo sind sie? Und wo sind die Grenzen der Teleologie? Leibniz handelte auch hier mit seiner Genialität des Einheitstiftens, wenn er den Mechanismus selbst auf teleologische Gründe zurückführte und nun alles in der Natur mechanisch geschehen ließ, die Natur als Ganzes aber als ein Sinngebilde göttlicher Zwecke faßte. Kant bringt abermals die Lösung. Wieder ist sie das Ei des Kolumbus. Der Zweck bedeutet in der Naturforschung einen Gesichtspunkt der Betrachtung, der uns die Lebensgebilde als aus der Einheit eines bildenden Gedankens entsprungen auffassen läßt, aber nur, damit wir unter der Leitung dieses Gesichtspunkts lernen, das Walten der allgemeinen Naturgesetzhelken aufzudecken. Die Natur ist in jeder ihrer Erscheinungen als ein Zusammenhang mechanischer Ursachlichkeiten vorauszusetzen. Aber unser Verstand bedarf für sein Vordringen in ihre Geheimnisse der Leuchte des Zweckgedankens. Der Zweck wäre demnach nicht eigentlich ein Gesetz der Natur, als vielmehr ein Leitgedanke der Forschung.

Aber diese Philosophie der Biologie bedeutet Kant nur den Vorhof zum Tempel der Weisheit. Die Weisheit sucht unseren Frieden in bezug auf die Frage nach Sinn und Zweck im Ganzen der Welt. Die Frage freilich findet für den Menschen sofort die Einschränkung der Selbstbescheidung. Ihm kann sie nur lauten: inwiefern ein letzter Zweck im Menschenleben sei? Gibt es einen Sinn in jenem menschlichen

Geschehen auf der Erde, welches wir die Geschichte nennen? Wir müssen auch hier mit grundsätzlicher Strenge zum Grundgedanken unserer Wahrheitslehre stehen. Wir müssen auch das gesamte geschichtliche Werden, das die Erfahrung des Menschenlebens bildet, als einen Zusammenhang von Notwendigkeiten anerkennen, in dem wie in einer Zwangsläufigkeit die Ursachen ihre Wirkungen nach sich ziehen. Aber gibt es dennoch in diesen Zwangsläufigkeiten so etwas wie einen verborgenen Plan, der das Ganze auf ein Ziel zu bewegt, so daß mit dieser Zielidee ein Maßstab gegeben wäre, an dem wir die Gebilde in ihrer geschichtlichen Bedeutung messen? Kant zerstört den idyllischen Wahn des achtzehnten Jahrhunderts, der diesen letzten Zweck der Natur in der Glückseligkeit des Menschen erblickte. Wenig Weisheit bewiese der Künstler der Natur, der Welt und Menschen für ein solches Ziel wahrhaftig höchst unzumutbar gebildet hätte. Vielmehr scheint die Natur in bezug auf den Menschen gebildet, um die höchste Geschicklichkeit in ihm zu entwickeln. Durch seine Leiden selber, am meisten durch die, die er sich selbst in den Gegensätzen des Menschen gegen den Menschen schafft, kommt er zu immer höherer Entfaltung seiner Kräfte. An den ins Unendliche wachsenden Schwierigkeiten und Aufgaben entwickelt sich seine Vernunft. Aber in der Vernunft, in ihrer Offenbarung als reiner Wille ging uns ja der Endzweck auf. Er liegt im Reich der Menschheit als dem Reich der freien Persönlichkeiten. Der Gang der Geschichte bekommt als das Wachsen im Bewußtsein der Freiheit seinen Sinn, nicht als brächte jeder Tag in geradlinigem Fortgang uns dem Reiche der Vollendung näher. Eine solche Auffassung hieße Unsinn als den Sinn der Geschichte lehren. Aber was auch geschieht, würdigen wir, bejahend oder verneinend, in seiner Bedeutung für das Reich der Freiheit. Man dürfte noch einen Schritt weiter gehen. Die allgemeine Vorbedingung für das Reich der Freiheit ist die Herrschaft des Rechtes. In jedem Volke besteht die allgemeine Aufgabe des öffentlichen Lebens in der Aufrichtung der Rechtsgemeinde, die die Ordnung der Verträglichkeit für die Freiheit eines jeden mit der Freiheit aller bedeutet. Die Rechtsgemeinde jedes Volkes aber setzt als Bedingung ihres Bestehens die Rechtsgemeinde aller Völker voraus, die abermals die Ordnung und Verträglichkeit für die Freiheit jedes Volkes mit der Freiheit aller Völker bedeutet. So gewiß ein Vernunftwille das menschliche Handeln bestimmt, so gewiß wäre dann diese Rechtsgemeinde der Welt, als ein Bund freier Völker, das letzte Ziel der Geschichte.

Der Gedanke setzt freilich voraus, daß der reine Wille der Vernunft wie er Zweck ist an sich selber, so auch das letzte Ziel des natürlichen Geschehens bilde. Die Voraussetzung ist eine metaphysische. Aber sie berührt so wenig wie die auf sie gegründete Kantische Geschichtsphilosophie die letzte Frage des Menschenlebens, ob wir einen letzten Sinn

im Dasein erkennen. Wir erkennen ihn in jenem Endzweck des Reiches freier Persönlichkeiten. Der reine Wille hat den Endzweck in seiner Tat. Er ist mit ihr in einer anderen Ordnung als in jener natürlichen, in der die Begierden mit Gewalt und Arglist ihre Befriedigung suchen. Kant führt uns den Weg über das Sittliche zu Gott. Das Sittliche geht nicht aus der Religion, aber die Religion geht aus dem Sittlichen hervor. Gott ist, im Zusammenhange der Kantischen Gedankenarbeit, zuerst das Unbedingte, in dem alle Bedingtheiten zugleich enden und gegründet sind. So wäre auch das religiöse Erlebnis in seinem Ursinn das Erlebnis, das uns aus all unseren Bedingtheiten löst und ins Unbedingte stellt. An dieser Gestalt des religiösen Erlebnisses geht Kant mit ehrfürchtigem Schweigen vorbei. Aber das Unbedingte hat sich im Fortgang des Denkens als der reine Wille bestimmt, als der Wille, der eins ist mit dem unbedingten Gesetze. Der Mensch, indem er dies Gesetz als unbedingtes Gebot erkennt, erkennt einen heiligen Willen an als die letzte Gewalt seiner Welt. Er ist dem heiligen Willen dahingegeben, insofern er im reinen Willen lebt. Er ist es in seinen Taten und nur in seinen Taten. In seinen Taten ist er in Gott. Es gibt ein Finden Gottes, aber nur in der Tat. Und immer wahrt es den Abstand zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen, zwischen dem Guten — und niemand ist gut! — und dem Heiligen. Gott gewinnt für den Menschen Wirklichkeit als ein Begriff, nicht der theoretischen, sondern der praktischen Vernunft. Es gibt eine eigene Gedankenwelt des Willens. Gott wird nicht begriffen, er wird nicht genannt. Er wird getan, er wird gelebt. Aber er ist die höchste Gewißheit in unserem Leben, da er ja die Gewißheit ist, der wir bereit sind, unser Leben zu opfern. Er ist das einzige gewisse Wissen. Die Natur könnte bloße Vorstellung sein. Gott ist eine Gewißheit aus reinem Denken. Er ist das Innwerden des Heiligen im reinen Willen. Eine Gewißheit der Anschauung ist er nicht. Er ist nicht eine Gewißheit der Begriffe. Er ist nicht eine Gewißheit der Beweise. Er ist eine Gewißheit des Glaubens. Wir glauben den heiligen Willen als die letzte Gewalt aller Dinge. Dieser Glaube ist der Quell, aus dem uns alle sittliche Lebendigkeit kommt. Er ist Quell und Kraft unseres wahren Lebens. Nicht als wäre erst die Gottesgewißheit und dann, von ihr abgeleitet, die sittliche Entscheidung. Die sittliche Entscheidung ist die Gottesgewißheit. Indem wir uns zu uns selbst im reinen Willen finden, finden wir uns zu Gott. Er ist die lebendige Kraft unseres wahren Lebens. Gott ist nur, wo er in einer lebendigen Seele geboren wird. Er ist die Wiedergeburt dieser Seele. So gibt es in der Tat des Guten ein Wissen um das Unbedingte, das Absolute, um Gott. Dies Wissen gibt es nur durch Leben, nicht durch Denken. Das Leben im Ende seines Wissens ist Religion. Kant besiegelt mit dem letzten Schluß seiner Philosophie den christlichen Weltgedanken. Christus gab den Menschen des guten Willens und

der Bruderliebe durch den guten Willen und die Bruderliebe den Vater. Zweitausend Jahre mußten vergehen, bis die Philosophie in ihrer Reife das Gotteserlebnis Jesu bejahte und es als das Ende der Weisheit begriff. Die letzte Weisheit, auch bei Kant, ist Frömmigkeit.

Es wäre eine unendliche Aufgabe darzustellen, wie diese Gedanken nach allen Richtungen die deutsche Kultur durchdrungen und vor allem die Arbeit im Gesamtgebiet der Wissenschaft befruchtet haben. Nur zum Beispiel und Gleichnis sei an den drei größten deutschen Dichtern aufgewiesen, wie Kants Gedanken sich unmittelbar als Kräfte des Lebens bewährt haben. Zu den eigentümlichsten Zügen deutscher Bildung gehört es doch, daß einer der beiden größten deutschen Dichter auch in der Fortbildung der Philosophie eine führende Gestalt bedeutet. Schiller ist Schiller erst durch Kant geworden. So stark der philosophische Trieb vom ersten Beginn seines Schaffens an in ihm arbeitete, so gilt hier doch mit unheimlicher Schärfe der Wahrheit sein eigenes Wort, daß ihn der Dichter überraschte, wo er philosophieren, und der Philosoph, wo er dichten wollte. In der Schule Kants gewann er für sein Philosophieren die wissenschaftliche Methode. Er war unter allen Kantianern derjenige, der am tiefsten in die Gedankenarbeit des Meisters eingedrungen. Er war es darum, weil er gerade an den Grundstellungen des Meisters sich selbst entdeckte. Denn im Grunde ist seine ganze Philosophie nichts als das Bewußtsein seiner in Gedanken übersetzten Persönlichkeit. Sein eigenes unendliches Ziel war jene schöne Seele, in der die Pflicht Neigung geworden, der Trieb der Natur reiner Wille der Vollendung, und in der daher die Ganzheit des Menschentums sich darstellt, so wie Schiller im großen sittlichen Werk seines schöpferischen Lebens allein die höchste Lust fand. Die schöne Seele blieb Ziel in der Vollendung, weil er nur gar zu sehr des erhabenen Charakters immer wieder bedurfte, wenn er seine hohen geistigen Ziele gegen die Tücken und Leiden des Schicksals in seinem kranken Leibe behauptete. Schönheit und Erhabenheit sind daher die Darstellungen der im Vollendeten gesammelten oder der um ihre Vollendung ringenden Seele. Die Ganzheit des Menschentums gibt den Maßstab für alle jene Zustände der Barbarei und Roheit in unserer zerrissenen und unfertigen Kultur. Die Menschheit bedeutet ein ethisch-ästhetisches Ideal. Es gibt nicht ein ethisches, aber ein ästhetisches Übertreffen der Pflicht. Das Ideal, das das unendliche Ziel unseres Willens ist, kommt zu vollendeter Darstellung im Gefühl des Schönen. Das Schöne ist das Gefühl und Symbol unserer vollendeten Bestimmung. Hierin wurzelt Möglichkeit und Bedeutung der ästhetischen Erziehung. Freilich, — nur für ein glückliches Geschlecht ist die Schönheit. Ein unglückliches muß man erhaben zu rühren suchen. Schiller in seiner reifen Tragödie wird der Darsteller von der Erhabenheit des Menschenlebens. Die Dichter sind es, die der Menschheit den vollständigen Aus-

druck geben. In ihren Liedern offenbart sich die Weltgeschichte der Seele, wie sie von der Harmonie ihrer Einheit mit der Natur durch die Zerrissenheit des Kulturlebens ihren Weg geht zur neuen und vollenden- den Einheit einer geistreichen und in sich geschlossenen Bildung, von Hellas durch Europa zu einem neuen Hellas der Idee. Die Abhandlungen Schillers, die als Philosophie vollgültige Wissenschaft sind, lösen sich als lebendig gestaltete Kunst von seiner Seele. Die Gedanken selber bewegen und entfalten sich als Gestalten, da sie ja nur sein in Gedanken gestal- tetes persönliches Leben sind. So gewinnt auch seine Dichtung erst in den Dramen seiner Reife die volle Freiheit reiner Kunst. Aber sie lebt doch von der Tiefe und dem Reichtum seiner in der Schule Kants reif gewor- denen Anschauung des Lebens. Es dürfte in der Geschichte des Geistes keinen zweiten Fall geben, in dem ein Dichter so ganz durch Philosophie sich in sich selbst vollendete. So wirkt der kritische Idealismus Kants durch diesen seinen Propheten als Evangelium in der Bildung der Deut- schen. Schiller trat zu dem Kritiker der Begriffe als der Prophet des Le- bens. Er bleibt der größte Volkslehrer der Deutschen. Durch ihn ward die Kantische Wahrheit in Leben übersetzt und umgesetzt.

Durch Schiller trat aus der Kantischen Welt zum ersten Male an Goethe ein volles Verstehen seiner Einzigkeit heran. Es unterliegt keinem Zweifel, daß Goethe selber dadurch zum ersten Male sich selbst wahrhaft ver- stand. Schiller sah in ihm die reine Erscheinung jenes schauenden Ver- standes, der die Kantische Wahrheitslehre schließt und die Kantische Ästhetik eröffnet. In Goethe arbeitete — wie seiner Zeit in Heraklit — die reinsten Kraft des künstlerischen Verstandes. Es ist der Verstand, dessen Gedanken Gestalten sind und als Gestalten das Leben schaffen. Wenn dies in jedem künstlerischen Genius geschieht, so ist es das Eigene der Goethischen Persönlichkeit, daß in ihr der künstlerische Geist das Ungeheure unternimmt, sich umzusetzen in Methoden der Erkenntnis und jenes Einswerden mit den Dingen für alle Welt der Sichtbarkeit in Wahr- heit umzuwandeln, eine Wahrheit des Schauens, das vom Ganzen in die Teile das lebendig waltende Gesetz in seiner Einfachheit aufdeckt. Was man den Realismus Goethes nennt, ist dies unmittelbare Leben in den Dingen. Es könnte genau so gut Idealismus heißen. Aber es ist ein Idealis- mus, der seine Gestalten schaut. Er glaubt zu empfangen, wo er schafft. Darum bedeutete es in Goethes Welt die entscheidende Aufklärung, als Schiller ihm entgegen hielt: „Das ist keine Erfahrung, das ist eine Idee.“ Die Kantische Welt nahm als Deutung die ungeheure Erscheinung Goethe in sich auf und brachte ihr die Klarheit über sich selber. Dies bedeutete einen neuen Frühling des Schaffens in Goethes Leben. Goethes Weg in der Schillerzeit geht von „Wilhelm Meisters Lehrjahren“ über „Hermann und Dorothea“ zur Vollendung des ersten „Faust“. Die deutsche Bildung, die in Goethe zur Reife kam, begriff sich durch Kant

als Philosophie. Es war jene Bildung allseitigen seelischen, geschichtlichen, künstlerischen, religiösen Verstehens, die aus der Monade Leibniz aufging. Wenn Leibniz ihre Metaphysik war, so war Kant ihre Erkenntnislehre. Die Philosophie Kants bestätigte sich am großen Beispiel Goethe als die Lehre vom Geiste in seinen schaffenden Kräften. Sie durchdringt die Welt, indem sie sie als Bildung des Geistes und aus dem Geiste versteht. Goethe ist in der Gesamtheit seines Wirkens die Erfüllung Kants.

Wie rührend steht neben diesen großen Männern, die durch Kant sich in ihrer Wahrheit fanden und dadurch die Wahrheit Kants bestätigten und vollendeten, indem sie sie als Leben entfalteten, die Jünglingsgestalt Heinrichs von Kleist. Kant bedeutete ihm ganz eigentlich das Schicksal in seinem Leben. Als dem Zweiundzwanzigjährigen an der „Kritik der reinen Vernunft“, wie er sie verstand, sein Bildungsideal zerbrach und sein einziges Ziel sank — „und ich habe nun keines mehr“ —, da hätte ihm umsonst ein ruhigerer Verstand gesagt, daß er aus dem Buch Folgerungen herauslas, die es nicht meinte, wenn er glaubte, es handle sich hier um ein Leugnen der objektiven Wahrheit. Er hatte mit dem sichersten Gefühl erfahren, daß jene Metaphysik nicht länger möglich war, die für ihn Kern, Halt, Sinn und Ehre des Lebens geworden, eine wahre Religion, jene Leibnizische Metaphysik im Grunde von dem All der Geister, von denen jeder in unendlicher Wanderung zur Klarheit Gottes den Schatz der Wahrheit über den Tod zu neuen Lebensformen mit sich nimmt. Kleist ist noch einmal die Schönheit jener Geisteswelt in ihrer Einheit von absolutem Wissen und Religion. Darum bedeutet auch Kant in Kleist ein Schicksal der Menschheitsseele. Persönlich gesprochen riß dies Schicksal ihn vom Wege zur absoluten metaphysischen Wahrheit los und machte seine Seele für den Dichter in ihm frei, der freilich in diesem unbedingten Menschen, wie zuvor die Wahrheit, als ein Dämon in sein Leben trat. Ergreifend aber berührt es nun, daß Kleist, so wie er sich im Anfang an Kant verlor, so doch wieder am Ende — einem allzu frühen Ende — in Kant sich fand. Er verlor an ihm seinen Schein und fand an ihm seine Wahrheit. Der „Prinz von Homburg“ als die Erziehung eines edlen Jünglings zum Vaterlandsbewußtsein, das kein anderes als sittliches Bewußtsein um die Pflicht und in ihm Mannesbewußtsein bedeutet, liest die reine Lehre der Kantischen Ethik einfach als Vaterlandsgedanken ab, wie es gleichzeitig Fichte in den „Reden an die deutsche Nation“ tat, und vollendet dadurch den Wunderbau, der diese Dichtung ist. Kleist, der Unbedingte, der Dämonische, hat hier die wahre Unbedingtheit gefunden, die er ein Leben lang gesucht. Es ist die Unbedingtheit des sittlichen Gebotes, das sich dem Menschen im Vaterlande darstellt. Dies ist der Dämon nicht der Zerstörung, sondern der läuternden Herdflamme, die Leben nährt und entzündet. Der lang gesuchte Gegenstand der unbedingten Hingebung ist gefunden. Kant

bedeutet in Kleist ein Schicksal der Menschheitsseele nicht nur durch seine Verneinung, sondern vor allem durch seine Bejahung. Die Seele ergreift das Absolute nicht im Begriff, sondern in der Wiedergeburt im Sittlichen. Wie dem Prinzen von Homburg, so hat Kleist, da er sich im Vaterlande gefunden, das Vaterland sogar seine Träume erfüllt: den Traum von jener Wahrheit, die uns als ein Persönliches über den Tod lebendig bleibt, — die künstlerische Wahrheit tut es. Sie allein dauert als ein Persönliches bis in die fernsten Zeiten —, den Traum von der Dichtung, in der sich Aeschylus und Shakespeare zur Einheit fänden, — der Prinz von Homburg hat die Klarheit der antiken Linie bei Shakespearischer Lebensfülle und Innerlichkeit —, den Traum vom Vaterlande. Er hat es als das Bild des Guten und der Freiheit im Geiste aufgerichtet und ihm das Ziel der Auferstehung gesetzt, da es zerbrochen am Boden lag. Die drei größten Dichter Deutschlands machen in ihrer Lebenstat den Kantischen Gedanken wahr. Der innerste Sinn ihres Lebenswerkes erhellt sich im Lichte der Kantischen Lehre. Kants Philosophie muß die Wahrheit vom Geiste in seinen schaffenden Kräften sein, da, wo diese schaffenden Kräfte in ihrer Reinheit walten, sie sich als Philosophie erfassen lassen in den Kantischen Gedanken. — —

Soll nun endlich der Kulturgedanke ausgesprochen werden, den die Kantische Philosophie bedeutet, so sei unter Kultur die Gestalt verstanden, die die Seele erhält in ihrer Beziehung auf die ewigen Gedanken der Wahrheit, der Sittlichkeit, der Schönheit, des Göttlichen. Wir fragen nach der Seelengestalt des Kantischen Menschen. Die Frage bezieht sich, nach Kants eigener Sprache, auf die Philosophie in ihrem Weltbegriff im Unterschied von dem Schulbegriff der Philosophie. Der Kantische Mensch ist der Mensch, der im Bewußtsein der Notwendigkeiten lebt, auf die das Leben des Geistes gegründet ist. Welch einen Weg mußte die Menschheit gehen, bis ihr eine solche Besinnung auf ihre reinen Notwendigkeiten möglich war! Wie erscheint der Kantische Gedanke in diesem Zusammenhang als der Abschluß aller edelsten Bemühungen seit Jahrtausenden und als die letzte Klarheit des Selbstbewußtseins für den europäischen Bildungsgedanken! Diesem Bildungsgedanken brach eine neue Weltzeit an, als die mathematische Naturwissenschaft die allein in ihren eigenen Notwendigkeiten gegründete Methode schuf, um Natur als einen Inbegriff mathematischer Gesetzmäßigkeiten zu verstehen. Seitdem ist die Freiheit des wissenschaftlichen Gedankens der führende Gedanke der europäischen Kulturentwicklung. Was all die großen Vorgänger, was Descartes, Spinoza, Leibniz erstrebt, hat Kant vollendet. Er hat die mathematische Methodik der Naturerkenntnis in ihren philosophischen Voraussetzungen begriffen und, indem er die Philosophie der Naturwissenschaft schuf, der Erfahrungserkenntnis ihre gegenständliche Geltung gesichert. Die Welt ist wirklich ein Inbegriff gedanklicher Notwendigkeiten

und muß es sein. Der Grundgedanke der Platonischen Ideenlehre kommt zu seiner Rechtfertigung in dieser Tat des neuen Sokrates, der den alten dadurch vollendete, daß der die Methode durchführte, die alle Denkinhalte unter das Gericht der Wahrheit stellt. So ist der Kantische Mensch im ersten Grundzug seines Wesens der Mensch der vollbewußten Wissenschaftlichkeit. Er will die Wissenschaft im Stolz ihres Eigenrechtes und im Rechte ihrer Eigengesetzlichkeit. Er will sie im Bewußtsein ihrer Gründe. Er will sie im Wissen um ihre Grenzen. Er will sie in durchgängiger Bezogenheit auf die Inhalte der Erfahrung. Er bewahrt sie vor einem Hinübergreifen des reinen Denkens zu übersinnlichen Gegenständen. Er vollzieht die Einheit des Naturgedankens an der Gesamtheit der Inhalte der Wahrnehmbarkeit. Es ist eine Arbeit, die ins Unendliche geht. In Stolz und Selbstbescheidung tut die Wissenschaft ihren Dienst allein um der Wahrheit willen. Kant hat sie von den Vergeblichkeiten, in denen sie ihre Ehre suchte, erlöst und alle ihre Kraft in ihren Möglichkeiten gesammelt. Die Entwicklung der modernen Wissenschaft bildet eine durchgehende große Bestätigung seiner Methode.

Aber es wäre völlig falsch zu sagen, daß Kant in einseitiger Überschätzung den Begriff der Wissenschaft mit dem Begriff der mathematischen Erkenntnis und ihrer Gewißheit gleichgesetzt hätte. Er hat im Gegenteil alle die Gedanken abgeleitet und begründet, die den Begriff des Erkennens erweitern und ihm einen neuen Sinn geben. Gerade in diesen Erweiterungen dringt er für die moderne Wissenschaftlichkeit auf hohe Besonnenheit. Wohl brauchen wir in der Erforschung der lebendigen Natur den Zweckgedanken. Aber er sei uns immer nur ein Gesichtspunkt der Betrachtung und leite uns an, die durchgreifenden allgemeinen Naturgesetzmäßigkeiten aufzudecken. Der Zweckgedanke führt zur Forschung nach dem Sinn von Leben und Welt hinüber. Wenn Erkennen im engeren Sinne das Fassen der Erscheinungen in mathematischer Naturgesetzmäßigkeit bedeuten mag, so geht das Verstehen auf den Sinn der Gebilde im Einzelnen und im Ganzen. Der Sinn des Menschenlebens liegt vor allem in seinem sittlichen Gehalt. Sittlichen Gehalt gewinnt das Leben durch die Selbstbestimmung im Sinne unbedingter Ideen. Sie, die die Freiheit ist, schafft die Persönlichkeit und hebt sie in einer Ewigkeitsbedeutung aus der Gleichgültigkeit des Naturverlaufs als ein Einziges heraus. Sie schafft die Menschheit als das Reich der freien Persönlichkeiten. Der Kantische Mensch ist der Mensch der freien und schöpferischen Sittlichkeit, — einer Sittlichkeit, die in nichts als in ihrem eigenen Gesetze begründet ist, einer Sittlichkeit, die eine beständige Selbstentdeckung in immer neu zu begreifenden Aufgaben bedeutet. Sie macht das Menschsein zu einer unendlichen Aufgabe. Sie macht zum führenden Gedanken alles Lebens das Verpflichtetsein für die Menschheit. Sie macht zum Stachel alles Strebens das ewige Ungenügen im nie Vollendeten, nie zu Voll-

endenden, ein Ungenügen nicht der Schwächlichkeit noch der Mutlosigkeit, sondern des Stolzes und der hohen Freudigkeit, — daß unter allen Wesen, die wir kennen, nur dem Menschen gegeben ist, sich selbst zu gestalten in Freiheit, aus reinen Gedanken, in der Schöpfung einer neuen Natur unter sittlichem Gesetze, in einer Pflicht, die ihn mit jedem Menschenbruder zusammenbindet in die Einheit derselben unendlichen Aufgabe. Es ist der Faustgedanke, in dem der Kantische Mensch lebt. Er sucht die Persönlichkeit, aber die Persönlichkeit ist ja nur das Glied der Gemeinschaft. Sein Dienst an sich selber ist sein Dienst an allen. Alles Leben ist Dienst, aber der Dienst tut nie genug. Der sittliche Gedanke will, daß jeder Mensch ein Zweck sei an sich selbst und keiner verbraucht werde als Mittel für fremde Zwecke. Alles soziale Leben verzehrt Menschen. Es lebt von „Menschenopfern unerhört“. Aber es stehe unter dem richtenden Gedanken, jedem ein Leben zu ermöglichen in Menschenwürde und freier Selbsterfüllung. Wir gehören der Lebendigkeit der Gemeinschaften an, in die wir gestellt sind. Wir gehören unserem Volke. Es ist über unser nur persönliches Leben hinaus unsere erste Pflicht mit zu arbeiten, daß es lebe, um sich in seiner Würde der Selbstbestimmung als ein freier Dienst an den ewigen Menschheitsaufgaben zu erfüllen. Es gibt kein persönliches Leben als in unserem Volk und für die Menschheit. Der Kantische Mensch verdient das Menschheitsvorrecht seiner Freiheit in der rastlosen Entwicklung zu immer pünktlicherem und immer umfassenderem Dienste an der Unendlichkeit der Pflichten.

Dem Kantischen Menschen bedeutet das Schöne einen notwendigen und selbständigen Bestandteil des Lebens. Es hat sich nicht zu empfehlen durch irgendwelche Nützlichkeiten für Belehrung, oder Besserung oder Erholung. Es ist mit seinem eigenen Rechte. Freilich besagt es den Quell einer unerschöpflichen Freude. Aber als diese Freude schließt es ein Reich neuer tiefster Bedeutsamkeiten auf. Es schafft ein Menschenleben der reinen Freude. Als lebende Natur ist es zugleich lebendiger Geist. Jedes Schöne ist Persönlichkeit und lebt aus dem eigenen Gesetze die eigene Vollendung. Als Gestalt verkündet es die tiefen Bedeutungen, ein letztes, tiefstes, lebendes, anschauendes, darstellendes Verstehen. Als ein Stück gottgleichen Schauens, wenngleich nur im Spiel der Einbildungskraft und an einer Welt des Scheins, ist es ein Heiliges. Der Künstler empfängt in solchem Bewußtsein seine Freiheit. Er steht unter keinem Gesetz als unter dem der künstlerischen Form. Keine Rücksichten aus dem Wirklichen binden ihn. Er empfängt aber zugleich die Verpflichtung zum vollen Sinn der Kunst, daß sie Offenbarerin sei für jene letzten Bedeutungen, die nur dem Schauen sich enthüllen, indem wir schauend in ihnen leben und sie empfangend sie schaffen. Dem Menschen wird ein Reich der Vollendung hier aufgetan, allerdings nur ein Reich des wachenden Traumes im mitlebenden Gefühl. Wem die Worte

Vollendung, lebendiges Streben, volles Menschentum etwas bedeuten, in wem noch eine Seele atmet, wer ohne Seele nicht zu leben vermag, der kann nicht ohne Schönheit leben.

Aber das Leben in seiner letzten Kraft und Wurzel ist Glaube. Das Sittliche wie das Schöne sind so gut wie das Wahre Arten des Erkennens. Das Sittliche erkennt das unbedingte Gesetz durch die Tat. Das Schöne erkennt den Sinn in der Natur durch die Gestalt. Der Glaube aber ist das letzte Verstehen. Er versteht ohne Anschauung. Begriff und Beweis das Göttliche als die letzte Gewalt, in der das Wirkliche ruht, und die alles Wirkliche bewegt, vor der alles Wirkliche verschwindet, und in der es seinen Anteil an unbedingtem Sein erhält. Der Kantische Mensch, im Bewußtsein der Grenzen seiner Wissenschaft, im Bewußtsein des Sinns seiner Selbstbestimmung, im Bewußtsein selbst des Schönheitswunders, ist tief innerlich fromm. Er ist in seiner Freiheit und durch seine Freiheit fromm. Es ist die Frömmigkeit nicht im Sinne der Anhänglichkeit an irgendwelche Überlieferungen. Sie ist das ewig und notwendig Religiöse, ohne das der Geist nicht Geist ist. Es gibt kein Leben als in dem Glauben an den heiligen Willen als die letzte Gewalt der Welt. Es ist eine Frömmigkeit nicht der Worte und Lehren, sondern der Tat. Der letzte unbedingte Sinn enthüllt sich dem an Gott hingegebenen Leben. Dies ist das letzte Wort und die letzte Lehre der Erkenntnis. In Kant ist der Grundgedanke des Christentums Philosophie geworden. Die Philosophie des Kantischen Menschen ist in ihrem letzten Gedanken Religion.

So lebt der Kantische Mensch ein Leben in der Einheit und Allheit des Geistes. Kant hat dem Geiste seine metaphysische Bedeutung erwiesen. Er hat die geistigen Geltungen abgeleitet, die Notwendigkeitswert besitzen und über den Zufall der Erfahrung hinausgreifen. Man kann es verstehen, daß ein großer neuer Schwung des metaphysischen Gedankens durch seine Entdeckungen angeregt wurde. Denn wenn Gott der letzte und vollendende Sinn alles Seins ist, wer könnte es dem Denker verwehren, im Sinne dieses letzten Gedankens die Welt als das Kommen von Gott und das Gehen zu Gott auszudeuten. Kant ist ja nicht der Leugner, sondern eher der Lehrer des Absoluten. Nur dürfte nicht vergessen werden, daß alle solche metaphysischen Einheitsgedanken nie etwas anderes sein können als Gesichtspunkte der Betrachtung, heuristische Maximen. Besonnener ist der Weg der strengen kritischen Methode. Sie weist an den Gegenständlichkeiten, wie sie als solche der Natur, der Sittlichkeit, der Schönheit, des Religiösen die Erfahrung bietet, den Sinn ihrer Geltung auf und macht uns dadurch des ewig Wahren, Guten, Schönen, Göttlichen gewiß. Der Kantische Mensch lebt im Bewußtsein seiner Möglichkeiten, seiner Aufgaben, seines Schönheitsglücks, seines Gottes in voller Entfaltung seiner Geistigkeit, so daß jedes ihrer Ge-

biete sich in seinem Eigenrecht und seinen Eigengrenzen weiß und keines in das Gebiet der andern hineingreift.

Es wäre kühn zu sagen, daß der Kantische Mensch der deutsche Mensch sei. Aber in einem ganz bestimmten Sinne kann doch erklärt werden, daß der Kulturgedanke Kants die deutsche Kultur bedeute. Schließlich sind es ja doch die nationalen Anlagen, die in den großen Denkern eines Volkes sich in gedankliche Klarheit umsetzen. Jeden trägt in geheimnisvoller Weise das Gesamtleben der Nation. Das Kantische System wurde eine Möglichkeit nur durch die gewaltige Vertiefung, durch welche nach der Erschöpfung des Dreißigjährigen Krieges die deutsche Seele in sich selbst und ihre Innerlichkeit zurückgedrängt wurde, um dort die menschlichen Ewigkeitsgefühle und Ewigkeitsgedanken neu zu entdecken und in großer Dichtung und großer Philosophie zu offenbaren. Der Kulturgedanke steigt als das Bildungsziel der Seele nur darum aus Kants Gedanken auf, weil er die Seele in ihren bewegenden Kräften ergründet hat. Mit ihren bewegenden Kräften ergeben sich auch ihre Ziele. Deutschlands Beruf für die Erde wird in der Durchbildung jener Geisteskultur liegen, wie sie in dem Kantischen Gedanken gefordert wird. Die Lage, in der wir sind, wird uns an die Erfahrung unserer Geschichte erinnern, daß dem Deutschen zugewogen scheint, immer einmal wieder unter Leiden ohnegleichen eine Neugeburt aus dem Geiste zu erleben. Die Schwere der Leiden läßt auf die Größe des Neuen, das da kommen soll, schließen. Auf die fast gelungene Vernichtung im Dreißigjährigen Kriege antwortete das deutsche Volk nach 100 Jahren mit Goethe und Kant. Es war die deutsche Geistigkeit, die in ihnen zur Offenbarung kam. Seitdem haben wir heiß um ein großes deutsches Leben und die Einigung des Volkes im deutschen Staat gerungen. Der letzte Mißerfolg beweist es, es ist nicht gelungen. Das Volk war nicht reif. Ein neues Ziel muß auf unserem Wege liegen. „Es mag eine große Sendung einer Zeit und einem Volke vertraut sein, die in Leiden ohnegleichen erfahren mußten, wie schmachvoll fern wir noch dem Zustand leben, den wir in gutgläubiger Selbstzufriedenheit für fast erreicht hielten. Daß wir so tief noch in der Wildheit leben, in der mit bloßer Gewalt die bloße Gewalt über die Menschen zu Ausbeutung und Ausnutzung gesucht wird, das hatten wir nicht gewußt. So ist denn aber auch die Forderung so dringend und allgemein an keine Menschengesellschaft herangetreten wie an uns. Einzig der Entschluß zum reinen Willen kann uns retten. Wir haben im Bewußtsein des Gesetzes die Aufgabe der wahren Freiheit für die gegenwärtige Menschheit zu erkennen und durch die Tat zu lösen, um alle kommende Menschheit zu retten. Nie waren die Formen des überlieferten Lebens abgelebt wie heute. Nie schrie das Leben wie heute nach seiner neuen, eigenen, lebendigen Form. Sollen noch mehr Völker verbraucht werden, bis der Schrei Gehör und Erhöhung findet? Es ist, als fühle man es an

Leib und Seele, wie wir gelebt werden von dem Gedanken der Menschheit, die sich im Sinn ihrer Aufgabe zu begreifen sucht, wie sie jetzt an sie herandrängt. So zu dem Kern und den Gründen des Lebens und seiner blutenden Not führt die Ethik Kants.“ Die letzte große Aufgabe der Deutschen war eine Aufgabe des Geistes, die nächste muß eine Aufgabe des Lebens sein. Es ist der Glaube, der so spricht. Der rechte und reine Glaube wird sich auch hier als die wahre Kraft des Lebens erweisen. Das deutsche Volk muß sich die Gestalt des Daseins aufbauen, in der sein Leben dauernd gesichert ist zum Dienst an der Menschheit. Der Schöpfung des deutschen Geistes muß die Schöpfung des deutschen Volkes aus dem Geiste folgen. Wir weigern uns, an einen Niedergang des deutschen Volkes zu glauben. Wir glauben, die Stunde seines Aufstieges ist jetzt gekommen. Sie kann aber Deutschen nur kommen, wenn sie Träger einer geistigen Sendung sind. Sei denn diese Sendung die Helligkeit und Klarheit, der Reichtum, die Innerlichkeit und Tiefe des Kantischen Kulturgedankens.

Der erste Kampf um Kant in Holland.

Von Prof. Dr. H. Y. Groenewegen, Universität Amsterdam.

Die Kantische Philosophie hat in Holland eine merkwürdige Geschichte gehabt, die nur zum Teil bekannt geworden ist. Ich habe früher versucht, die Gestalt ihres ersten und hervorragenden Vertreters zu zeichnen¹. Das Bild eines seiner Freunde und zeitlichen Mitkämpfers ist auch schon gemalt². Aber es waren mehrere, die sich um Kant und die Verbreitung seines Denkens damals verdient genug gemacht haben, um jetzt der Vergessenheit entrissen zu werden. Man ehrt den Meister auch in den Schülern, die seinen Geist und seinen Ruhm in die Welt hinausgetragen haben. Und die köstliche Ausgabe des vollständigen Kantischen Briefwechsels hat uns viel Neues bekannt gemacht, das uns lehrt, wie früh man sich in Holland mit Kantstudien beschäftigt und um seine Philosophie gestritten hat.

Nun scheint mir gerade dieser erste Kampf um Kant in Holland von großer Bedeutung zu sein, sowohl für die noch nicht befriedigend dargestellte Entwicklung der Holländischen Philosophie im 19. Jahrhundert³ als für die Geschichte des Kantianismus überhaupt. Wie Kant in Holland bekannt gemacht, verstanden und nicht verstanden, geliebt und gehaßt worden ist, das bildet ein charakteristisches Hauptstück des Holländischen Geisteslebens. Es treten daraus die typischen Merkmale seiner wissenschaftlichen Veranlagung, die klassizistisch ästhetischen und praktisch ethischen Neigungen seiner höheren Bildung, und die noch immer be-

¹ H. Y. Groenewegen, *Paulus van Hemert als Godgeleerde en als Wijsgeer*, Amsterdam 1889.

² B. H. C. K. van der Wijck, *Mr. Joh. Kinker als Wijsgeer*, Amsterdam 1864.

³ Ueber die Geschichte der Holländischen Philosophie besitzen wir ein unvollendet nachgelassenes Buch von Prof. J. P. N. Land, *De Wijsbegeerte in de Nederlanden*. 's Gravenhage 1899, das nur kurze Mitteilungen gibt über die Vertreter und Gegner der kritischen Philosophie in den Universitäten Hollands, und eine verdienstvolle Skizze von Dr. G. von Antal, *Die Holländische Philosophie im 19ten Jahrhundert*, Utrecht 1888, die uns aber mehr die äußeren Erscheinungen als den inneren Zusammenhang und Wachstum sehen läßt und nicht vorurteilsfrei ist.

stehenden Gegensätze seiner religiösen Gesinnung deutlich hervor. Sogar die komischen Züge, die passionierte Liebe und Haß bei sonst gemüthlichen Menschen leicht aufweisen, fehlen nicht in dem Bilde. Und aus den heftigen Reaktionen, die Kants Gedanken hier hervorgerufen haben, in dem kleinen Lande mit seinen starken Geistesströmungen, sieht man vielleicht noch deutlicher als irgendwo sonst, wie tief die Lebensarbeit dieses einen großen Menschen in das Kulturleben der Menschheit eingegriffen und wieviel neue geistige Kräfte er erweckt hat. Nur das wirklich Große und Neue wird so verehrt und so geschmäht.

Die Philosophie führte in Holland im 18. Jahrhundert nur ein schwaches Leben. Von Nachwirkung des großen Spinoza kaum eine Spur. Geulinx war vergessen. Cartesius hatte mehr Einfluß durch seine Methode als durch seine Resultate. Der kirchliche Dogmatismus verbannte seine Philosophie von den Universitäten Leiden und Utrecht. Sie blühte nur noch einige Zeit im Amsterdamer Athenaeum Illustre nach. Originelle Geister traten nicht auf. Alles Neue kam von außen. Ihre positivistische Neigung machte die Holländer empfänglich für die Philosophie der Engländer. Die Professoren der damaligen „Wijsbegeerte“ waren meist Physiker. Die Theologen waren zufrieden mit einer rationalistischen Metaphysik, die klar und verständlich war, in der Ethik zur Begründung der allgemeinen sittlichen Ideen dienen konnte und in spekulativen Fragen dem traditionellen Glauben entweder allen Raum ließ oder ihn als Vernunftwahrheit feststellte. Mehr als der geniale Leibniz fand Christ. Wolff hier Bewunderer. Außerdem beschäftigten sich die klassischen Literatoren mit philosophischen Studien. Ruhnkenius, Fr. Hemsterhuis, Wytttenbach u. a. waren die namhaften Vertreter dieser Richtung. Philosophie war für sie mehr eine Kunst als eine Wissenschaft. „Eleganter politeque philosophari“ war der Zweck ihrer Logik. In den übrigen Denkproblemen waren sie Eklektiker, die durch ihre Bearbeitung der Klassiker nur den Kunstsinn und das Denken zu veredeln, den sittlichen Charakter zu läutern und das dogmatische Christentum zu einer Humanitätsreligion für Gebildete zu erheben beabsichtigten. Von einer Philosophie an und für sich, wie der Sokratiker van Heusde später sagte, wußte man nichts und wollte man nichts wissen. Und in allen diesen Richtungen war man bestrebt, die besseren Stände philosophisch aufzuklären. Dazu waren die „Holländische“ und die Teylersche Gesellschaft, das Stolpianische Legat und der Haager Verein zur Verteidigung der christlichen Religion gegründet, die mit ihren jährlichen Preisschriften, stattlich herausgegeben wie es stattlichen Vereinen geziemt, mehr die gekrönten Schriftsteller als die Philosophie vorwärts gebracht haben.

In diesem Kreise hat natürlich der schnell berühmt gewordene Kant schon früh die Aufmerksamkeit erregt. Schon 1787 findet der Berliner Prediger Dan. Jenisch auf einer Reise im Haag einen Holländischen Herrn,

namens Ruyther, in seinem Hotel in Kant vertieft. Es geht eine freundschaftliche Korrespondenz daraus hervor und nach kurzer Zeit wird Jenisch überrascht durch die Veröffentlichung einer Übersetzung von seinen Auszügen und Anmerkungen über Kants Moral in einer Haager Zeitschrift¹. Das ist wohl die erste holländische Publikation über Kant gewesen, und es war seine Ethik, wofür man sich zuerst interessiert hat. Bekannt war er hier schon länger. Denn 1780 stand die gräfliche Familie van Hogendorp aus Leiden, und namentlich der später berühmt gewordene Staatsmann Gijsbert Karel, durch ihre Beziehungen zu dem gräflichen Keyserlingschen Hause mit Kant in persönlicher und brieflicher Berührung². Das kann wohl der einflußreiche Leidener Hellenist David Ruhnkenius, ein Jugendfreund Kants, vermittelt haben. Dieser hatte sogar mit einem Freunde namens Wielkes, der damals auch in Leiden war, 1771 „eine Art Verschwörung“ gegen Kant gemacht, wie er ihm schreibt, um ihn zu bewegen, Holland zu besuchen³. Bewunderer würde er also schon in den siebziger Jahren gefunden haben. Aber die Bewunderung galt wohl mehr dem berühmten Philosophen als seiner Philosophie. Ruhnkenius erklärt selber⁴, daß er nur die *Dissertatio de Evidentia* gelesen hatte und nur aus Zeitschriften seine anderen Schriften kannte. Er wollte, daß Kant mehr „*communi eruditorum lingua*“ als in deutscher Sprache schriebe. Deutsche Bücher, behauptet er, „*raro aut nunquam ad Batavos afferuntur*.“ Es war ihm wohl nicht unangenehm, wenn auch weniger höflich, schreiben zu dürfen: „*Batavi tametsi illud philosophiae genus, quod nuper Germania celebravit, fastidiunt velut barbarum et expers elegantiae de prisca fontibus ductae, tamen, non dubito, quin libros Tuos, Latine scriptos, sint cupidissime lecturi, quippe qui severitatem metaphysicam temperes venusti ingenii lepore et suavitate*.“ Kant vorgestellt als Muster der Schöngesterei, der durch seine liebliche und süße Sprache die Strenge der Metaphysik mildern sollte, darüber wird er selber wohl gelächelt haben.

Gelächelt haben aber die klassizistisch dogmatischen Philosophen um so weniger, nachdem sie Kants Schriften besser kennen lernten. Sie haben alle mit Ruhnkenius als ihr Grunddogma Leibnizens Äußerung aufgefaßt: „*Doctrina Platonis metaphysica et moralis sancta est rectaque, et, quae de ideis aeternisque veritatibus habet, admiranda*“⁵. Damit war gewiß sein etwas älterer Zeitgenosse Fr. Hemsterhuis völlig einverstanden. Derselbe Geist machte nur ein paar Jahrzehnte später Klassiker wie Daniel Wytttenbach und Ph. van Heusde zu unversöhnlichen Gegnern

¹ Kants Gesammelte Schriften, Band X, S. 463.

² a. a. O. Band XIII, S. 107. Anmerkungen zu Brief 179.

³ a. a. O. Band X, S. 115.

⁴ a. a. O. Band X, S. 112.

⁵ a. a. O. Band X, S. 113.

Kants, und wirkte noch am Ende des 19. Jahrhunderts bei platonisierenden Idealisten wie Allard Pierson nach¹.

Auch der religiöse Dogmatismus in Holland hat sich anfänglich in Kant getäuscht und ist später um so heftiger über ihn hergefallen. Nicht nur der intolerante konfessionelle Calvinismus, der, nachdem die Gegensätze in Staat und Kirche allmählich ihre Schärfe verloren hatten, gerade in dieser Zeit mit neuer Kraft aufzutreten anfang, sondern auch die gemüthlich orthodoxe Frömmigkeit, die von Kants ersten Schriften angezogen ward. Ein Mennonitischer Pastor namens Allard Hulshoff schickte Kant 1790 seine Werke und Briefe². Er war ein strebsamer, frommer Mensch. Erst war er Wolff, später Berkeley nachgefolgt. In dem genannten Jahre schlägt er vor, die Kantische Philosophie mehr bekannt zu machen³. Schon war eine Preisfrage ausgeschrieben zur Vergleichung von Seiten 804—818 der Kritik der reinen Vernunft (Ausg. 1781) mit Seiten 223—238 der Praktischen Vernunft. Sieben Abhandlungen wurden eingesandt. Von den 5 „Adviseurs“ waren 3 „Antikantianer“, wovon „2 sehr alte Herren“. Trotzdem will er wieder eine Frage ausschreiben lassen über Kants Moralprinzip. Was man zuerst bei Kant suchte, war also eine bessere Fundierung des Gottesglaubens und der Moral. Dabei setzt er voraus, vielleicht nicht ganz ohne Grund, daß Kant „ein Christ, und zwar ein orthodoxer“ sei. Daher später die Enttäuschung. Innerlich ringt er mit Kant. Der Stil und die Kunstausrücke gefallen ihm nicht. Die Lehre der Kategorien hat ihn bestürzt. Mit der intelligibelen Welt weiß er keinen Rat. Wie kann man Gott und die Seele denken außerhalb Zeit und Raum? Er bittet um nähere Erklärung. Das beste Geschenk, das der große metaphysische Denker seinen nichtphilosophischen Mitchristen zum Abschied von dieser Sinnenwelt geben könnte, würde eine Vindikation des Christentums sein. Aber so dankbar ist er doch, daß der ernste Mann zum Schluß noch spaßhaft wird. Er stellt sich Kant vor, so wie er ruhig an seinem Tisch sitzt und sich holländische Heringe gut schmecken läßt. Da denkt er: Zeit und Raum sind nichts Äußeres, und mit Veränderungen im außergeistlichen Noumenon habe ich nichts zu schaffen. Der Geist Berkeleys bläst ihm ein: *yes, you must excite the active ideas in a series of causality*. Die Praktische Vernunft verbietet es nicht. Also: fiat! Und er schickt Kant Heringe. Gutmütiger Humor in ernsten Dingen ist auch holländisch.

Aber dies war nur der Anfang. Ein kräftiger Geist war nötig, um durch Kant der holländischen Philosophie neues Leben einzuflößen. Und

¹ A. Pierson, *Wijsgeerig Onderzoek*.

² Kants *Gesammelte Schriften*, Band XI, S. 178 und 247.

³ *Verhandelingen der Holl. Maatschappij van fraaie Kunsten en Wetenschappen*, Deel XXVII, Voorberigt der 1e Verh.

der war schon da in dem markigen Denker Paulus van Hemert¹. Seit 1781 war er Pastor in der Reformierten Kirche. Vier Jahre später schon erhob er Einsprüche gegen die Calvinistische Lehre seiner Kirche und gab sein Amt auf. Dann schloß er sich an bei der Bruderschaft der Remonstranten, die keine bindenden Glaubensformeln hat und in Freiheit und Toleranz evangelische Frömmigkeit verbreitet, und wird 1790 Professor der Philosophie in ihrem kleinen Seminar, verbunden damals mit dem Amsterdamschen Athenaeum. Nur sechs Jahre bekleidete er die Professur, zog sich wegen seiner kranken Frau auf das Land zurück, wohnte nach ihrem Tode wieder in Amsterdam und widmete sich bis zu seinem Hinscheiden 1825 mit der vollen Kraft seines scharfen Geistes der Verbreitung und Verteidigung der Kantischen Philosophie, und in dem letzten Jahre noch im Haag einem großen Wohltätigkeitsverein. Ein Mann von außerordentlicher Kraft als Redner und Schriftsteller, von Klarheit und Tiefe des Denkens und doch nicht ohne Wärme des Herzens, kein schöpferischer Geist, aber um so mehr empfänglich für alle neuen Gedanken, die den religiösen Glauben fester und tiefer wurzeln und freier emporwachsen ließen. Durch seinen Scharfsinn war er überwiegend kritisch, durch seine Freisinnigkeit stark antidogmatisch veranlagt, aller Schwärmerei abhold und zur Moralitätsreligion geneigt. Einen treueren Freund, einen mutigeren Vorkämpfer hat damals die kritische Philosophie in der Fremde wohl nicht gehabt. Aber die erhabene geistige Ruhe der höchsten Weisheit hat er nicht erreicht. Je reizbarer ein Mensch, desto mehr reizt er Andere, auch wenn er es nicht will. Und eine passionierte Überzeugung erweckt warme Freundschaft, aber auch heftigen Widerstand. Für alle Wissenschaft, besonders für die Philosophie, kann das erste nützlich sein, ist aber das letztere immer schädlich.

Schon seine erste bedeutende philosophische Arbeit war ein Kampf. Er hat lange und immer heftiger gestritten mit Prof. G. Bonnet über die Rechte der Vernunft in der Religion. Die ganze Lehre, daß der Sündenfall die Vernunft verdorben hat, und die Methode, mit dieser verdorbenen Vernunft den Glauben in Sündenfall, Offenbarung und andere Dogmen zu rechtfertigen, hat er einer scharfen Kritik unterzogen. Der Gedanke war ihm unerträglich, daß etwas theologisch wahr und philosophisch unwahr sein könnte, oder umgekehrt. Die psychologische Wurzel aller religiösen Lehrmeinungen hat er gerade so wenig als sein Gegner entdeckt. Rationalist war er, insoweit er die Vernunft als Maßstab aller Glaubenswahrheit wollte gelten lassen, und er protestierte gegen viel Unvernünftiges, das im Namen der Offenbarung, die er selbst mit abgeschwächtem Supranaturalismus noch festhielt, oder von anderen mit überschwänglicher Mystik als Bedingung der Seligkeit gepredigt wurde. Den flachen Rationalismus seiner Zeit, der die ganze Religion und allen Glauben in banale

¹ Näheres in Groenewegen, Paulus van Hemert, S. 18—78.

Vernünftelei auflöste, teilte er aber nicht. Das alles gehörte aber in seine vor-Kantische Periode. In von Teylers Genossenschaft etwas zaudernd gekrönten Abhandlungen verteidigte er die Rechte der Vernunft in Sachen kritischer Untersuchung der Bibel und bekämpfte die anthropopathischen Gottesvorstellungen, die von der Dogmatik im religiösen Bewußtsein wach gehalten werden und nicht zum Wesen des Christentums gehören¹. Hier hat er klar bewußt die Kantische These zur Anwendung gebracht, daß die Vernunft „die Erkenntnis des höchsten Wesens zu berichtigen, mit sich selbst und jeder intelligiblen Absicht einstimmig zu machen, und von allem, was dem Begriffe eines Urwesens zuwider sein möchte, und aller Beimischung empirischer Einschränkungen zu reinigen“ hat. Hier beruft er sich denn auch zum ersten Mal auf Kant, der, wie er sagt, alle bisherigen Gottesbeweise, ja die ganze Metaphysik zermalmt hat wie Moses das goldene Kalb und trotzdem die auf praktischen Gründen fester als früher aufgebauten Glaubensgedanken genauer bestimmt und gereinigt hat. Später, als er in seiner kritischen Philosophie weiter fortgeschritten war, hat er aber diese Spekulationen „nonsens“ genannt und seine mit Silber gekrönte Arbeit kein Kupfer wert geschätzt².

Schon drei Jahre zuvor, 1792, hatte van Hemert über Kant geschrieben. Es war eine Übersicht der neuen Philosophie und „freimütige Gedanken über Kants Ethik“. Darin waren Bewunderung und Beschwerden gemischt. Aber wer sich so wehrt, der ist im Begriff sich zu ergeben. Das tat er denn auch 1796 vollständig mit einer ausführlichen und selbständigen Bearbeitung Fr. G. Bornscher Werke³. Offenbar hat er nun bei Kant die Befestigung und die Konsequenz, aber auch die Berichtigung seines eigenen Denkens gefunden. Das Buch, seine Einleitung und Notizen, sind noch wertvoll, obgleich die Kantinterpretation mit dem Kantstudium sich entwickelt hat. Mit großer Klarheit entwickelt er das ganze System der drei Kritiken, erweckt bei dem Leser durch die klare Einsicht Bewunderung und Vertrauen, und läßt ihn selbst Einwände erheben, die weder Kant noch ein anderer befriedigend lösen kann. Und energisch arbeitete van Hemert weiter. Als die Teylersche Genossenschaft, erregt durch die immer wachsende Kantische Bewegung, eine Preisfrage aufgab über die Existenz der Prinzipien eines reinen uneigennütigen Wohlwollens im Menschen, schrieb er sofort eine bejahende Antwort im Geiste der Praktischen Vernunft. Die Preisrichter waren zu konservativ, um die verdienstvolle Arbeit zu krönen. Er fühlte sich aber seinen Richtern so überlegen, so sicher dieser neuen Begründung der Ethik, und außerdem

¹ P. v. Hemert, Over de godlijke hartstochten 1795. Teylers Gen. Abh., T. XIV. Vgl. Groenewegen a. a. O. 87—106.

² P. van Hemert, Magazijn der Critische Wijsbegeerte. III. T., S. 54.

³ P. van Hemert, Beginzels der Kantiaansche wijsgeerte, 4 Teile 1796—1799. Vgl. Groenewegen a. a. O. 115—136.

immer mehr gereizt durch unfreundliche Kritiken über sein Werk und schimpfliche Urteile über Kant, daß er dennoch seine Schrift herausgab, wovon bald eine deutsche Übersetzung erschien¹.

Allmählich hatte sich nun um van Hemert eine Kant-Gemeinde gebildet. Darüber belehrt uns wieder Kants Briefwechsel². So vernehmen wir, daß in Amsterdam eine Kritische Gesellschaft bestand. In Zeitschriften erschienen von Zeit zu Zeit Mitteilungen über die neue Philosophie. Aber auch der Widerstand wuchs. Schon das Zeigen von Kants Bildnis war gefährlich für die Reputation eines Arztes. Um die Freunde zu vereinigen und den Kampf zu leiten, unternahm van Hemert das Wagnis einer Zeitschrift, 1799, die er vier Jahre mit einer wachsenden Zahl Mitarbeiter hat aufrecht halten können³. Zweifelsohne hat sie günstig gewirkt. „Wir machen bedeutende Fortschritte,“ erklärt er schon ein Jahr später. Philosophieprofessoren hielten, wenn auch zögernd, Vorlesungen über Kant. Einer, De Bosch, besang seine Ethik in lateinischen Versen. Theologen, Juristen, Ärzte, sogar ein zuvor katholischer Landwirt, schlossen sich an. Die meisten wohl wegen Kants Begründung der Moral, viele, weil er sie von allem Dogmatismus erlöste und vor Skeptizismus schützte. Es drohte sogar die Gefahr, daß die Bewegung eine Mode wurde. Van Hemert warnte, daß der Kantianismus keine Sektenphilosophie sein dürfte. „Bloße Unterwerfung auch gegenüber dem größten Geiste ist keine Tugend, weder im sittlichen noch im intellektuellen Leben. Philosophie ist erzeugende Kraft eines selbstdenkenden Menschen.“

Das hat keiner besser verstanden als sein tüchtigster Mitarbeiter Dr. jur. J. Kinker (1764—1845). Er war Rechtsanwalt im Haag und Amsterdam, von 1817—1830 Professor in Lüttich, und bis zu seinem Tode als Vorsitzender des Kön. Niederl. Instituts literarisch und wissenschaftlich beschäftigt. Er war vielleicht mehr Dichter als Denker und hat nach dem Geschmack seiner Zeit in etwas schwülstigen Versen auch die Kantische Philosophie besungen. In Klarheit des Denkens und Schärfe der Sprache kam er van Hemert gleich. Tief hatte er sich in Kant hinein-gelebt. Die Erläuterung der Kritik der reinen Vernunft, womit er sofort in van Hemerts Zeitschrift auftrat, war so bündig und klar, daß sie, ins Französische übersetzt, viel beigetragen hat, Kant in Frankreich bekannt zu machen⁴. In seiner Polemik war er weniger heftig als van Hemert, mehr spöttisch und daher noch schärfer. Charakteristisch für den Mann

¹ P. v. Hemert, Proeve ter beantwoording van de vraag betreffende het bestaan van beginselen eener belangelooze goedwilligheid in het menschenhart, Leeuwarden 1798. Die Übersetzung von F. W. Dethmar erschien in Dortmund 1799. Vgl. Groenewegen a. a. O. 136—143.

² Kants Gesammelte Schriften, Teil XII S. 335, 337, 333, 280.

³ Magazijn voor de critische wijsbegeerte, 6 Teile, Amsterdam 1799—1803. Vgl. Groenewegen a. a. O. 144—171.

⁴ B. H. C. K. v. d. Wijck, Mr. Joh. Kinker als wijsgeer, S. 13 ff.

und seine Zeit war eine große Allegorie, die er für die Bühne beim Anfange des neuen Jahrhunderts gedichtet hat. Darin wird die Menschheit vorgestellt, wie sie betört und verblendet sich in das Elend der Revolution gestürzt hat, aber durch die Vernunft wieder zur Erkenntnis ihrer Bestimmung kommt, mit einer rein moralischen Religion Tugend und Glück wieder zu erobern sucht und eine neue Ära der Schönheit eröffnet. Was man auf der Bühne sah, war nichts mehr als eine Reihe von verkleideten Ideen und Begriffen im Geiste Kants. Aber das gebildete Publikum in Amsterdam genoß diese ideellen Bilder und die behagliche Erhabenheit dieser erkünstelten Poesie 15 Abende lang. Bald nachher schrieb Kinker selbst eine Parodie: wie die Menschheit ins Lazarett kam, worin die Vernunft possenhaft Kants Philosophie doziert¹. Kinker ist Kant auch nicht treu geblieben. Er versucht erst Kant mit Schelling, Kritizismus und Identitätsphilosophie, zu verbinden in seiner philosophischen Lyrik. Schon 1805 entfernt sich noch mehr von Kant in seiner Rechtslehre und Sprachphilosophie, und bricht zuletzt mit ihm durch die Auffassung von Zeit und Raum als *pura existentia* und durch eine ganz neue Kategorienlehre².

Van Hemert eiferte für Kant, bis er verlassen und kämpfensmüde sich in praktische Wohltätigkeitsarbeit zurückzog und 1825 entschlief³. Seine wissenschaftliche Zeitschrift, darin er seine Studien und Reden sammelte und treu Kant verteidigte, auch gegen Fichte, hatte er bald aufgeben müssen. Sofort gründete er eine Unterhaltungszeitschrift für Gebildete, um in demselben Geiste neue Ideen zu verbreiten, „Lektüre für Frühstück und Theetisch“. Sie lebte nur 5 Jahre, 1804—1808. Das war aber eine recht schwierige Zeit von immer schwereren Kämpfen und von der schmerzlichen Erfahrung, daß er den Untergang des Kantianismus in Holland nicht verhüten konnte. Zwei mächtige Gruppen, vertreten durch berühmte Wortführer, stellten sich scharf der neuen Bewegung gegenüber, die Partei der kirchlichen Orthodoxie mit ihrem entweder konfessionellen oder schwärmerischen Dogmatismus, und die Philologen mit ihrer nicht weniger dogmatischen, klassizistischen Philosophie.

Einer der einflußreichsten, wenn auch mehr bewunderten als geliebten Geister Hollands war der geniale Dichter Bilderdijk⁴, der als vielseitiger Gelehrter auch Philosophie trieb, aber vor allen Dingen als orthodoxer Calvinist die überall aufquellenden Strömungen des neuen Jahrhunderts haßte und bekämpfte. Kants Größe hat er zum Teil erkannt, aber seine Philosophie nur mangelhaft verstanden. Um so gewaltiger zürnte er gegen die Theologen und Moralisten, die mit Kant sein dogmatisches Christen-

¹ v. d. Wijck a. a. O. S. 47—73.

² v. d. Wijck a. a. O. S. 99, 226 ff., 236 ff.

³ Groenewegen, Paulus van Hemert, S. 158—179.

⁴ Groenewegen a. a. O. 70, 158, 180 ff. Vgl. Dr. R. A. Kollewijn, Bilderdijk, S. 90, 120 ff., 272 ff., 409 ff.

tum zu untergraben drohten. Der Remonstrant van Hemert war ihm fast noch mehr verhaßt als seine Ketzereien. Mit seiner unerreichten Virtuosität der Sprache gab er diesem Gefühle die lebhaftesten Äußerungen, ohne sich darum zu kümmern, ob sie sehr christlich waren. Der „monströse Wahnglaube“, dichtete er mit Hinsicht auf van Hemerts Buckel, „den Deutschland ausbrütete, suchte einen ebenso mißgestalteten Leib, fand auch bei Fledermaus und Affen die Natur nicht verunstaltet genug und entdeckte zuletzt van Hemerts abscheulichen Körper. Wo der Teufel selbst nach Antlitz und Gestalt durchschimmert, war er zu Hause“. Oder er zeichnet van Hemert und Kinker als Vertreter eines „krummen und verdrehten Geschlechts“ einander begrüßend mit den Fragen: „sag, Lahme, tanz ich nicht fein? Du, Buckel, geh ich nicht recht? Und solche Leute glauben, daß sie die rechten Führer des Fortschritts sind!“ Erst meinte er noch, daß sie Kant nur schlecht verstanden. Aber es ward ihm immer mehr klar, daß Kant mit seinem Gotte als Postulat der praktischen Vernunft, seiner autonomen Moral, seiner sittlichen Freiheit, und noch mehr Fichte mit seiner moralischen Weltordnung als Gift wirkten. Er betete, daß Gott die christliche Welt von der Modetollheit des Kantianismus erlösen wollte. Oder er spottete über die Kantische Lehre von Raum und Zeit, die nur trostreich ist für getrennte Geliebte. Zuvor hatte er aber auch selbst die Idealität des Raumes vermutet. Er war nun einmal leidenschaftlich reaktionär und in seinem übermäßigen Selbstgefühl hörte er in den neuen Stimmen nur „Zwerggeschrei“. Was für Wert sie hätten für die Zukunft der Philosophie und der Wissenschaft überhaupt, für neue Formen des christlichen Denkens und Lebens, hat er nicht sehen können. Für sehr viele aber war damit über die ganze Kantbewegung das Urteil gesprochen.

Bilderdijk war so exklusiv in seinem religiösen Dogmatismus, daß er die Reformierte Nationalkirche mit ihrem allmählich abgeschwächten Konfessionalismus verließ. Aber nun stellte sich auch die mehr gemüthliche Frömmigkeit Kant gegenüber. Der geliebte Kinderdichter van Alphen mischte sich ins Kampfgetümmel, ward aber von van Hemert scharf zurückgeschlagen. Gefährlicher war der damals sehr gefeierte, jetzt völlig vergessene Dichter Rhijnvis Feith. Halb Holland schwelgte in der Sentimentalität seiner Poesie, die die von Gott ernährten Würmchen, die Tränen, das Grab usw. besang. Wie er vor dem sittlichen Rigorismus Kants zurückschrak! Was wohl der kategorische Imperativ Marat und Robespierre befahl, fragte er. Dasselbe, antwortete van Hemert, was er uns befiehlt, sonst könnten wir sie nicht verurteilen. Dann entdeckte er Reinhardts Kritik über Kant, fühlte sich auf einmal sicher und richtete in Briefen an Sophie weitschweifige Verse mit gelehrten Anmerkungen, um zu zeigen, daß Christentum und Kantianismus nur einander vernichten müssen. Das war gerade etwas für Kinker. Mit Geist, aber auch

wieder mit zu viel Schärfe, dichtete er spöttische Briefe von Sophie an Feith und stellte in kurzen Notizen schonungslos seine Unkenntnis ins Licht, womit er aber den Verdacht der meisten Frommen nicht aufhob, sondern vermehrte, daß Kantianismus eine seichte Freidenkerei und eine Gefahr fürs Christentum war¹.

Endlich kam noch eine immer stärkere wissenschaftliche Opposition hinzu. Darunter kann man die Verteidigung eines flachen Eudämonismus von Prof. Nieuhoff und die Commonsense-Philosophie von Prof. van de Wijnperse und de Perponcher² kaum rechnen. Der berühmteste der damaligen holländischen Gelehrten erhob seine mächtige Stimme. Wohl keiner hatte beim gebildeten Publikum, auch in philosophischen Fragen, mehr Autorität als der überall bekannte klassische Philologe Daniel Wyttenbach. Er war van Hemert vorangegangen als Professor im Remonstrantischen Seminar, und ward dann Ruhnkenius' Nachfolger in Leiden. In seiner Vita Ruhnkenii, 1799, hatte er schon nebenher erklärt, daß die neue Philosophie die wahre Wissenschaft nicht viel weiter bringen würde, und daß es sich in ihrer neuen Terminologie meist um Spitzfindigkeiten handelte. Trotzdem hat er Kant sein Buch geschickt³. Natürlich macht van Hemert ihm den Vorwurf, daß er Kant, den er wegen seiner dunklen Sprache unverständlich findet, auch nicht hätte beurteilen sollen, und daß die Literatoren von einer anderen und höheren Philosophie als der der Alten wenig wüßten. Das war Majestätsbeleidigung. Und Wyttenbach veröffentlichte sofort einen Brief, darin er im trefflichsten Latein seinen Zorn ausgoß in beißendem Spott. Um zu zeigen, daß er die neue Philosophie gut versteht, erklärt er lieber Mendelssohn und Herder als Kant zu folgen, der in Deutschland schon aus der Mode war, als der „horrearius“ ihn hier importierte. Das Kantfieber bietet sonst völlig unbekannten Leuten Gelegenheit, mit düsteren Phrasen Demagogie zu treiben und mit Marktschreierei diese als Panazee für alle Krankheiten zu verkaufen. Die Kritik der reinen Vernunft ist ein Igel, der seinen Kopf versteckt unter seinen Stacheln und ihn nicht über die Welt der Erfahrung aufheben kann. So fährt er fort, oft mit Geist, immer mit Hohn. Aber der Kampf war damit auf immer verdorben. Und van Hemert war wohl nicht im Unrecht mit der Frage, ob dies nun die Frucht des Studiums der Humaniora war.

Ein solcher Streit mußte nutzlos sein. Es lag hinter jedem Satze eine seelische Divergenz, und außerdem ward Wyttenbachs⁴ Kritik durchgehend von einem Mißverständnis beherrscht. Er unterschied die Philosophen als Dogmatici, Academici und Sceptici. Die Ersten lehrten, daß die Wahr-

¹ Groenewegen a. a. O. 183.

² v. Antal, Die Holländische Philosophie S. 17 ff.

³ Kants Gesammelte Schriften, Band XII, S. 295.

⁴ Daniel Wyttenbach, Epistola ad Lyndenum, Bibl. crit. vol. III, pars 4.

heit mit Sicherheit erkennbar sei, die Zweiten, daß sie unsicher bleibe, die Dritten, daß nur die Unkennbarkeit sicher sei. Van Hemert erwiderte natürlich sofort, daß diese einfache Dreiteilung nach Kant wertlos war, denn alle diese Gruppen waren im Kantschen Sinne Dogmatisten. Keinen Moment hat Wytttenbach sich über die Prinzipien und Methoden der älteren Philosophie erheben können. Er sah in Kants Kritik nur eine minderwertige dogmatische Spekulation, die erst alle Erkenntnis subjektiv macht und dann ihre Erkenntnis vom Erkennen als objektiv und ewig gültig vorstellt¹. Vom dogmatischen Blickpunkt aus gesehen ist diese Bemerkung richtig, vom kritischen Standpunkt aus ist sie wertlos. „Ipse finium, sive terminorum conceptus, ipsumque hoc vocabulum, conceptum subjectivitatis, quam vocas, aperte involvit,“ erwidert van Hemert mit Recht. Daß die Selbstanalyse des menschlichen Geistes, wie Kant sie versucht hat, nur durch eine bessere Erkenntnis der Struktur und Wirkung unseres geistigen Lebens beseitigt werden konnte, hat Wytttenbach nicht verstanden. Dasselbe Mißverständnis finden wir in seiner Kritik der Kantischen Kategorienlehre. Er gibt davon eine komische Parodie. Es ist eine Art lateinisches Wunder, wie er zeichnet, daß Kant von unserem Geiste eine Pufferchen-Bude macht². Die Sinnlichkeit mischt den Teig der Erfahrung in zeit-räumliche Töpfe, daraus es dann weiter auf der Verstandesplatte mit ihren 12 Kategorie-Näpfchen distribuiert, in Formen gebracht und gebacken wird. Van Hemert war von dem geistvollen Spott zu viel überrascht, um ihn witzig zu erwidern. Nur sagt er, als Wytttenbach seinen Vergleich Sokratisch nennt, daß er „crassa pinguique Minerva“ bedacht worden ist, und macht dann die richtige Bemerkung, daß die Isolierung der Empfindungsfunktionen von dem Empfindungsinhalte die ersteren auch nicht zu Nihil macht, wenn sie auch in abstracto leer zu denken sind. Kants transzendente Dialektik achtet er natürlich für verwerflich. Die Vernunft hat nur vom Bekannten zum Unbekannten aufzusteigen, und ist dann fertig. Die Dogmata von Gott, Unsterblichkeit und Freiheit sind ihm viel mehr sicher als das unsichere sittliche Gebot. Kants Antinomien beweisen entweder nichts oder vernichten auch seinen moralischen Glauben. Das ist also der reine Dogmatismus, der, wie van Hemert zeigt, sogar von der Notwendigkeit einer Erkenntniskritik nichts verstanden hat. So meinte er auch Kants transzendente Ästhetik zu vernichten als eine Verletzung der einfachsten Logik: *res sensibiles ad tempus et spatium sunt adstrictae, ergo res non sensibiles non ad*

¹ Vgl. für die ganze Diskussion: V. Prantl, Daniel Wytttenbach als Gegner Kants. Sitzungsberichte der philos.-philol. Klasse der K. B. Akad. der Wiss. zu München, 1877, S. 264 ff. Es ist etwas parteilich. Auch: Groenewegen, Paulus van Hemert, S. 189—218.

² Er meint „Poffertjes“, ein Leckerbissen, der auf holländischen Kirmessen in der Bude gebacken und gegessen wird.

tempus et spatium adstrictae sunt. Daß hier die Erkenntniskritik ein Denkproblem für alle Zeiten gestellt hat, konnte er nicht einsehen.

Leider war der Streit mit van Hemerts Epistula nicht zu Ende. Es folgten noch mehr immer schärfere Streitschriften. Andere mischten sich in den Disput, der zuletzt persönlich, grob, gehässig ward. Natürlich hatte das nur die Folge, daß die Kritische Philosophie immer mehr in übeln Ruf kam. Der Holländer ist wohl neugierig auf Gezänk, aber will lieber selbst nichts damit zu schaffen haben. Anstandshalber haben sich wohl manche zurückgezogen aus diesem philosophischen Wirrsal, wo man einander verückt schimpfte. Das dauerte bis zum 1. Januar 1815, als van Hemert ein letztes sarkastisches Schreiben an Wyttenbach richtete. Darin geißelt er nicht mit Unrecht seine Selbstüberhebung, sein Vorurteil, seine philosophische Beschränktheit und gehässige Schreibart, vergißt aber, wie oft er selber sich scharf über Kants Gegner ausgelassen und einen hohen Ton angeschlagen hat. Wie dem sei, das unwürdige Ende des Kampfes hat dem Einfluß des Kantianismus geschadet. Der Beifall der Rationalisten, die von Kant nur eine destruktive Kritik des geläufigen kirchlichen Dogmatismus begehrten, war am wenigsten geeignet, seine Philosophie zur tieferen Grundlage von Religion und Sittlichkeit zu machen. Und die große konservative Mehrheit der Gebildeten fürchtete um so mehr, daß die Bewegung gefährlich wäre für ordentlichen Glauben und anständiges Leben. Es hat lange gedauert, bevor Kant wieder offenbare Freunde in Holland fand. Wahrscheinlich hat endlich die Erschütterung des ganzen nationalen und geistigen Lebens in den Napoleonischen Zeiten das allgemeine Interesse auf ganz andere Probleme hingelenkt.

So war denn die schnell emporgestiegene Welle ebenso schnell hinuntergesunken. Aber die Kräfte, die sich gesammelt hatten, um sie fortzutreiben, waren nicht verloren. Sie wirkten in verschiedener Richtung weiter und zeigten ihren Einfluß bald auf anderen Gebieten, zuerst in neuen religiösen und theologischen Strömungen. Im wissenschaftlichen Denken und Leben Hollands hat Kant einen bleibenden Platz gefunden.

Emanuel Bardous Kantbüste vom Jahr 1798.

Von Dr. **Theodor Demmler**, Direktor bei den Staatlichen Museen (Berlin).

An Bildnissen Kants fehlt es nicht. Es fehlt nur — das Bildnis; das eine, das sich hätte durchsetzen können und mit seinen Zügen die Vorstellung der Nachwelt eindeutig bestimmen würde. Wir sehen Luther mit den Augen Cranachs (obwohl dem Cranachschen Typus des alten Luther mehr Zeit- als Ewigkeitswert innewohnt), Friedrich den Großen, so wie Menzel, nicht wie ihn die Zeitgenossen dargestellt haben. Voltaire hat durch Houdon klassische Gestalt gewonnen; bei Schiller hat Danneckers Idealbüste — mit Recht — die historische Erscheinung zurückgedrängt. Bismarck lebt in unserem Gedächtnis in der Form, die Lenbach ihm gab. Für Kant fehlt — noch mehr als für Goethe — das kanonische Bildnis.

Kant kam aus dem entlegenen Königsberg nie heraus. Wenn schon der Berliner Schadow die Reise dorthin scheute, so ist es kein Wunder, daß Süddeutsche wie Dannecker oder Zauner ihn nie zu Gesicht bekamen.

Unter den Büsten, die bisher bekannt waren, sind nur zwei zu Lebzeiten des Philosophen entstanden. Zu der von C. F. Hagemann hat er selbst im Jahre 1801 Modell gestanden; daß J. Mattersberg¹ 1795 nach dem Leben gearbeitet hat, ist wenigstens möglich.

Zeitlich zwischen diese beiden tritt nun eine dritte, die Büste des Berliner Bildhauers Emanuel Bardou vom Jahre 1798², die ein glücklicher Zufall kurz vor dem Kant-Jubiläum der Vergessenheit entrissen hat. Sie stammt — merkwürdig genug — aus dem Atelier von Rauch. Dieser ließ für seinen Schwiegersohn, den Mediziner Eduard d'Alton, der 1834 nach Halle berufen wurde, durch den Schinkelschüler Strack eine Villa in der Schimmelgasse erbauen, an deren künstlerischer Ausstattung er jahrelang den regsten Anteil nahm. Was in seinem Atelier an Reliefs und entbehrlichen Modellen von seiner und seiner Schüler Hand vorhanden war, — über 60 Stück allein im Jahre 1836 — wanderte dorthin und diente zur Dekorierung der Wände. Als Abschluß der ganzen Ausstattung, des „Halleschen Wandstammbuchs“, wie Rauch es nannte,

¹ Mattersbergs Büste ist in den Kantstudien 1905, Band X, veröffentlicht.

² Marmor. H. 45 cm. Erworben 1923 für das Berliner Kaiser-Friedrich-Museum.

brachte Strack im Jahre 1844 im Hof vor den zum Garten führenden Stufen zwei Marmorsäulen auf efeumrankten Sockeln an. Sie sind es, die Rauch noch im selben Jahre mit zwei Büsten aus seiner Werkstatt schmückte, links dem sogenannten Winkelmannschen Faun und rechts unserem Kant¹.

Die hohe Aufstellung mag die Ursache gewesen sein, daß der Urheber des Werkes zeitweilig in Vergessenheit geriet. Die Büste, die aus einem trefflichen weißen Marmor besteht, trägt vorn die Inschrift: Imanuel Kant; und auf der Rückseite die Bezeichnung: „E. Bardou fecit. 1798“. Sie zeigt an der Oberfläche des Steins leichte Spuren von Verwitterung. Doch kann keine Rede davon sein, daß die Aufstellung im Freien das Bild, das Bardou schuf, irgendwie entstellt hätte². Ja es ist sehr wohl möglich, daß die feine Alterspatina den künstlerischen Reiz des Werkes heute noch erhöht. Rauch, dessen Materialkenntnis niemand bezweifeln wird, wußte genau, warum er ihr den Platz im Freien gab.

So viel ist freilich sicher, daß Rauch den geschichtlichen Wert des Kantbildnisses anders und geringer einschätzte als wir. Das mag eine Sorglosigkeit sein, die zwanzig Jahre nach dem Tode Kants sich leichter erklärt als heute. Immerhin gibt es zu denken, daß weder Schadow im Jahre 1808, noch Rauch, der Besitzer dieser Büste, der wie Schadow den alten Bardou noch gut gekannt haben muß, auf sie zurückgriffen, als sie selbst ihren Kant in Arbeit nahmen. Schadow, der 1807/1808 die Büste für die Walhalla schuf, hielt sich nach seiner eigenen Aussage an das „nach dem Leben genommene Modell von Hagemann“³, Rauch, als er 1848 Kant mit Lessing zusammen am Denkmal Friedrichs des Großen zu verewigen hatte, arbeitet nach „Stichen im Kupferstichkabinett und in der K. Bibliothek“. Diese letztere Angabe stammt von seinem Biographen Eggers, aber sie findet ihre Bestätigung nicht nur in dem Denkmal selbst, sondern auch in der Tatsache, daß der Künstler die Kantbüste, die er vielleicht von Bardou selbst oder aus seinem Nachlaß überkommen hatte, kurz vorher verschenkt und als eine mehr dekorativ zu wertende Gartenplastik an hohem Ort aufgestellt hatte. Als „Urkunde“ haben beide Künstler unser Stück nicht verwertet, obwohl es ihnen genau bekannt war.

Leider scheint eine zeitgenössische Nachricht über den Anlaß zur Entstehung der Büste nicht erhalten zu sein. Der im Jahre 1744 in Basel

¹ Vergleiche Eggers, Christian Daniel Rauch, 3. Band, Berlin 1886, S. 32 ff.; außerdem die als Privatdruck erschienene Schrift von P. Wolters, Erinnerungen an Ferdinand Dümmler, Leipzig 1917, in der sich S. 138 eine Abbildung des Hofes mit den Säulen befindet.

² Dies zur Korrektur einer voreiligen Notiz, die im Februar durch die Tageszeitungen ging, und deren Urheber die Büste offenbar nie gesehen hat.

³ J. G. Schadow, Kunst-Werke und Kunst-Ansichten, Berlin 1849, S. 95.

geborene Emanuel Bardou, der einer französischen Réfugié-Familie angehörte, kam schon in den 60er Jahren nach Berlin. Er lernte hier bei dem von Friedrich dem Großen nach Potsdam berufenen Franzosen Sigisbert Michel, war seit 1770 mit seinem Lehrer mehrere Jahre in Paris und ließ sich dann dauernd in Berlin nieder, wo er 1818 starb. Seine Reiterstatuette Friedrichs des Großen ist nach allgemeinem Urteil eine der populärsten und am meisten nachgebildeten Darstellungen des Königs. Als Mitglied der Akademie erscheint Bardou seit 1786 regelmäßig in den Ausstellungen mit Bildnisbüsten und antikisierenden Gegenständen, von denen freilich nur ein geringer Teil bekannt geblieben ist. Daß er im Bildnis sein Bestes gab, zeigt das Grabmonument für den Prediger Roloff in der Berliner Marienkirche, wo in der allegorischen Figur deutlich die Grenzen seines Könnens sichtbar werden, während das Medaillon des Verstorbenen eine sichere und anmutige Gabe der Charakterisierung verrät. Auch Schadows hohes Lob weist in diese Richtung: „Bardou fertigte die Büste von Daniel Chodowiecki, mit einem Scharfblick für die lebende Umgebung, die noch keiner nach ihm erreicht, als Beweis, was das Originalgenie vermag, auch ohne eigentliche Kunstschule“¹.

Merkwürdigerweise findet sich nun die Kantbüste nicht in den Ausstellungen der Berliner Akademie. Die „Mannsbüste nach der Natur“ in Marmor, die Bardou 1798 ausstellte, kann doch wohl kaum mit ihr identisch sein. Man würde nicht verstehen, weshalb der Künstler den Namen des Dargestellten verschwiegen hätte, selbst wenn er erst später eingemeißelt worden wäre. Auf jeden Fall führt uns dieser Katalogvermerk nicht weiter. Daß Bardou in Königsberg war, ist durch äußere Zeugnisse nicht zu belegen. Eine Reise nach Rußland, von der sich eine Notiz erhalten hat, fällt in weit frühere Zeit². In Königsberg selbst sucht man vergeblich nach Werken seiner Hand und nach urkundlichen Nachrichten.

So sind wir im wesentlichen auf das Werk selbst angewiesen. Seine Sprache ist einfach und klar; man kann über des Künstlers Absichten nicht im Zweifel sein. Was er geben will, ist nicht ein getreuer Bericht über Kants irdische Erscheinung im Jahre 1798; er zeigt den Philosophen, den abgeklärten Weisen in repräsentativer Form; er übernimmt das Individuelle, um es — in seinem Sinn, mit den Mitteln seiner Kunst — zum Typischen zu verklären. Er geht damit einen Weg, der nicht bloß für die Kunstanschauung seiner Zeit charakteristisch ist, sondern gewiß auch

¹ Schadow a. a. O., S. 71.

² Auf die Stelle bei Denina, *La Prusse littéraire sous Frédéric II*, Berlin 1790, hat mich Herr C. F. Foerster freundlichst hingewiesen. Herr Amtsgerichtsrat Warda in Königsberg hatte die Güte, die Fremdenlisten für 1797 und 1798 durchzusehen: Bardous Name findet sich dort nicht. Doch sind sie nicht vollständig erhalten.

seine innere Berechtigung hat. Damals wie heute besteht das Bedürfnis, die Gestalt der großen Persönlichkeiten in einer bündigen Form wiederzugeben, die über den bloßen Bericht zur Vereinfachung, zur Deutung der Züge fortschreitet, die ihren Gehalt herausarbeitet und diesen nach Abstreifung der zeitlichen Bedingtheit fortleben läßt.

Bardou war auf einem richtigen Weg. Daß er nicht ganz zum Ziel kam, daß er nicht die Formel für Kant gefunden hat, auf die Mit- und Nachwelt sich einigen konnten, liegt an den Schranken, die seinem Temperament und seiner Begabung gesetzt waren. Wie groß trotzdem sein Verdienst ist, ermißt man leicht aus den Werken seiner Zeitgenossen, die sich ähnliche Ziele setzten, aus den Medaillen des Berliners Abramson, — 1782 und 1804 — aber auch an der Kantbüste Schadows, der mit festerer Hand den alten Kant zu bilden unternahm, aber in seinem Streben nach Steigerung des Ausdrucks etwas trocken und unpersönlich geworden ist¹.

Den Lesern der „Kantstudien“ bietet sich als nächster Vergleich aus dem Bereich der Plastik das Werk von Mattersdorf (Abb. im 10. Band dieser Zeitschrift). Dieser Süddeutsche, ein Porträtbildner von ähnlichem Rang und Lebensschicksal wie Bardou — auch er hat lange in Rußland gearbeitet — stilisiert Kant ebenfalls, nur nach anderer Richtung. Er gibt einen wesentlich jüngeren Kopf, energisch aufgerichtet, in allen Teilen, auch im Gewand, dramatisch belebt. In manchen Einzelheiten, wie in der Form der Nase, mag er der historischen Wahrheit näher kommen, als Ganzes scheint mir Bardous Auffassung, mit ihren leisen Mitteln, die einen stillen, aller theatralischen Bewußtheit fernen Gelehrtenkopf umschreiben, mehr Wesentliches zu treffen. Mattersdorf ist brillant, aber äußerlich, Bardou ein wenig zaghaft, ein wenig allgemein, aber erstaunlich sicher in seinem Stilgefühl für das Ganze: es ist der Denker, nicht ein Redner oder Staatsmann, den er formen will.

Die Verallgemeinerung, die Bardou an Kants Zügen vornimmt, steht im Dienst dieses Gedankens: die Harmonie, die bei dem Lebenden Auge und Mund herstellten, jene Geistigkeit, die über das Groteske von Kants Greisenerscheinung hinweghalf, sucht er mit seinen plastischen Mitteln herzustellen: er mildert, er gleicht aus, er stimmt zusammen. Betrachtet man etwa die Miniatur von C. Vernet im Berliner Kaiser-Friedrich-Museum, die sicher die Züge des Alten sehr richtig bewahrt hat, so fällt vor allem das Mißverhältnis der breiten Stirn zu dem spitz zulaufenden, zusammengefallenen Untergesicht auf. Der welke Mund, die lange Nase mit ihren charakteristischen Verdickungen treten auffallend groß hervor, das Kinn verschwindet fast. Diese Altershäßlichkeit, wenn der

¹ Abramsons Medaillen finden sich z. B. im Berliner Münzkabinett, Schadows Walhallabüste ist abgebildet bei Möller van den Bruck, Der preußische Stil, München 1916, S. 176.

Ausdruck gestattet ist, hat Bardou verändert, aber ohne Kant wesentlich jünger zu machen, so wie dies Mattersdorf versucht, vielmehr durch einen Ausgleich der Proportionen, der auch wesentlichste Züge an Kant umbiegt. Wir würden uns mit dieser Umformung abfinden, wenn die Hand des Bildners stark genug gewesen wäre, Kants geistige Kraft, die Schärfe der Denkarbeit um so stärker hervortreten zu lassen. Hier bleibt er uns das Letzte schuldig. Sein Kant ist nicht ungeistig, er ist sicher weniger äußerlich als das berühmte Werk von Rauch, aber er ist zu milde; er ist nicht subaltern, aber auch nicht souverän, wie es dem Rang des Dargestellten entspricht. Er hält sich auf der mittleren Linie der guten klassizistischen Menschendarstellung, bei der die Geistigkeit mehr in der Unterdrückung des Unwesentlichen, in der geläuterten Wiedergabe des Menschlichen liegt, als in einem bezwingenden geistigen Ausdruck. Bardou hat selbst gelegentlich noch glücklichere Eingebungen gehabt, wenn er wie bei Chodowiecki, seinem Modell jahrzehntelang nahegestanden hätte. Seinem Kant fehlt dieses Schöpfen aus der Fülle der Anschauung.

Als ein Versuch, das Problem der Darstellung dieses Kopfes mit den plastischen Mitteln der Zeit zu lösen, bleibt er wertvoll. Hagemanns treue und lebhafte Darstellung mag dem wichtiger erscheinen, der die historische Wahrheit sucht. Aber unter den Bildhauern, die uns die Idee von Kant vermitteln wollen, behauptet Emanuel Bardou einen ehrenvollen Platz. Er hat die Aufgabe klar erkannt. Sie auszuschöpfen war auch Größeren neben und nach ihm nicht gegeben.

Mitteilungen.

Karl Güttler †.

Am 12. Februar 1924 ist Prof. Dr. Karl Güttler nach kurzer Krankheit im Alter von 76 Jahren verschieden. Gelegentlich seines siebenzigsten Geburtstages haben wir in den „Kant-Studien“ aus kundiger Feder eine eingehende Würdigung der Persönlichkeit und der wissenschaftlichen Leistungen des hochverdienten Gelehrten und Forschers veröffentlicht (Band XXIII, 1918, Heft 1, S. 142—147). Sowohl die Philosophie als auch die Kant-Gesellschaft erleiden durch seinen Heimgang einen sehr schweren Verlust. In dem letzten Heft der „Kant-Studien“ (Band XXVIII, Heft 3/4, S. 434) habe ich die letzten Schriften Karl Güttlers (I. Einführung in die Geschichte der Philosophie seit Hegel. — II. Einführung in die Geschichte der neueren Philosophie des Auslandes) mit hoher Anerkennung besprechen können. Es ist mir eine schmerzliche Pflicht, der philosophischen Welt und dem Kreise der Mitglieder der Kant-Gesellschaft die Nachricht von seinem Hinscheiden geben zu müssen. Die Kant-Gesellschaft wird das Andenken an jenen ausgezeichneten Mann auch schon darum in Ehren halten, weil sie in ihm einen verständnisvollen Gönner und Freund verliert, der durch die Stellung und durch die ansehnliche Dotierung von zwei viel beachteten Preisaufgaben die Entwicklung unserer Gesellschaft in der fruchtbarsten und großzügigsten Weise gefördert hat. Ihren Dank hat die Kant-Gesellschaft Prof. Güttler seinerzeit zu seinem siebenzigsten Geburtstag durch ein Schreiben ausgedrückt, das von dem Vorstand der Kant-Gesellschaft, dem Herrn Oberregierungsrat Dr. med. h. c. Meyer, Kurator der Universität Halle, und von dem Geschäftsführer der Kant-Gesellschaft, Geheimrat Prof. Dr. Vaihinger ausgefertigt war, und das an der genannten Stelle veröffentlicht worden ist.

Arthur Liebert.

Fritz Mauthner †.

Von Walter Eisen.

Am 29. Juni 1923 ist Fritz Mauthner in Meersburg gestorben. Seine philosophischen Leistungen liegen wesentlich in den Werken: „Beiträge zu einer Kritik der Sprache“, „Wörterbuch der Philosophie“, „Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande“ und „Die Sprache“ (in der Sammlung sozialpsychologischer Monographien „Die Gesellschaft“). Ob die philosophische Betätigung das Wertvollste in seinem Schaffen war,

mögen wir hier nicht entscheiden; auf jeden Fall war der Schriftsteller in ihm mindestens ebenso ausgeprägt.

Von Philosophen hatten auf ihn stark gewirkt Kant und Schopenhauer. Das Philosophem des Dinges an sich finden wir anklingend wieder in Mauthners Lehre oder Überzeugung davon, daß unsere Sinne „Zufallssinne“ seien, eine Lehre, die ein unbekanntes Land jenseit derselben impliziert; mit Schopenhauer hatte er besonders gemeinsam die Schätzung des gemeinen Menschenverstandes und, in Zusammenhang damit Betonung des Tatwillens. Der Grimm gegen Tatloses, gegen das Wort, die Sprache, erwuchs ihm, erst dämmernd, dann klar, bewußtseinsvoll, aus im wesentlichen dreierlei Wurzeln: Er bewunderte und verehrte den Tatmenschen Bismarck, der ihn Verachtung des redenden Menschen überhaupt lehrte, ihn im besonderen vom „politischen und juristischen Wortaberglauben“ befreite. Das zweite ist der Eindruck, den er durch den „Umwerter aller Werte“, den Erzengel Michael gegen Alles, was Unredlichkeit und Unechtheit an uns ist, Friedrich Nietzsche, empfangt, im besonderen den Nietzsche der „Unzeitgemäßen Betrachtungen“, der ihn vom historischen Wortaberglauben befreite. Das dritte ist die starke Wirkung, die die „Shakespeare-Studien“ von Otto Ludwig mit ihrer Kritik der dichterischen Sprache, der Sprache als Kunstmittel auf ihn ausübten; sie mit ihrer bitteren Kritik Schillers befreiten ihn von dem Wortaberglauben an die „schöne Sprache“ des Dichters. Schließlich wäre auch Ernst Mach zu nennen, den Mauthner stets sehr dankbar erwähnt.

Doch tönt durch sein befreites Lachen die Verbitterung gegen das Universitätsgelehrtentum. Diese Verbitterung kann ihn in eine Reihe bringen wiederum mit Schopenhauer und Eugen Dühring.

Mauthner war, seiner Denkrichtung nach, der Schüler Roscellins und Wilhelms von Occam; wir nennen absichtlich diese mittelalterlichen und nicht neuere Nominalisten. Sein Gedankenwerk kennzeichnet sich als ein „Nominalismus redivivus“; man kann es als eine groteske Übersteigerung des Als-ob-Gedankens betrachten. Alles Erkennen ist metaphorisch, weil ans Wort gebunden; aller Fortschritt in der Erkenntnis erfolgt dadurch, daß man ein Wort durch metaphorische Anwendung wachsen läßt. Darum ist Erkennen als solches unnütz. Ohne Mauthners negativistischer Grundtendenz zu folgen, kann man aber seine Forderung der Revision der Terminologie der Wissenschaften unterschreiben. „Wären diese Kritiker (des Materialismus) Erkenntnistheoretiker gewesen, so hätte sie ihre Untersuchung zunächst zu einer Kritik der technischen Ausdrücke ihres Faches führen müssen. Und besäßen wir von den besten Köpfen aller Wissenschaften je eine Kritik der Terminologie ihres Spezialfaches, so wäre dadurch langsam eine Kritik der Sprache angebahnt worden, die auf umfassende Vorstudien sich berufen könnte. Ein Einzelner kann diese Revision aller Wissenschaften unmöglich leisten . . .“ (Beiträge zu einer Kritik der Sprache III. 529.)

Der meiste Streit ist in der Tat Streit um Worte, terminologischer Streit; er muß durch Kritik der Terminologie beseitigt werden. Es wird am meisten disputiert „contra principia negantem“; das Streiten und Dispu-

tieren ist sinnlos, solange der eine mit einem und demselben Wort eines meint, der andere ein anderes. Wie hin und wieder eine Prüfung des Inhalts der Werkzeugkasten bei dem Handwerker notwendig ist, so auch sozusagen eine Durchsicht des gesamten Symbol-Inventars, insbesondere des wissenschaftlichen terminologischen Inventars, ob dieses Symbol-Inventar für seinen Zweck überhaupt brauchbar, beziehentlich noch brauchbar, ob nicht einzelne Stücke, Instrumente abgelegt werden müssen, andere reparaturbedürftig sind, und weiteres in diesem Sinne.

Dem durch Hans Vaihinger vertretenen Verstehen Kants, das ihm vielleicht viel zu geben gehabt hätte, möglicherweise nicht unbedeutende Änderungen in seiner Grundposition hervorgerufen haben würde, ist Mauthner innerlich nicht näher getreten. Er hat so doch wohl in Wesentlichem nur äußerlich recht, wenn er selbst behauptet, daß die Lehren seiner Kritik der Sprache schon die fiktivistischen Lehren mit einschließen. Was die Sprachkritik im besonderen mit dem positivistischen Idealismus Vaihingers gemeinsam hat, ist die „nicht-rationalistische Resignation“. Beide bleiben prinzipiell dabei stehen, daß das menschliche Denken kein unmittelbares Bild der Natur gebe, geben könne, und tun nicht allem guten Prinzip zum Trotz wieder den Sprung in die metaphysische Dunkelheit. Ziel, vor allem Weg, und auch Ausgangspunkt sind aber verschieden. Fritz Mauthner, dem Mutvollen, gebührt Hochachtung, wenn ihm gleich die Kraft der systematischen Durcharbeitung mangelte — stritten doch in ihm zwei Seelen das Leben hindurch miteinander: die des Schriftstellers und die des Philosophen. Mauthner hat über Vaihinger gesagt: „... das obere Stockwerk, von welchem aus gesehen Hypothesen und Fiktionen ungefähr in der gleichen Niederung der Sprache liegen, hat Vaihinger nur ein- oder zweimal für kurze Augenblicke erreicht.“ Aber im Sinne des positivistischen Idealismus ließen sich diese Worte gegen ihn selbst kehren: Das obere, oberste Stockwerk, von welchem aus gesehen Metapher und Wahrheitsbegriff, sein eigener, „überbegrifflicher“, nicht in Worte gefaßter Wahrheitsbegriff ungefähr in gleicher Niederung liegen, das hat er nicht erreicht, das, was über allem Begrifflichen, aller metaphorischen oder fiktiven Begrifflichkeit liegt, und diese überhaupt rechtfertigt, durch den Dienst an ihm: das Leben. Was wir mit unseren Worten — wobei uns bewußt ist, daß dies wieder nur „Worte“ sind — das pragmatistische Prinzip nennen. Das hat er nicht gesehen; vielmehr, mag er es gesehen haben, er ist in diesem Betracht bei der Negation stehen geblieben, den, eben menschlichen, Zweck des Erkennens verkennend. Wir dürfen das auch an dieser Stelle feststellen, denn der Denker Mauthner war stark genug, die Feststellung absoluter Negation als bei ihm essentiell nicht zu fürchten.

O. F. Gruppe, dessen Gedankengänge mit denen Mauthners eine weite Strecke lang Übereinstimmung zeigen, schließt den „Antaeus“ mit den Worten („Antaeus“ S. 466/467):

„Es erging dem Menschen mit der Sprache, wie Casperle in dem Puppenspiel Faust, oder wie jenem Zauberlehrling in Goethes tiefsinnigem Gedicht. Die „Abstracta“ — wir möchten dies dem hier gemeinten Sinne

nach in „Worte“ abändern — „sind eine Schar von dienstbaren Geistern, ohne welche kein Denken, keine Wissenschaft, keinerlei menschliches Verständnis möglich ist. Aber es fehlte das Wort, sie zu bannen. Da ergriff Schrecken und Verwirrung den Neuling, welcher nicht soweit die göttliche Zauberkunst besaß, um auch dem willkürlichen neckischen Wesen aller jener losgelassenen Geister Einhalt zu tun.“

Fritz Mauthner hat beigetragen zu dem „Wort, die Geister zu bannen“. — Er hat als tapferer Soldat mit großem Mut für ein von Offenheit getragenes Menschentum gekämpft. —

Die Kant-Gesellschaft dankt ihm die Mitarbeit an der 1921 gegründeten Ortsgruppe Meersburg a. Bodensee.

Wilhelm Jerusalem †.

Am 15. Juli 1923 ist Wilhelm Jerusalem noch in rüstiger Schaffenskraft und unerwartet schnell eines sanften Todes verschieden. Mit ihm ist ein Mann dahingegangen, der sich nicht nur bei seinen Freunden, Kollegen und zahlreichen Schülern der größten Achtung und Sympathie erfreute, sondern der auch in der Philosophie der Gegenwart eine markante und in ihrer Art bedeutsame Stellung einnahm.

Jerusalem ist am 11. Oktober 1854 in dem Dorfe Drenic in Ostböhmen als Sohn eines Landwirtes geboren. Er studierte klassische Philologie in Prag und war dann durch 30 Jahre als Gymnasiallehrer in verschiedenen Orten, zuletzt in Wien tätig. Der Auftrag, auch in philosophischer Propädeutik Unterricht zu geben, führte ihn zuerst der Philosophie zu, die von nun an sein Interesse immer mehr gefangen nahm. Von der Philosophie kam er zur Pädagogik. Selbst ein Didaktiker von hervorragender Begabung und von tiefer Liebe zu seinem Berufe erfüllt, legte er seine reichen Erfahrungen in dem schönen Werke: „Die Aufgaben des Lehrers an höheren Schulen“ (2. A. 1912) nieder, das er selbst als sein „persönlichstes Buch“ bezeichnet. 1891 habilitierte er sich in Wien auf Grund seiner Studie über „Laura Bridgman“ (2. A. 1891), wurde 1918 zum a. o. Professor der Philosophie und Pädagogik ernannt und kurz vor seinem Tode mit dem Titel eines o. Professors ausgezeichnet. Von seinen zahlreichen Schriften ist wohl die verbreitetste seine in alle Kultursprachen übersetzte „Einleitung in die Philosophie“ (10. A. 1923), wohl eines der gelesensten Bücher dieser Art, das zugleich den Umriss seines Systems enthält, an dessen Fortbildung er unausgesetzt arbeitete. Jerusalem's philosophische Einstellung war, wie schon sein erkenntnistheoretisches Hauptwerk: „Die Urteilsfunktion“ (1895) zeigte, eine ausgesprochen psychologistische mit besonderer Betonung des biologischen und soziologischen Momentes auf allen Geistesgebieten. Auch wenn man der Ansicht ist, daß eine soziologische Betrachtung nicht in die letzten Tiefen aller Probleme hinabzuführen vermag, wird man doch anerkennen müssen, daß sie, in ihren natürlichen Grenzen angewendet, manche Seiten des Geisteslebens in ein ganz neues Licht zu rücken vermag. Von diesem Stand-

punkte aus mußte er jedem Apriorismus und Logizismus abhold sein, wie er dies auch in der polemisch-kritischen Schrift: „Der kritische Idealismus und die reine Logik“ (1905) bewiesen hat. Dafür war er dem Pragmatismus geneigt, ja er war wohl einer der ersten in Deutschland, welcher diese Richtung vorurteilslos zu würdigen versuchte. Er schrieb ihr das bleibende Verdienst zu, auf den engen Zusammenhang zwischen Denken und Leben hingewiesen und die Philosophie dadurch dem Leben näher gebracht zu haben. Aus dem gleichen Grunde begrüßte er auch die Philosophie des Als-Ob gleich bei ihrem ersten Erscheinen als eine im höchsten Grade fruchtbare Gedankenrichtung, wenn er auch ihre Ausdehnung auf das ethische und religiöse Gebiet ablehnte. Fragen ethischer Art lagen ihm, seiner persönlichen Veranlagung nach, überhaupt ganz besonders am Herzen. Menschenpflicht und Menschenwürde bedeuteten ihm die beiden festen Eckpfeiler seines ethisch-sozialen Bildungsideals, sie waren ihm auch die Leitsterne seines Lebens. Die Kant-Gesellschaft, welcher er stets die größte Anhänglichkeit bewiesen hat, so wenig er auch etwa selbst als Kantianer bezeichnet werden kann, gedenkt seiner in Treue.

Wien.

Univ.-Prof. Dr. R. Reininger.

Tagung für angewandte Psychologie in Würzburg.

Die auf den 22. April und die folgenden Tage in Würzburg in Aussicht genommenen Tagungen der Gruppe für angewandte Psychologie und des Verbandes der deutschen praktischen Psychologen werden mit Rücksicht auf die gegenwärtigen wirtschaftlichen Verhältnisse bis auf weiteres verschoben.

i. A.: Prof. Dr. Karl Marbe, Würzburg.

I. Polnischer Philosophen-Kongress.

Die Wiege des vom 10.—13. Mai 1923 in (Lwów) Lemberg abgehaltenen ersten polnischen Philosophenkongresses waren die seit 1896 stattfindenden Versammlungen polnischer Ärzte und Naturforscher, auf denen im Jahre 1891 zum ersten Male eine besondere psychologische Sektion auftrat. Seit 1907 wurde diese Sektion zu einer philosophischen erweitert; im Sinne eines von der philosophischen Sektion der im Jahre 1911 abgehaltenen Versammlung polnischer Ärzte und Naturforscher gefaßten Beschlusses fand nunmehr der erste polnische Philosophenkongreß statt. In der feierlichen Eröffnungssitzung hielt nach den üblichen Begrüßungsansprachen Prof. Dr. W. Witwicki (Warschau) einen Vortrag u. d. T.: „Zur Philosophie der Wissenschaft“.

Die Arbeiten des Kongresses gingen teils in Plenar-, teils in Sektions-sitzungen vor sich. Plenarsitzungen fanden zwei statt; in der ersten derselben wurde über das Problem der Willensfreiheit auf Grund von Referaten der Proff. Dr. W. Lutoslawski (Wilno) und Prof. Dr. S. Trzebinski

(Wilno) diskutiert; die zweite war der Theorie der Tathandlung gewidmet; die betreffenden Referate erstatteten Prof. Dr. Th. Kotarbinski (Warschau) u. d. T. („Die Aufgaben einer Theorie der Tathandlung“ und Dr. M. Borowski (Warschau) u. d. T. „Über die Elemente und Arten der Tathandlung“

In den Sektionssitzungen wurden nachstehende Referate erstattet, an die sich Diskussionen anschlossen:

In der Sektion für Logik: 1. Dr. L. Böttcher (Lwów-Lemberg): Über den Satz des Widerspruchs. 2. Derselbe: Über die Russellsche Antinomie. 3. Dr. S. Kaczorowski (Lwów-Lemberg): Über die symmetrischen transitiven Relationen. 4. Dr. L. Chwistek (Krakau): Grundzüge einer reinen Typentheorie. 5. Prof. E. Zyliński (Lwów-Lemberg): Über die wechselseitige Darstellbarkeit der Wahrheitsfunktionen. 6. Dr. F. Smolka (Lwów-Lemberg): Der Begriff der logischen Veränderlichen bei B. Bolzano und B. Russell. 7. Prof. Dr. Z. Zawirski (Lwów-Lemberg): Die gegenwärtigen Versuche der Axiomatisierung der mathematischen Naturwissenschaft und ihre philosophische Bedeutung. 8. Prof. Dr. K. Twardowski (Lwów-Lemberg): Zur Logik der Adjektive.

In der Sektion für Metaphysik und Erkenntnistheorie: 1. Dr. B. Bornstein (Warschau): Sehen und Urteilen. 2. Dr. L. Chwistek (Krakau): Die Anwendung der konstruktiven Methode auf die Erkenntnistheorie. 3. Dr. A. Zotnicki (Dziewczopole): Die Grenzen des Erkennbaren und die Metaphysik. 4. P. F. Kwiatkowski S. J. (Posen): Die neueste Wendung zum Realismus. 5. Dr. E. Stamm (Ciechanów): Transsubjektive Rekonstruktion der Entwicklung der Welt. 6. P. Prof. Dr. S. Kobytecki (Warschau): Das Kriterium der Wirklichkeitserkenntnis. 7. Dr. R. Ingarden (Thorn): In welcher Weise läßt sich — wenn überhaupt — die Objektivität der äußeren Wahrnehmung dartun?

In der Sektion für Psychologie: 1. Prof. Dr. K. Twardowski (Lwów-Lemberg): Ein Beispiel der Beeinflussung von Gesichtsvorstellungen durch Gehörsvorstellungen. 2. Prof. Dr. L. J. Bykowski (Lwów-Lemberg): Beiträge zur psychologischen Charakteristik unserer Schuljugend. 3. Dr. L. Rybicka-Dobrzynska (Posen): Die Psychologie der Wahlen und deren Verhältnis zur Ethik. 4. Dieselbe: Über automatisches Schreiben. 5. Dr. B. Wójcik (Lwów-Lemberg): Musikalische Phänomenologie. 6. Dr. S. Igel (Lwów-Lemberg): Über den Gegenstand der Psychologie. 7. M. Kreutz (Lwów-Lemberg): Versuchsweise Definition einiger psychologischer Grundbegriffe. 8. J. Kurylowicz (Lwów-Lemberg): Die psychologischen Grundlagen der Semantik.

In der Sektion für Geschichte der Philosophie: 1. Dr. D. Einhorn (Czenstochowa): Das Problem des Gegenstandes der Geschichte der Philosophie als einer spezifischen Realität. 2. Dr. W. Maliniak (Warschau): Die vorsokratische Philosophie und die Wiedergeburt des Naturrechts. 3. Prof. Dr. W. Szumowski (Krakau): Die Bedeutung des Hippokrates für die Geschichte der Induktion. 4. Dr. L. P. Biesiekierski (Gnesen): Der philosophisch-mystische Standpunkt des Doctor seraphicus im „Itinerarium mentis in Deum“. 5. Derselbe: Cieszkowski's „Wege des Geistes“.

6. Prof. Dr. A. Zóttowski (Posen): Kants Stellung in der Geschichte der Philosophie. 7. Derselbe: Über die Notwendigkeit und die Aufgaben der Philosophiegeschichte in Polen. 8. Prof. Dr. J. Kleiner (Lwów-Lemberg): Das System des Towianski. 9. Prof. Dr. L. Caro (Lwów-Lemberg): Der geschichtliche Materialismus als eine der Grundlagen des Marxismus. 10. Prof. Dr. W. Tatarkiewicz (Posen): Ein Warschauer Philosoph im Jahre 1784. 11. T. Parczewski (Warschau): Nachrichten über die zeitgenössische russische Philosophie. 12. Dr. J. Myslicki (Warschau): Geschichte der Philosophie und Philologie. 13. Dr. A. Zielencyzyk (Warschau): Der pragmatistische Faktor in der polnischen Philosophie. 14. Dr. B. Gawecki (Warschau): Das Problem des Wesens der Philosophie in der polnischen philosophischen Literatur der letzten 25 Jahre.

In der allgemeinen Sektion: 1. Dr. C. Znamierowski (Posen): Die Rechtsnorm und die Struktur der sozialen Gruppe. 2. Prof. Dr. W. Tatarkiewicz (Posen): Die Stellung der Ästhetik zu den neuen Strömungen in Kunst und Kunstgeschichte. 3. Dr. A. Kielski (Warschau): Determinismus und Indeterminismus und die Frage der Verantwortlichkeit. 4. Dr. Z. Czerny (Lwów-Lemberg): Der Philosophieunterricht in den französischen Mittelschulen. 5. Z. Heryng (Warschau): Die Welt als Bewegung. 6. H. Bad (Lwów-Lemberg): Die Relativitätstheorie Wenzel Hoffmanns. 7. Prof. Dr. W. Szumowski (Krakau): Die Entwicklung der Medizin und das Kausalproblem.

Überdies erstattete in einer gemeinsamen Sitzung der Sektionen für Logik und Geschichte der Philosophie Prof. Dr. J. Lukasiewicz (Warschau) ein Referat „Über die Logik der Stoiker“ und in einer gemeinsamen Sitzung der Sektionen für Logik sowie für Metaphysik und Erkenntnistheorie Dr. K. Ajdukiewicz (Lwów-Lemberg) ein Referat „Über die Anwendung des Kriterium der Wahrheit“.

Die in der Schlußsitzung des Kongresses, der 123 Mitglieder zählte, gefaßten Beschlüsse betrafen die Förderung der Arbeiten zur Geschichte der Philosophie in Polen, die Gründung eines psychotechnischen Instituts, das Programm des philosophischen Unterrichts in den Mittelschulen und den Zusammenschluß der polnischen philosophischen Gesellschaften.

Pestalozzi-Gesamtausgabe.

Der Verlag Walter de Gruyter & Co. (früher Vereinigung wissenschaftlicher Verleger) in Berlin beabsichtigt, eine kritische, den Anforderungen strenger Wissenschaft genügende Gesamtausgabe von Pestalozzis Werken zu veranstalten, mit der zum ersten Male eine Auswahl seiner Briefe verbunden werden soll. Zu diesem Zweck hat sich eine Anzahl von deutschen und schweizer Gelehrten, die auf dem Gebiet der Pestalozziforschung hervorgetreten sind, zusammengeschlossen. Die vorbereitende Geschäftsführung liegt in den Händen der drei Unterzeichneten. Ein wesentliches Stück der Arbeit soll zur Pestalozzifeier im Jahre 1927 bereits geleistet sein. Die Unterzeichneten wenden sich daher an die Öffent-

lichkeit mit der Bitte, ihnen über (gedruckte und ungedruckte) Handschriften von Werken und Briefen Pestalozzis Mitteilung zu machen, mögen sie sich in Privatbesitz oder in öffentlichen Bibliotheken befinden. Zunächst wird nur um Aufzählung und kurze Charakteristik der Manuskripte gebeten. Zuschriften unter dem Stichwort „Pestalozziausgabe“ wolle man bis spätestens 1. April 1924 an die Firma Walter de Gruyter, Berlin, Genthinerstraße 38 richten. Portoauslagen werden auf Grund beigefügter Berechnung ersetzt.

Schulrat z. D. Dr. Artur Buchenau, Charlottenburg.

Seminardirektor a. D. Dr. Wiget.

Universitätsprofessor Dr. Eduard Spranger, Berlin-Wilmersdorf.

Eine ungarische philosophische Zeitschrift.

Athenaeum. Mit Unterstützung der Ungarischen Akademie der Wissenschaften herausgegeben von der Ungarischen Philosophischen Gesellschaft; unter Mitwirkung von Akos Pauler und Julius Kornis redigiert von Josef Nagy, Budapest.

Die Zeitschrift erscheint gewöhnlich in sechs Heften im Jahre. Vertritt keine besondere Richtung und beschäftigt sich mit allen Zweigen der Philosophie. Inhalt des IX. Bandes (1923): Stephan Déhány: Das Problem der sozialen Normen und die heutige Rechtsphilosophie. — Adalbert Varga: Der Sinn der Metaphysik in der Philosophie der Gegenwart. — Edmund Szelényi: Das religiöse Erlebnis im Lichte der Parapsychologie. — Johann Koszó: Ernst Troeltsch. — Akos Pauler: Dichtung und Philosophie. — Julius Hornyánszky: Theorie der öffentlichen Meinung. — Kasimir Kiss: Die Zahl der möglichen Schlußfiguren. — Außerdem mehrere Besprechungen und Kritiken über die neuesten Erscheinungen der philosophischen Literatur verschiedener Sprache und die Mitteilungen der Ungarischen Philosophischen Gesellschaft.

Dr. Josef Somogyi.

Umgestaltung der „Deutschen Literaturzeitung“.

Die Not der deutschen Wissenschaft gefährdete seit einigen Jahren auch die Existenz der „Deutschen Literaturzeitung“. Man mußte bereits mit Besorgnis dem Einstellen dieser hochangesehenen, von keinem Geringeren als von Theodor Mommsen vor 45 Jahren begründeten Zeitschrift entgegensehen.

Zum Glück ist durch eine großzügige Hilfsaktion jener Gefahr vorgebeugt worden. Die Deutsche Literaturzeitung ist am 1. Januar 1924 in den Verlag von Walter de Gruyter & Co., Berlin W 10, übergegangen. Herausgegeben wird sie von dem Verband der Vereinigten Akademien der Wissenschaften Deutschlands und Österreichs. Die Leitung ist der Berliner Akademie übertragen, die einen Redaktionsausschuß hervorragender Akademiker unter dem Vorsitz von Prof. Julius Petersen eingesetzt hat. Die

eigentliche Schriftleitung liegt in den bewährten Händen von Prof. Dr. Paul Hinneberg.

Die Deutsche Literaturzeitung wird monatlich zweimal erscheinen in einem Umfang von je 4—5 Bogen. Eine innere Umgestaltung ist nicht beabsichtigt; eine solche erwies sich auch angesichts der jahrzehntelang bewiesenen gediegenen Sachlichkeit nicht als notwendig. Es ist keine Frage, daß das Organ auch in seiner neuen Gestalt die deutsche Forschung im internationalen wissenschaftlichen Verkehr würdig vertreten wird.

Das erste Heft der neuen Folge, das unter anderem kritische Besprechungen aus der Feder von Friedrich Loofs, Adolf v. Harnack, Ulrich v. Wilamowitz-Möllendorf, Max Lenz, Adolf Goldschmidt, Max Planck, Max v. Laue u. a. enthält, bringt auch eine Besprechung einer philosophischen Schrift. Der Rezensent ist Albert Einstein. Es handelt sich um die Schrift von Dr. Josef Winternitz, Relativitätstheorie und Erkenntnislehre. (Wissenschaft und Hypothese Bd. XXIII.) Leipzig, B. G. Teubner 1923. 230 Seiten. — Einstein zollt dem Buche von Winternitz ein hohes Lob. In dieser Besprechung kommt nun Einsteins eigener philosophischer Standpunkt mit prinzipieller Entschiedenheit zum Ausdruck. Die betreffende Stelle ist so charakteristisch, daß sie hier im Originalwortlaut wiedergegeben ist. Winternitz sieht als Kantianer in der Wissenschaft eine einheitliche und gedankliche Konstruktion auf Grund von apriorischen Prinzipien. Als ein solches Prinzip a priori gilt ihm vornehmlich das Kausalgesetz. Einstein schreibt (Spalte 21 und 22): „Daß das Gebäude unserer Wissenschaft auf Prinzipien ruht und ruhen muß, die nicht selbst aus der Erfahrung stammen, das wird wohl ohne Zweifel anerkannt werden. Bei mir fängt der Zweifel erst an, wenn nach der Dignität jener Prinzipien gefragt wird bzw. nach ihrer Unersetzlichkeit. Sind jene Prinzipien wenigstens zum Teil so beschaffen, daß Wissenschaft mit ihrer Abänderung unverträglich ist, oder sind sie insgesamt bloße Konventionen wie das Ordnungsprinzip der Wörter in einem Lexikon? Winternitz neigt zu der ersteren Auffassung, ich zu der letzteren.“

A. Liebert.

Kant-Gesellschaft.

Bericht über einige Ortsgruppen.

Ortsgruppe Aachen.

Die Veranstaltungen der Ortsgruppe Aachen litten im vergangenen Jahre sehr unter der Ungunst der äußeren Verhältnisse (Sperrung des Eisenbahn- und Straßenverkehrs, Separatistenunruhen, Schließung der Hochschule usw.). Im Sommerhalbjahr 1923 konnte deshalb nur ein Vortrag unseres Mitgliedes Herrn Glarner über „Die geistige Struktur unserer Zeit und ihr Goethe-Symbol“ stattfinden. Dieser Vortrag fand so nachhaltiges Interesse, daß sich an ihn einige Diskussionsabende in engerem Kreise anschlossen. Daneben veranstalteten wir an fünf Abenden eine „Arbeitsgemeinschaft über mathematische Axiomatik“, die Herr Professor Blumenthal leitete. Im Winterhalbjahr 1923/24 (seit Wiedereröffnung der Hochschule) fanden zunächst die vom Sommersemester her noch ausstehenden Vorträge über „Husserls Phänomenologie“ statt, und zwar ein systematisches Referat von Herrn Dr. Krauß und ein historisches von Fräulein Dr. Offenbergl. Im Zusammenhang hiermit steht eine Arbeitsgemeinschaft über „Husserls logische Untersuchungen“. In Gemeinschaft mit dem Außen-Institut der Technischen Hochschule und der Deutschen Gesellschaft für Literatur und Kunst veranstaltet die Ortsgruppe der Kant-Gesellschaft zwei Vorträge des Herrn Professor Dr. Max Scheler (Köln) über „Die Entwicklungsstufen des Seelenlebens“. Statt der geplanten Arbeitsgemeinschaft über „Philosophie und Soziologie der sozialen Bewegung der neueren Zeit (Liberalismus und Sozialismus)“ finden schließlich vorläufig zwei Vorträge des Herrn Privatdozenten Dr. Meusel über „Umrisse zur Soziologie der sozialen Bewegung der neueren Zeit“ statt.

Ortsgruppe Berlin.

Vortragsveranstaltungen: 11. Bericht.

Im Jahre 1923 sind in der Berliner Ortsgruppe der Kant-Gesellschaft folgende Vorträge gehalten worden:

Nr. 90: Privatdozent Dr. Hans Reichenbach-Stuttgart sprach am 17. Januar über: „Die philosophische Bedeutung der Relativitätstheorie“.

- Nr. 91: Privatdozent Dr. Erich Stern-Gießen sprach am 28. Februar über: „Pädagogik als Wissenschaft“.
- Nr. 92: Dr. Ludwig Marcuse-Berlin sprach am 28. März über „Sören Kierkegaard“.
- Nr. 93: Prof. Dr. Max Adler-Wien sprach am 30. Mai über: „Der Zusammenhang des Marxismus mit der klassischen deutschen Philosophie“.
- Nr. 94: Studienrat Hans Schlemmer-Berlin sprach am 27. Juni über: „Die Religion im modernen deutschen Roman“.
- Nr. 95: Prof. Dr. Friedrich Kuntze-Berlin sprach am 31. Oktober über: „Der Satz der Bestimmbarkeit“.
- Nr. 96: Richard Müller-Freienfels-Berlin sprach am 28. November über: „Irrationale Metaphysik“.

Ortsgruppe Dortmund.

Vorstand: Vorsitzender: Arnold Bölsche; stellvertretender Vorsitzender: Studienrat Dr. Jürgens; Vorstandsmitglieder: Rabbiner Dr. Jakob; Reg.-Baumstr. Patschkowski; Studienrat Dr. Römermann; Prof. Sartori; Dr. E. Schulz, Stadtbibl.-Direktor; Superintendent D. Winkhaus.

In der Zeit vom 1. Oktober 1923 ab sind folgende Veranstaltungen in unserer Ortsgruppe gewesen:

1. am 30. Oktober 1923. Dr. E. Jakob: „Die philosophischen Modeströmungen in der Kritik Heinrich Rickerts“ (Mitgliederabend);
2. am 27. November 1923. Frl. Studienrat P. Best: „Der Neukritizismus der Marburger Schule“ (Mitgliederabend);
3. am 11. Dezember 1923. Arnold Bölsche: „Der philosophische Mensch“ (Mitgliederabend);
4. am 14. Januar 1924. Derselbe: „Der religiöse Mensch“ (Mitgliederabend);
5. am 2. Februar 1924. Prof. Dr. Verweyen, Bonn: „Die Idee einer Philosophie des Lebens“ (öffentlicher Vortrag).
6. am 8. März 1924. Prof. Dr. A. Liebert-Berlin: „Die geistige Krisis der Gegenwart“ (öffentlicher Vortrag);
7. am 29. März 1924. Prof. Dr. A. Messer-Gießen: „Kant und Spengler“ (öffentlicher Vortrag).

Es folgen:

8. Tag noch unbestimmt. Prof. Dr. N. Hartmann-Marburg: „Teleologie und teleologisches Denken“ (öffentlicher Vortrag in Verbindung mit der Kant-Feier anlässlich Kants 200. Geburtstag am 22. April 1924).
9. Tag noch unbestimmt. Prof. Dr. E. Utitz-Rostock: „Das Schaffen des Künstlers“ (öffentlicher Vortrag);
10. am 7. Mai 1924. Prof. Dr. Verweyen-Bonn: „Die lebensphilosophische Bedeutung der Technik“ (öffentlicher Vortrag).

In der Zeit vom Oktober bis Dezember 1923 wurde außerdem von Herrn Prof. Rust ein Kursus zur Einführung in die Philosophie abgehalten.

Am 15. Mai beginnend: Kursus über „Geschichte der Philosophie“ von Studienrat Dr. Jürgens.

Unsere Mitgliederschaft ist am 2. Februar 1924 folgende gewesen: 83 Mitglieder gehörten der Ortsgruppe Dortmund an, davon waren 45 Mitglieder gleichzeitig Mitglied der Hauptgesellschaft. Als erste Ratenzahlung für den Jahresbeitrag 1924 sind erhoben: für die Hauptgesellschaft 6.— und für die Ortsgruppe 5.— Mk.

Schriftleitung: Arnold Bölsche,
Dortmund-Gartenstadt v. d. Markstr. 11½

Ortsgruppe Halle.

Winter-Semester 1923/24. Vortragsabende:

1. Freitag, den 14. Dezember. Dr. Kurt Sternberg-Berlin: Das Optimismus-Pessimismus-Problem im Lichte der kritischen Philosophie.
2. Freitag, den 25. Januar 1924. Privatdozent Dr. Doetsch Halle: Erfahrung und Denken in der Mathematik.
3. Freitag, den 15. Februar. Geheimrat Prof. Dr. Ziehen Halle: Allgemeine ästhetische Probleme.

Sämtliche Vorträge abends 8 Uhr im Aud. IX. der Universität (Hauptgebäude).

Privatdozent Dr. O. Wichmann, Wilhelmstr. 22

Ortsgruppe Hannover.

Im zweiten Jahr¹ ihres Bestehens (1922/23) veranstaltete die Ortsgruppe Hannover der Kant-Gesellschaft folgende Vorträge:

- 16.—19. (Grimme, Mahnke, Vorländer, Heynacher) bereits in Kant-Studien XXVIII Heft 1/2 S. 203 veröffentlicht;
20. Prof. Dr. Binder-Göttingen: Fichtes Gegenwartsbedeutung;
21. Derselbe: Individualismus und Transpersonalismus als Grundlagen der Staatsauffassungen des 18. und 19. Jahrh. (Diskussionsabend);
22. Prof. Dr. A. Liebert-Berlin: Nietzsche und die Problematik der Gegenwart;
23. Studienassessor Dr. Hans Havemann-Hannover: Die Polarität des Lebens;
24. Studienrat Dr. Scherwatzky-Hannover: Was will die Phänomenologie?;
25. Privatdozent Dr. Müller-Walbaum-Hannover: Philosophie und Symbolik Teil I;
26. Prof. Dr. Kerschensteiner-München: Die Idee der Bildung;
27. Prof. Dr. Nic. Hartmann-Marburg: Die Wendung der deutschen Philosophie im Beginn des 20. Jahrh.;

¹) Vgl. Kant-Studien XXVI Heft 3—4, S. 508 und XXVIII Heft 1—2 S. 202.

28. Derselbe: Das Problem des Apriori (Diskussionsabend);
29. Prof. Dr. Petzoldt-Charlottenburg: Ernst Mach und die Bedeutung des Positivismus für uns;
30. Derselbe: Mach und die Relativitätstheorie (Diskussionsabend);
31. Alma v. Hartmann-Berlin: Der Begriff des Unbewußten bei Ed. v. Hartmann in seiner Weiterwirkung;
32. Pressechef Hermann Kranold-Hannover: Ethische Beiträge zur Lehre vom gerechten Lohn.

Außerdem hatten unsere Mitglieder ermäßigten Zutritt zu dem vom „Bund entschiedener Schulreformer“ veranstalteten Vortrag Prof. Dr. Kerschensteiners über „Die mißverstandene Arbeitsschule“ und zu dem Vortrag Dr. Paul Tillichs über „Die gegenwärtige Krisis der Kultur und Religion“ in der Kestner-Gesellschaft.

Im dritten Jahr ihres Bestehens (1923/24) veranstaltete die Ortsgruppe folgende Vorträge:

I. Einführung in das Werk Kants:

1. Studienrat Dr. Rohde, Hannover: Immanuel Kant im Erleben des modernen Menschen. 19. Oktober 1923.
2. Prof. Dr. phil. et jur. Döring, Lübeck: Einführung in die Kritik der reinen Vernunft. a) Die Grundformen des Anschauens und Denkens (mit Diskussion). 26. Oktober 1923.
3. Derselbe: Fortsetzung. b) Die Grundgesetze des Erkennens (mit Diskussion). 27. Oktober 1923.
4. Pastor Berkenbusch, Hannover: Was verdanken wir Kant für die Grundlegung der Moral? (mit Diskussion im Anschluß an Thesen). 2. November 1923.
5. Studienassessor Dr. Krüger, Hannover: Kant und die neue Wirklichkeit (mit Diskussion). 9. November 1923.
6. Universitätsprofessor Dr. Brunswig, Münster: Das Grundproblem Kants. 16. November 1923.
7. Derselbe: Diskussionsabend über das Verhältnis der Phänomenologie Husserls zum Grundproblem der Kritik der reinen Vernunft. 17. November 1923.

II. Der Kampf um das Absolute:

8. Universitätsprofessor Dr. Walther, Göttingen: Kulturfragen. 30. November 1923.
9. Derselbe: Diskussionsabend über die Möglichkeit einer Kulturtypologie. 1. Dezember 1923.
10. Hermann Kranold, Pressechef beim Oberpräsidium, Hannover: Die sittliche Pflicht zur Revolution (mit Diskussion). 7. Dez. 1923.
11. Oberstudien-Dir. Dr. Lic. Kessler, Minden: Ernst Troeltsch und das Absolute. 14. Dezember 1923.
12. Derselbe: Diskussionsabend über das Problem des Absoluten. 15. Dezember 1923.
13. Universitätsprofessor Dr. Moritz Geiger, München (jetzt Göttingen): Die philosophische Bedeutung der Relativitätstheorie (mit Diskussion). 18. Januar 1924.

14. Derselbe: Diskussionsabend über das Problem der psychischen Realität. 19. Januar 1924.
15. Studienrat Dr. Baving, Bielefeld: Die philosophische Bedeutung der Quantenlehre (mit Diskussion). 1. Februar 1924.

III. Das Werk Kants (Fortsetzung von I.):

16. Universitätsprof. Dr. Lic. Koppelman, Münster: Kants Religionsphilosophie. 29. Februar 1924.
17. Derselbe: Diskussionsabend über das Problem des religiösen Apriori. 1. März 1924.
18. Universitätsprof. Dr. Nelson Göttingen: Die Kant-Friessche Schule. 7. oder 14. März 1924.
19. Universitätsprof. Dr. Cassirer, Hamburg: Kant und die deutsche Dichtung. Voraussichtlich 21. März 1924.
20. Universitätsprof. Dr. Nic. Hartmann, Marburg: Festvortrag zur Erinnerung an Kants 200 jährigen Geburtstag: Die metaphysischen Grundlagen der Kantischen Freiheitslehre (mit Diskussion im Anschluß an Thesen). Voraussichtlich 24. April 1924.

Sämtliche Vorträge finden wieder, wie im Vorjahre, in dem Lehrzimmer der Oberrealschule am Clevertor, Freitag, abends 8 Uhr statt.

Um mit den Vorträgen und den dazu gehörigen Vorbereitungen überhaupt beginnen zu können, bedarf die Kant-Gesellschaft flüssiger Mittel. Der Vorstand hat daher beschlossen, einen Beitrag von einer Goldmark zu erheben, und bittet, ihn in der Buchhandlung Schmorl & von Seefeld Nachf. sogleich einzahlen zu wollen. Nichteingezahlte Beträge werden unter Berechnung der Kosten durch Nachnahme erhoben.

Diejenigen Mitglieder der Kant-Gesellschaft, denen diesen Betrag zu zahlen durch die unverschuldete Verschiebung ihrer Einkommensverhältnisse unmöglich ist, können sich an Herrn Pastor Berkenbusch, Am Markt 3, der sich dem Vorstand gegenüber zu diesem Vertrauensamt bereit erklärt hat, mit einem entsprechenden Gesuch um Ermäßigung wenden, das durchaus vertraulich behandelt werden wird.

Andererseits hoffen wir, daß die Mitglieder, die von der Ungunst der Zeiten weniger betroffen sind, einen erhöhten Beitrag zugunsten der Kant-Gesellschaft leisten werden.

Mit diesem Plan tritt die Hannoversche Ortsgruppe der größten philosophischen Gesellschaft der Erde in das dritte Jahr ihres Bestehens. Ihre ständig wachsende Mitgliederzahl beweist, daß ihre Gründung einem Bedürfnis entgegengekommen ist. Daß trotzdem auch sie unter der Ungunst der Zeit zu leiden hat, darüber Worte zu machen können wir uns sparen. Aber wir wollen nicht unterlassen, in aller Offenheit zu sagen, was uns Mut macht, die Weiterarbeit zu wagen. Wir meinen, daß gerade in diesem Winter Sammelpunkte der geistigen Besinnlichkeit in Deutschland nötiger sein werden als je. Und wir vertrauen, daß sich Menschen genug finden, die ein tatbereites Verständnis für unsere Absicht haben, während der kommenden Monate in ein paar tageszankentrückten Stunden den großen Fragen ins Auge zu sehen, die Zeit und Ewigkeit an uns stellen, und für

die der Name des Denkers ein Symbol geworden ist, den der 22. April 1724 der Welt geschenkt hat: Immanuel Kant.

Die Geschäftsstelle: Schmorl,

i. Firma: Schmorl & von Seefeld Nachf., Bahnhofstr. 14.

Die Leitung: Ad. Grimme,
Studienrat beim Prov. Schulkollegium.

Ortsgruppe Königsberg i. Pr.

Bericht über das Geschäftsjahr 1922/23.

Die Ortsgruppe veranstaltete folgende Vorträge:

1. Dr. Wichmann, Priv.-Doz. Halle, sprach über „Kunst und Weltanschauung.“ 11. Okt. 22.
2. Geheimrat Prof. Dr. Volkmann: Studien zur Erfassung des Kausalitätsbegriffs. 6. November 22.
3. Univ.-Prof. Dr. Goedeckemeyer: Der Intuitionismus in der Philosophie. 4. Dezember 22.
4. Univ.-Prof. Lic. Dr. Rust: Vom Sinn der Metaphysik. 5. Februar 23.
5. Univ.-Prof. Dr. Arnold Kowalewski: Die Arbeitsformen der Philosophie und die Rangordnung der Systeme. 5. März 23.
6. Dr. Gerhard Kowalewski, Prof. an der Technischen Hochschule zu Dresden: Die Paradoxien der Mengenlehre. 26. März 23.
7. Univ.-Prof. Dr. Bickel: Die Seele in Mythos und Philosophie der Hellenen. 4. Juni 23.
8. Priv.-Doz. Dr. Scholen: Die Zusammensetzung der menschlichen Stimmklänge und Methoden ihrer Versichtbarung. 9. Juli 23.

Den Herren Dr. Wichmann (Halle) und Prof. Gerhard Kowalewski (Dresden), die gelegentlich eines Besuchs Ostpreußens in unserer Ortsgruppe gesprochen haben, sei auch an dieser Stelle gedankt.

Mitglieder der Hauptgesellschaft, die in Königsberg ansässig sind und noch nicht zur Ortsgruppe gehören, können ihre Aufnahme jederzeit beantragen bei

Studienrat Dr. Karl Schmitt,
Wallenrodtstraße 8.

Ortsgruppe Magdeburg.

Im Winter 1923/24 wurden folgende Vorträge gehalten:

1. Dienstag, 6. November, Prof. Kratzenstein-Magdeburg: Nietzsche und das Christentum.
2. Freitag, 23. November, Prof. Dr. Menzer-Halle: Der Begriff des Irrationalen.
3. Freitag, 14. Dezember, Dr. med. Goldstein: Das Unterbewußtsein.
4. Montag, 14. Januar, Dr. Tillich-Berlin: Mythos und Metaphysik.

5. Sonnabend, 9. Februar, Prof. Dr. Ziehen-Halle: Die allgemeinen Probleme der neuen Ästhetik.
6. Freitag, 7. März, Studienrat Dr. Horn-Neuhaldensleben: Zur Psychologie des Aberglaubens.
7. Dienstag, 25. März, Dr. Liepe-Halle: Rousseau und Kant im Erlebnis Schillers.

Lokal: Luisenschule (Prälatenstr. 8). Beginn 7¼ Uhr.

Dr. Weidel, Oberstudiendirektor, Vorsitzender.
Dr. Buzello, Studienrat, Schriftführer.

Ortsgruppe Minden in Westfalen.

Bericht über die Ortsgruppe seit ihrer Gründung Herbst 1920.

Die Ortsgruppe ist in Minden 1920 als philosophische Gesellschaft gegründet und im Sommer 1923 der Kantgesellschaft (Hauptgesellschaft) angegliedert.

Abgesehen von einer Ferienpause von Anfang Juli bis Ende September finden alle 4 Wochen öffentliche Vorträge statt. Außerdem tagt alle 14 Tage eine Arbeitsgemeinschaft.

In den öffentlichen Vorträgen tritt das rein Theoretische mehr in den Hintergrund. Demgemäß waren u. a. folgende Themen gewählt:

Die Idee der Bildung.

Religion und Christentum.

Gesetz und Persönlichkeit.

Goethes Faust im Lichte der Kulturphilosophie Spenglers.

Ist Theosophie als Weltanschauung möglich?

Hauptprobleme der Ethik.

Der polare Mensch.

Buddha und Christus.

Nietzsches Zarathustra.

Die Wurzeln der Weltanschauung Nietzsches.

E. Troeltsch und der Sinn des Lebens. usw.

In den Arbeitsgemeinschaften wurden im Anschluß an Lektüre Referate angefertigt, so über Euckens: „Sinn und Wert des Lebens“ und über Schopenhauers: „Welt als Wille und Vorstellung.“

Die Beteiligung war sehr rege. In den Vorträgen waren durchschnittlich 150—200 Zuhörer. Die Zahl der Mitglieder betrug 60.

Wir bemühten uns, bei den Vorträgen nicht nur mit auswärtigen Rednern aufzuwarten, sondern die Mitglieder so sehr als möglich zu eigener Mitarbeit heranzuziehen.

Dr. Scheller, Studienrat, Vorsitzender.

Ortsgruppe Plauen (Vogtland).

Am 13. November 1923 wurde die bisher in Plauen bestehende „Vereinigung zur Veranstaltung wissenschaftlicher Vorträge“ unter dem Vorsitz des Unterzeichneten in eine Ortsgruppe der Kant-Gesellschaft umgewandelt. In den nächsten Tagen wurde in den Tageszeitungen Plaunens wie des übrigen Vogtlandes folgender Aufruf veröffentlicht:

Kant-Gesellschaft Ortsgruppe Plauen.

(Vereinigung zur Veranstaltung wissenschaftlicher Vorträge.)

Die philosophischen Vorträge über die „Moderne Lebensphilosophie“ erregen in Plauen großes Interesse. Die stetig wachsende Zuhörerschaft beweist, wie gerade in diesen schweren Tagen viele eine brennende Sehnsucht nach Welt- und Lebensanschauungsfragen besetzt. Um aber auch in Zukunft auf diesem Gebiete Hervorragendes und Bedeutungsvolles leisten zu können, hat die Vereinigung, die bisher nur in freiem Rahmen bestand, beschlossen, sich fest zu organisieren und an die größte philosophische Gesellschaft der Welt, die Kant-Gesellschaft, sich anzuschließen. So ist am 13. November 1923 die Ortsgruppe Plauen, die das ganze Vogtland mit umfassen soll, gegründet worden. Der Name Kant soll dabei wie bei der Hauptgesellschaft frei von allen dogmatischen Bindungen die Aufforderung zu vertiefter philosophischer Arbeit jeglicher Art bedeuten. Fern von politischen und religiösen Sonderbestrebungen sollen die verschiedensten Gebiete der Wissenschaft, der Lebens- und Kulturfragen in Vortrags- wie in Diskussionsabenden abgehandelt werden. Außerdem besteht die Absicht, philosophische Arbeitsgemeinschaften, die im Sinne einer wahrhaften wissenschaftlichen Vertiefung dienen (die Ziele sollen selbstverständlich gegen die der Volkshochschule abgegrenzt sein), je nach Bedürfnis ins Leben zu rufen. Ein Prospekt, der über die Tätigkeit der Kant-Gesellschaft, sowie über die ihren Mitgliedern zustehenden Rechte und Vergünstigungen (freier Bezug der „Kant-Studien“, der „Ergänzungshefte“, der „Philos. Vorträge“, der „Neudrucke seltener philos. Werke“) unterrichtet, liegt an den Vortragsabenden aus und wird durch die Geschäftsstelle unentgeltlich versandt.

Eine sehr erfreuliche Anzahl hat sich bereits zur Mitgliedschaft angemeldet. Alle diejenigen, die heiße Sehnsucht nach vertiefter Lebensauffassung in sich tragen, werden vom Vorstande herzlichst eingeladen, sich anzuschließen. Die Mitgliedschaft wird erworben durch Anmeldung bei der Geschäftsstelle Buchhandlung Gutseel, Dobenastraße 1.

Leitung der Ortsgruppe der Kant-Gesellschaft.

Dr. Krippendorf, Vorsitzender,

Dr. Böhme, Buchh. H. Gutseel, Kaufm. Jhle, Prof. Klemm,
Bankdir. Schulze, Prof. Thaden, Augenarzt Dr. Weinhold,
Studienassessor Wetzels, Rechtsanwalt Dr. Wolf.

Bereits vor der Gründung war für den Winter 1923/24 durch die liebenswürdige Unterstützung von Prof. Dr. Liebert eine größere Vortragsfolge festgelegt worden, in welcher die unter dem vieldeutigen Namen der modernen „Lebensphilosophie“ sich einigenden Tendenzen abgehan-

delt werden sollten. Insbesondere galt es, die Lebensphilosophie herauszustellen, die dem Begriffe des Lebens seinen vollen Sinn gibt, wie er ihn einst bei Herder, Goethe und den Romantikern hatte, in neuester Zeit durch Nietzsche, Dilthey, Scheler, Simmel u. a. wieder erhalten hat, wo vor allem der Weltanschauungssehnsucht unserer Zeit nach Wiedergeburt, Lebendigkeit, innerer Wirklichkeit Rechnung getragen wird. Der Plan ist in die Tat umgesetzt worden. Unter äußerst reger Beteiligung wurden unter diesem Grundthema folgende Vorträge im Seminarsaale gehalten:

1. 6. Oktober 1923, Prof. Dr. Liebert-Berlin: „Die geistige Krisis der Gegenwart“.
2. 27. Oktober 1923, Privatdozent Dr. Leisegang-Leipzig: „Die Grundlagen der Anthroposophie“.
3. 19. November 1923, Prof. Dr. Dessoir-Berlin: „Die Künstlerphilosophie der Gegenwart“.
4. 8. Dezember 1923, Dr. Krippendorf: „Keyserling und die Schule der Weisheit in Darmstadt“.
5. 12. Januar 1924, Prof. Dr. Vierkandt-Berlin: „Der dämonische Charakter des Lebens“.
6. 26. Januar 1924, Prof. Dr. Menzer-Halle: „Das Unbegreifliche“.
7. 23. Februar 1923, Dr. Schingnitz-Leipzig: „Georg Simmel als Lebensphilosoph“.
8. 8. März 1924, Prof. Dr. Litt-Leipzig: „Recht und Grenzen der Lebensphilosophie“.

Die Vorträge haben in Plauen und dem Vogtlande das größte Interesse hervorgerufen, ein Beweis, wie sehr damit die Ortsgruppe einem brennenden Bedürfnisse nach Erörterung von Welt- und Lebensanschauungsfragen entgegengekommen ist. Die Anmeldungen waren so zahlreich, daß bereits Mitte Januar die Mitgliederzahl auf 110 stieg.

Auf Wunsch von Mitgliedern soll eine philosophische Arbeitsgemeinschaft über Spenglers „Untergang des Abendlandes“ veranstaltet werden.

Ende April ist anläßlich der 200jährigen Wiederkehr des Geburtstages Kants eine Jubiläumsfeier größeren Stiles geplant, zu der Prof. Liebert in dankenswerter Weise die Festrede übernommen hat.

Da die Mitgliederzahl noch in stetem Zunehmen begriffen ist, darf die Ortsgruppe hoffen, ihr Ziel zu erreichen: zum Sammelpunkt des philosophischen Interesses Plauens wie des übrigen Vogtlandes zu werden.

Dr. Kurt Krippendorf, Vorsitzender.

Ortsgruppe Rostock.

Am 22. Februar 1924 wurde im wirtschaftswissenschaftlichen Seminar der Universität die Ortsgruppe Rostock der Kant-Gesellschaft gegründet. 17 Herren aus dem Kreise der Universitätsdozenten, der Oberlehrer und der Lehrer waren zugegen und traten sofort der Ortsgruppe bei. Es wurde ein Vorstand von 9 Mitgliedern gewählt, der sich folgendermaßen zu-

sammensetzt: Prof. D. Büchsel, Priv.-Doz. Dr. Burkamp, Schriftführer, Studienrat Dr. Eilers, Prof. Dr. D. Geffcken, Prof. Dr. Gieseke, Kassensführer, Prof. Dr. Hoffmann, Lehrer Martin, Prof. Dr. Utitz, Geschäftsführer, Prof. Dr. Winterstein.

Herr Geheimrat Prof. Dr. Erhardt wurde zum Ehrenmitglied der Ortsgruppe gewählt.

Der Jahresbeitrag ist für Mitglieder, die nicht zugleich Mitglieder der Kant-Gesellschaft selbst sind, auf 3 Mk. normiert. Beabsichtigt sind zunächst Vorträge und Abende, an denen nach einem einleitenden programmatischen Vortrag das Schwergewicht auf Diskussion gelegt wird. Im S.-S. 1924 sind zunächst 3—4 Vorträge vorgesehen. Weitere Mitglieder haben sich bereits angemeldet.

Anmeldungen neuer Mitglieder und andere geschäftliche Mitteilungen und Anfragen sind an den Schriftführer Dr. Wilh. Burkamp, Rostock, Adolf-Wilbrandt-Straße Nr. 12, zu richten.

Ortsgruppe Stuttgart.

Vorträge im Jahre 1923.

- 26. 2. 23. Prof. Dr. Diez-Stuttgart: „Das Hauptproblem der Erkenntnistheorie.“
- 12. 3. 23. Gottfried Graf-Stuttgart: „Über den schwäbischen Philosophen Bilharz.“
- 28. 5. 23. u. 15. 6. 23. Prof. Dr. Häring-Tübingen: „Philosophie der Naturwissenschaft.“
- 13. 7. 23. Prof. Dr. Diez-Stuttgart: „Über Hegel.“
- 12. 10. 23. Prof. Dr. Ritter-Tübingen: „Über Plato.“
- 9. 11. 23. Dr. Hermann Hefele: „Formen der musikalischen Erkenntnis.“
- 7. 12. 23. Dr. Giese-Stuttgart: „Der Strukturbegriff in der modernen Psychologie.“

Oberlandesgerichtsrat Dr. Robert zum Tobel,
Leiter der Ortsgruppe.

Das Studentenheim Connewitz der Universität Leipzig.

Bericht über die ersten drei Semester.

Dank der Bemühungen des Herrn Geheimrates Prof. Dr. Heinze in Leipzig in seinem Rektoratsjahr 1921/22 konnte zu Beginn des Wintersemesters 22/23 das Studentenheim im Lehrerseminar Leipzig-Connewitz als erstes größeres Studentenheim an der Universität Leipzig eröffnet werden. Die Organisation, die innere Ausgestaltung und Einrichtung lag von vornherein in den Händen der studentischen Selbstverwaltung. Fürsorgeamt und Rektorat beauftragten einen älteren, in Fürsorgearbeit bewährten Studenten mit dem Amt des Vertrauensmannes. Ihm leisten drei Obleute und die von freiwilligen Ehrenbeamten verwalteten Ämter Hilfe. Der Küchenbetrieb wird im vollen Umfang von den Studierenden selbst geleistet. In dem Jahre des Bestehens ist das Heim mehr und mehr die Wohnstätte einer Lebensgemeinschaft geworden. Immer kräftiger entfaltet sich eine tiefe, starke Kameradschaftlichkeit mit unmittelbarer Lebensnähe. Mehr und mehr wird hier die Einsicht Tat: Uns kann kein Reden, kein Gold, keine Maschine, keine Macht von außen helfen, sondern nur die sittliche Erneuerung aus jedem Einzelnen von uns heraus. Das Zusammenleben und der geistige Austausch zwischen Heimbürgern aus verschiedenem Milieu, mit verschiedensten Lebenserfahrungen, politischen Stellungnahmen, Interessen und Studiengebieten hat sich als ungeahnt wertvoll erwiesen. Die große wirtschaftliche Notlage, in der sich heute ein Teil der Studentenschaft befindet, kann von außenher nicht voll verstanden und gewürdigt oder durch statistische Angaben genügend veranschaulicht werden. Das Furchtbare der Not in allen seinen Auswirkungen geht erst im Zusammenleben und Zusammenleiden ganz auf. Um wenigstens ein Minimum der Ernährung zu sichern, hat sich die Leitung des Heims um Morgen- und Abendverpflegung vom Heim aus durch studentische Fürsorgemittel bemüht. Das Heim hat zur Zeit an Räumen: 3 Wohnzimmer, 2 Schlafsäle und Zubehör, eine Küche und Zubehör, ein leider nur bis 9 Uhr geöffnetes ungeheiztes Lesezimmer, ein gleichfalls ungeheiztes Arbeitszimmer für Prüfungssemester und ein sehr kleines Klavierzimmer mit ausgedientem Instrument. Die Notwendigkeit und Lebensfähigkeit des Heims sind durch die rege Inanspruchnahme, die innere und äußere Entwicklung und die notwendig gewordene Vergrößerung auf 55 Wohnstellen wohl bewiesen worden.

Gegen Portoeinsendung können Interessenten den ausführlichen Jahresbericht erhalten, ferner sei hingewiesen auf den Aufsatz „Ein modernes Studentenheim“ in Heft 2 dieses Jahrg. der „Neuen Bahnen“, Verl. Dürr in Leipzig.

Walther Hecker,

Vertrauensmann der Universität im Studentenheim Leipzig-Connewitz.

Januar 1924.



An die Mitglieder der Kant-Gesellschaft.

A.

Betrifft: Zahlung des Jahresbeitrages für 1924.

1. Während der Jahresbeitrag im Frieden 20 Goldmark betrug, haben wir jetzt unter Berücksichtigung der allgemeinen wirtschaftlichen Schwierigkeiten (Beamtenabbau, Gehaltverkürzungen usw.) denselben auf

10 Goldmark

festgesetzt (vgl. jedoch Punkt 4).

Die Entrichtung auch dieser Summe wird einem Teil unserer Mitglieder nicht leicht fallen. Dennoch bitten wir herzlich, der Kant-Gesellschaft, die in den vergangenen schweren Jahren ihre Bestrebungen und Leistungen nicht nur aufrecht erhalten, sondern sogar in beträchtlichem Umfange ausbauen und erweitern konnte, treu zu bleiben und dieselbe dadurch in der weiteren Durchführung ihrer Unternehmungen unterstützen zu wollen.

2. In wirtschaftlicher Beziehung günstig gestellten Mitgliedern legen wir dringlich nahe, zum Zwecke des Ausgleiches und der Förderung unserer Arbeiten, die zu einem bedeutungsvollen Faktor und Bestandteil des Geisteslebens geworden sind, einen höheren Betrag einzusenden — vielleicht 20–30 Goldmark oder darüber.

Es sei bemerkt, daß der buchhändlerische Wert unserer Veröffentlichungen im Jahre 1924 sich um ein Vielfaches höher als der Jahresbeitrag von 10 Mark stellen wird.

3. Sofortige Einsendung des Jahresbeitrages dringend erbeten. Für die Mitglieder in Deutschland liegt eine Zahlkarte bei.

4. Um die Entrichtung des Jahresbeitrages zu erleichtern, kann im Notfall die Einzahlung in 2 Raten erfolgen. Die Zahlung der 2. Rate dann nach Erhalt des Kant-Festheftes der Kant-Studien.

5. Angabe des Absenders in recht deutlicher Handschrift unerläßlich.

6. Zur Verminderung der ständig wachsenden Verwaltungskosten bei Anfragen an die Geschäftsführung ausreichendes Rückporto beilegen.

7. Unseren **Dauermitgliedern**, die in den letzten Jahren die lebenslängliche Mitgliedschaft durch eine einmalige Beitragszahlung erworben haben, sei mit der Bitte um Berücksichtigung nahegelegt, eine **entsprechende** Nachzahlung leisten zu wollen.

Bei einer Erwerbung der lebenslänglichen Dauermitgliedschaft entscheidet jeweils die Geschäftsführung über die Höhe des zu entrichtenden Betrages.

Der § 11 der Satzungen, der bis jetzt die Höhe des Beitrages für die lebenslängliche Dauermitgliedschaft regelte, ist **nicht** mehr gültig.

8. Um die Versendung vorliegenden Rundschreibens noch als „Drucksache“ zu erreichen, konnte die beiliegende Mitgliedskarte nicht seitens der Geschäftsführung ausgefüllt werden. Wir bitten unsere Jahresmitglieder deshalb, die Mit-

gliedskarte, die u. a. zur Teilnahme an den Veranstaltungen der Ortsgruppen gebraucht wird, selber auszufüllen.

B.

Leistungen und Veranstaltungen im Jahre 1923.

1. Der „**Kant-Gesellschaft**“ sind im Jahre 1923 **642 Jahresmitglieder** neueingetreten. Gegenwärtiger Bestand: etwa 4400 Mitglieder.

2. **Literarische Leistungen im Jahre 1923:** Zwei sehr stattliche Doppelhefte der **Kant-Studien** im Umfang von 532 Seiten (Band 28).

3. Über die Tätigkeit und die Entwicklung der Gesellschaft (Ortsgruppen, neueingetretene Mitglieder, Stellung neuer Preisaufgaben, Vergünstigungen usw.) wurde in den „**Kant-Studien**“ regelmäßig berichtet.

4. Eine Übersicht über die **Ortsgruppen** (bis jetzt 24) ist einem allgemeinen Wunsch zufolge in Bd. 28, Heft 3/4 der **Kant-Studien** auf S. 507—508 veröffentlicht worden.

Wir bitten auch bei dieser Gelegenheit die Herren Leiter unserer Ortsgruppen, an den stellv. Geschäftsführer Liebert von Zeit zu Zeit kurze zusammenfassende Übersichten über die Veranstaltungen einzusenden. Diese Mitteilungen, die regelmäßig in den **Kant-Studien** veröffentlicht werden, gelten nicht bloß als Rechenschaftsberichte, sondern sie sind auch — wie zahlreiche Äußerungen an die Geschäftsführung dartun — wertvoll als Anregungen und als Hinweise auf Redner und auf zweckmäßige Themen. Sie erleichtern auf diese Weise die Arbeiten der einzelnen Ortsgruppen. —

Im J. 1923 sind **neue Ortsgruppen** entstanden in Aachen, Dortmund und Plauen i. V.

Im Laufe der nächsten Monate werden gelegentlich des Kant-Jubiläums Ortsgruppen in Göttingen und in Rostock ins Leben treten.

Aussichtsreiche Unterhandlungen bezüglich der Gründung einer Landesgruppe Japan — nach Analogie unserer, in kräftiger Entwicklung befindlichen Landesgruppe Holland — und verschiedener Ortsgruppen in Amerika sowie in anderen Städten Deutschlands sind in die Wege geleitet.

Denjenigen Persönlichkeiten, die, wie z. B. Privatdozent Dr. Gerhards-Aachen, Zentralbureauvorsteher an der Technischen Hochschule Julius Glarner-Aachen, Ingenieur Arnold Bölsche-Dortmund, Dr. Kurt Krippendorf-Plauen i. V., Prof. Dr. Hermann Schmalenbach-Göttingen, Prof. Dr. Emil Utitz-Rostock u. a., die mit der Gründung und Leitung einer Ortsgruppe verbundenen Arbeiten auf sich genommen haben, sei auch an dieser Stelle der herzlichste Dank abgestattet.

Bemerkt sei hier noch, daß sich — besonders in mittelgroßen und in kleineren Städten — die Einrichtung einer engeren philosophischen Arbeitsgemeinschaft mit gemeinsamer Lektüre im Rahmen der Ortsgruppe als ratsam und zweckmäßig erwiesen hat.

C.

Ausblick auf das Jahr 1924.

1. Die **Kant-Studien** werden auch im neuen Jahre in unvermindertem Umfange, also in der Form von zwei stattlichen Doppelheften erscheinen.

Das erste **Doppelheft** wird anläßlich des **Kant-Jubiläums** (200. Wiederkehr von Kants Geburtstag am 22. April 1924) zu einem **Kant-Festheft** mit einer Reproduktion der erst kürzlich aufgefundenen, berühmten Kant-Büste von Bardoux ausgestaltet werden. Die Versendung ist für Anfang April vorgesehen.

In diesem Festheft werden mit Beiträgen vertreten sein u. a. Paul Menzer („Kants Persönlichkeit“), Erich Adickes („Kant als Naturforscher“), Max Dessoir („Kant und die Psychologie“), Nikolai Hartmann („Jenseits von Idealismus und Realismus“), Heinz Heimsoeth („Kant und die deutsche Metaphysik“), Eugen Kühnemann („Kant und die deutsche Kultur“), Hans Kelsen („Kant und die Rechtswissenschaft“), Horst Stephan („Kant und die Religion“), Heinrich Scholz („Das Erbe der Kantischen Lehre vom Raum und von der Zeit“).

2. Die Beigabe von Ergänzungsheften und Vorträgen zu dem Jahrgang 1924 der „Kant-Studien“ wird möglich sein, falls alle Beiträge rechtzeitig einlaufen. —

Es besteht begründete Aussicht zu einer Fortsetzung unserer Sammlung „**Philosophische Vorträge**“, von der bis jetzt 27 Nummern erschienen sind. Über die vorrätigen Hefte dieser Sammlung und über die für Mitglieder ermäßigten Preise gibt einleitender Verlagsprospekt der Firma: **Pan-Verlag** Auskunft. Bestellungen unter Berufung auf die Mitgliedschaft bitte nicht an die Geschäftsführung, sondern direkt an den Verlag.

3. Kant-Jubiläum und Generalversammlung der Kant-Gesellschaft im Jahre 1924.

Am 22. April 1924 kehrt der Geburtstag **Immanuel Kants** zum 200. Male wieder. Viele Universitäten und wissenschaftliche Gesellschaften des In- und Auslandes planen Jubiläumsfeiern. Die Veranstaltungen in Königsberg werden den Charakter einer **umfassenden Kulturkundgebung** tragen. Die **Kant-Gesellschaft** ist vom Rektor und Senat der Albertus-Universität und von den städtischen Behörden in Königsberg in herzlichster und ehrenvoller Form eingeladen worden, ihre **nächste Generalversammlung**, statt in Halle a. S., dieses Mal in derjenigen Stadt, in der Kant geboren, in der er als Lehrer tätig gewesen und von der die kritische Philosophie ausgegangen ist, abzuhalten u. z. in Verbindung mit der dortigen Feier. Der Verwaltungs-Ausschuß der Kant-Gesellschaft hat in seiner Sitzung vom 1. Oktober 1923 beschlossen, dieser Einladung zu entsprechen.

Die Tagung der Kant-Gesellschaft wird demnach am Sonntag, den 20. April 1924 (Ostersonntag) in Königsberg morgens um 9 Uhr in der Aula der Universität stattfinden.

Der Geschäftsführer der Kant-Gesellschaft, Geh. Rat Prof. Dr. Hans Vaihinger wird zur Eröffnung in einer kurzen Übersicht „Kants Bedeutung für die Philosophie der Gegenwart“ schildern. — Größere wissenschaftliche Vorträge haben übernommen die Herren Professoren Eugen Kühnemann („Kant und Herder“), Erich Adickes („Kants Erbe“), Hans Driesch („Kant und das Ganze“), Heinrich Scholz („Kant als Klassiker der Metaphysik“). Herr Prof. Dr. Paul Menzer wird im Rahmen der Ansprachen seitens der Universitäten und der Akademien die Grüße der Kant-Gesellschaft überbringen.

Am Abend vorher, am Sonnabend, den 19. April, ist die Festsitzung der Königsberger Ortsgruppe der Kant-Gesellschaft. Beginn: Pünktlich um 7 Uhr in der Palaestra Albertina, III, Fließ-Str. 3—5. Redner sind hier die Herren Professoren Arnold Kowalewski-Königsberg, Prof. Dr. Otto Schöndörffer und Arthur Liebert-Berlin, der über das Thema: „Kant und die geschichtliche Weltansicht“ sprechen wird. —

An die Tagung der Kant-Gesellschaft werden sich dann vom Montag, den 21. April, bis Mittwoch, den 23. April 1924, die Festlichkeiten der Universität und der Stadt im Dom (Festrede von Prof. Dr. Adolf v. Harnack), im Rathaus, in der Stadthalle (Konzert unter Leitung des Generalmusikdirektors Dr. Kunwald) und im Stadttheater (Begrüßungsansprache des Rektors der Universität und Festrede des Professors an der Albertus-Universität Dr. Goedeckemeyer, Aufführung von Beethovens Fidelio), sowie die übrigen Gedenkfeiern anschließen. Bei diesem Jubiläum wird das umgebaute Kant-Grabdenkmal eingeweiht werden (vgl. Bericht in Kant-Studien, Bd. 28, Heft 4, S. 481).

Die Teilnehmer an der General-Versammlung der Kant-Gesellschaft gelten bei sämtlichen Veranstaltungen als gleichberechtigte Gäste.

Diese Mitteilung ist zugleich als Einladung an die Mitglieder der Kant-Gesellschaft anzusehen. Besondere Einladungen (wie in früheren Jahren) können diesmal leider nicht versendet werden. **Es ist unbedingt nötig**, daß unsere Mitglieder ihre Mitgliedskarte mitbringen, sowohl zum Zwecke des allgemeinen Ausweises als auch zur Legitimation bei der Teilnahme an der geschlossenen geschäftlichen Sitzung (Entlastung der Geschäftsführer über Jahresrechnung 1922 u. 1923; Wahl der wechselnden Mitglieder des Verwaltungsausschusses und der Geschäftsführer; Urteilsverkündung über die Preisarbeiten der Aufgabe: „Geschichte und Kritik der materialistischen Geschichtsphilosophie“ usw.).

Alle Anfragen und Anmeldungen sind an das Amtszimmer des Herrn Oberbürgermeisters von Königsberg, Dr. Lohmeyer, Kneiphöfisches Rathaus, Brodbänkenstraße, zu richten (**nicht** an die Geschäftsstelle der Kant-Gesellschaft).

4. Internationaler Philosophischer Kongreß in Neapel im Mai 1924.

Wie aus den Mitteilungen in Kant-Studien, Bd. 28, Heft 4, S. 493—495 hervorgeht, ist die Kant-Gesellschaft in wiederholten, herzlichen Schreiben aufgefordert worden, sich an dem Intern. Philosophischen Kongreß offiziell zu beteiligen. Auf Grund erneuter Einladung sowie im Anschluß an eine diesbezügliche Befürwortung und Empfehlung seitens des Auswärtigen Amtes in Berlin hat der Verwaltungs-Ausschuß der Kant-Gesellschaft beschlossen, dieser Einladung Folge zu leisten.

Mit der Vertretung der Kant-Gesellschaft sind offiziell betraut worden die Herren Hans Driesch-Leipzig und Arthur Liebert. Letzterer hat außerdem die Einladung erhalten, in einer Vollsitzung des Kongresses Immanuel Kants und der Wiederkehr seines 200. Geburtstages in einer besonderen Ansprache zu denken.

Alle Anfragen und Anmeldungen in bezug auf diesen Kongreß sind ausschließlich an dessen Präsidenten und Vorsitzenden, Prof. Dr. Antonio Aliotta, Neapel, Italien, R. Università zu richten.

D.

Vergünstigungen und Subskriptionen.

1. a) „Kants Opus postumum, dargestellt und beurteilt“ von Professor Dr. Erich Adickes, erschienen im Frühjahr 1920 als Ergänzungsheft 50 (855 Seiten), das im Buchhandel etwa 25.— Mark kostet, wird Mitgliedern der Kant-Gesellschaft zu dem ermäßigten Preis von 15.— Mark einschließlich der Verpackungs- und Portospesen geliefert. Die Versendung des Werkes an die inländischen Mitglieder erfolgt der Einfachheit halber unter Nachnahme. Interessenten können bei Zahlung des Jahresbeitrages auf dem Abschnitt der Zahlkarte die Bestellung auf dieses sehr wertvolle Werk, von dem nur noch eine kleine Anzahl vorrätig ist, dem stellvertretenden Geschäftsführer Liebert übermitteln.

b) **Weitere Vergünstigungen** siehe einliegenden Prospekt der Verlagsbuchhandlung: Pan-Verlag. Doch bittet auch in diesem Falle die Geschäftsführung der Kant-Gesellschaft, die Bücher dieser Sammlung der „Quellenhandbücher“ nur direkt bei dem Verlag unter Berufung auf die Zugehörigkeit zur Kant-Gesellschaft bestellen zu wollen.

2. Subskription auf „Eine Vorlesung Kants über Ethik“.

Im letzten Heft der Kant-Studien Seite 514—515 lud die Geschäftsführung zur Beteiligung an der Subskription auf das Werk: „Kants Werke im Urteil der Zeitgenossen“ ein.

Plötzlich eingetretene Schwierigkeiten verhindern leider, wenigstens vorläufig, die Veröffentlichung jenes Bandes. Zu unserer Freude können wir aber unseren Mitgliedern als Ersatz eine Festgabe zustellen, die an wissenschaftlichem Wert

dem erstgenannten Band überlegen ist. Diese Festgabe wird eine erst kürzlich aufgedundene, ganz unveröffentlichte, „**Vorlesung Kants über Ethik**“ aus dem Jahre 1780/81 enthalten, aus dem wir sonst von Kants Entwicklung fast nichts wissen. Diese **hochbedeutsame** Vorlesung bringt neue und glückliche Formulierungen und schließt mit sehr bemerkenswerten, bis jetzt unbekannt gewesenen pädagogischen Gesichtspunkten. Wir können unseren Mitgliedern diese Veröffentlichung zu einem Vorzugspreis von 6 Goldmark (statt etwa 10 Goldmark; Umfang: 300 Druckseiten) anbieten.

Die Geschäftsführung richtet an die Mitglieder die **herzliche und dringliche Bitte zur Beteiligung an dieser Subskription.**

Vorbestellungen, von deren Höhe es abhängt, ob wir das Werk werden überhaupt herstellen lassen können, sind bis zum **10. Februar spätestens an den stellvertretenden Geschäftsführer Professor Dr. Arthur Liebert, Berlin W 15, Fasanenstr. 48**, zu richten. Wir wiederholen unsere Bitte um Subskription, da das Erscheinen dieses Werkes durchaus im Interesse der Wissenschaft liegt.

E.

Allgemeines.

1. Werbetätigkeit: Wir bitten unsere Mitarbeiter und Mitglieder, ihre der Gesellschaft bisher in so ungemein dankenswerter und erfolgreicher Weise gebotene Unterstützung auch im neuen Jahre durch Gewinnung neuer Mitglieder fortzusetzen.

In Betracht kommende Anschriften bitten wir auf der Rückseite der Zahlkarte in **recht deutlicher** Schrift angeben zu wollen.

2. Adressen- und Titelländerungen usw. sofort in recht deutlicher Schrift dem stellvertretenden Geschäftsführer Liebert mitteilen. — Dadurch, daß zahlreiche Mitglieder es verabsäumen, ihren Wohnungswechsel zu melden, entstehen bei dem Ausbleiben unserer Sendungen Reklamationen und bei der erneuten Zustellung unserer Veröffentlichungen nicht geringe Arbeiten und Kosten. Wir können nicht umhin, in Zukunft von den betreffenden Mitgliedern die Rückerstattung dieser Portoausgaben zu erbitten.

Halle und Berlin, im Januar 1924.

Die Geschäftsführung:

Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. H. Vaihinger.
Prof. Dr. Arthur Liebert, Berlin W 15, Fasanenstraße 48.

Kant-Gesellschaft.

Neuangemeldete Mitglieder für 1923.

Ergänzungsliste II. Oktober — Dezember 1923.

A.

cand. phil. W. Abegg, Halle a. S., Rannischestr. 14.
Fritz Ackermann, Plauen i. V., Nach dem Bergschlößchen 5.
Friedrich Albert, Klingenthal i. S., Auerbacherstr. 45 E.

B.

Studienrat Dr. Reinh. Backmann, Plauen i. V., Konradstr. 6.
Referendar Dr. Willy Becher, Plauen i. V., Karolastr. 38a.
cand. phil. Herbert Theodor Becker, Hamburg 26, Hammer Weg 28.
Dr. Werner Beyrich, Berlin W, Wilhelmsplatz 9.
Fräulein Dr. phil. Maria Bidgenbach, Völklingen, Saar, Kreppstr. 6.
Dr. Böhme, Plauen i. V., Reichsstr. 45.
Dr. Ernst Wasa Bräuer, Voigtsdorf i. Riesengebirge, Haardthof.

C.

Dr. phil. Marianne Cäuer, Berlin W 10, Von der Heydtstr. 3.

D.

Gustav Dietzel, Plauen i. V., Goethestr. 103.
Hildegard Dobberke, Plauen i. V., Neundorferstr. 82.
Döhler, Plauen i. V., Pausaerstr. 132.
Pfarrer Dr. Thimotheus Dorm, Weiler, Post Rottenburg i. Württ.
Reg.-Baumeister W. Dörmann, Dortmund, Brandenburgerstr. 6.

E.

Walter Ellinger, Frankfurt a. M., Schubertstr. 23.
Referendar Karl Engelhardt, Altena i. Westf.
Johannes Esche, Coburg, Lossastr. 10.
Gertrud Eschke, Plauen i. V., Johannesstr. 90.
Pfarrer Dr. Ewald, Berlin N 37, Kastanien-Allee 38.

F.

Charlotte Fährmann, Plauen i. V., Meßbachstr. 18.
Studiendirektor Dr. Fickert, Plauen i. V., Weststr. 63.
Hans Flemming, Frankfurt a. O., Sophienstr. 77a.
Frau Frackmann, Plauen i. V., Ziegelstr. 35.

Lehrer Max Friedrich, Berlin N. 31, Brunnenstr. 94.
 Paula Friedrich, Plauen i. V., Straßbergerstr. 15.
 Studienrat Dr. Carl Fries, Berlin-Grunewald, Warmbrunnerstr. 50.
 Dr. Ing. Otto Fuchs, Wolmatingen, Amt Konstanz i. Baden.

G.

Alfred Geßner, Plauen i. V., Antonstr. 27.
 Buchhändler Herbert Gutseel, Plauen i. V., Blücherstr. 45.

H.

Dr. Bruno Haake, Berlin W. 50, Nürnbergerstr. 35—36.
 Prof. Haacke, Plauen i. V., Streitsberg 4.
 Dr. Hallbauer, Plauen i. V., Konradstr. 1.
 Adolf Hallenhauer, Detmold, Waldemarstr. 47.
 Joachim Hämmerling, Eichwalde, Krs. Teltow, Wörtherstr. 7.
 Marg. Händler, Plauen i. V., Karlstr. 47.
 Fräulein Gertrud Hasse, Oldenfelde bei Alt-Rahlstedt, Farmsenerstr. 8.
 cand. phil. Gustav Heckmann, Göttingen, Nikolausbergerweg 150.
 Paul Heiß, Plauen i. V., Herrenstr. 12.
 Paul Herrmann, Plauen i. V., Pausaerstr. 125.
 Alfred Hertel, Plauen i. V., Albertplatz 19.
 Landgerichtsrat Dr. Herzberg, Dortmund, Heiligerweg 29.
 Direktor Karl Hesse, Plauen-Oberneundorf.
 Fräulein Clara Hille, Berlin N., Schlegelstr. 3.
 Fräulein Marie Hoffmann, Berlin N. 31, Brunnenstr. 159.

I.

Kaufmann Ihle, Plauen i. V., Weststr. 63.

J.

Prof. Dr. B. Jansen, Breslau, Gabitzstr. 16.
 Helene Johnson, Plauen i. V., Weststr. 40.

K.

Stud.-Rat Max Kaubisch, Dresden-A. 21, Ermelstr. 29.
 Hannah Keibel, Hamburg 13, Grindel-Allee 62.
 Prof. Klemm, Plauen i. V., Konradstr. 3.
 Dr. Willem Kloos, 's Gravenhage, Holland, Regentesselaan 176.
 Frau Ch. Koek-Kohlenberg, Bergen, Nord-Holland, Breelaan 92.
 Reg.-Baumeister W. Kosfeld, Dortmund, Rheinischestr. 170.
 Erich Kratky, Dortmund, Wittekindstr. 1.
 Emma Krosche, Plauen i. V., Böhlerstr. 38/40.
 cand. phil. Gerhard Krüger, Marburg, Lahn, Rothenberg 32.

L.

cand. phil. Wilhelm Lehne, Halle a. S., Turmstr. 151.
 Alfred Lenke, Plauen i. V., Moritzstr. 62.
 Dr. Liebe, Plauen i. V., Ortskrankenasse.
 Else Liebholdt, Plauen i. V., Reißigerstr. 4.

M.

W. J. Manger, Amsterdam, Holland, Nic. Maesstr. 45.
 Dr. W. Marcus, Dortmund, Arndtstr. 12.

cand. phil. Hans Adolf Margolius, Berlin W. 50, Marburgerstr. 5.
 Fräulein Dr. Elisabeth Mertens, Hamburg, Brahms-Allee 41. §
 Willy Möller, Hamburg, Treskowstr. 43 I.
 Fräulein Dr. Martha Moers, Bonn a. Rh., Kaiserstr. 113.
 Major Martin Müller, Dortmund, Hohestr. 46.

N.

R. J. H. Neumann, Den Haag, Holland, Groothertogime-laan 214.
 Frau Berta Neumark, Berlin S. 14, Inselstr. 13.
 Simon Neumark, Berlin S. 14, Inselstr. 13.
 Margarete Neupert, Plauen i. V., Karlstr. 49.
 J. K. van Nieuwerkerke, Den Haag, Holland, Columbusstr. 30.

O.

Lod. Oudkerk, Amsterdam, Holland, 1. Boerhaavestr. 10.

P.

Frieda Peters, Plauen i. V., Meßbacherstr. 40.
 Fräulein Käthe Pfaff, Plauen i. V., Gutenbergstr. 10. §
 Dr. Karl Pfannkuch, Marburg, Lahn, Weißenburgstr. 11.
 Rechtsanwalt Dr. Philippi, Dortmund-Gartenstadt, Wilsing-Weg 4. §

R.

B. Richter, Plauen-Weischlitz.
 Lisbeth Röllich, Plauen i. V., Ziethenstr. 6.
 Dentist Bruno Rode, Plauen i. V., Forststr. 121. §
 Lehrer K. Rothe, Plauen i. V., Hegelstr. 60.
 Paul Ruhland, Plauen i. V., Gustav Freytag Str. 2.

S.

Fräulein Agnes Samuel, Berlin W. 15, Uhlandstr. 145.
 Erhard Seitz, Plauen i. V., Moritzstr. 89.

Sch.

Frau Else Scheuffler, Plauen i. V., Pausaerstr. 125.
 Oberstudiendirektor Dr. Schmidt, Plauen i. V., Seminar.
 cand. phil. Gerhard Schnelle, Halle a. S., Brandenburgerstr. 4.
 Dr. phil. Alfred Schröder, Zeitz, Badstübenvorstadt 9a.
 Verlagsbuchhändler August Schröder, Stuttgart, Johannesstr. 11 A.
 Dr. Schubart, Plauen i. V., Bärenstr. 65.
 Bankdirektor Schultze, Plauen i. V., König Georg Str. 24.
 Reg.-Baumeister Schumann, Plauen i. V., Schloßstr. 1.

St.

Ida Stäbler, Plauen i. V., Ziethenstr. 6.
 Dr. Curt Stern, Eichwalde, Krs. Teltow, Wörtherstr. 7.
 Gerhard Stöckel, Plauen i. V., Schillerstr. 86.
 Lehrerin Fräulein Elfriede Stolle, Rittergut Kleinfahner, Post Gierstädt, Krs. Gotha.
 Frau v. Strassinska, Plauen i. V., Rähnisstr. 99.
 Max Ströhl, Plauen i. V., Reichsstr. 19.
 Rudi Sträßner, Plauen-Adorf, Mühlweg 12.
 Prof. Thaden, Plauen i. V., Melanchthonstr. 7.

U.

Pfarrer Dr. J. G. Ubbink, Zevenhoven, Zuid-Holland.
Max Uhlmann, Plauen i. V., Blücherstr. 16.

V.

Alice v. Vultejus, Plauen i. V., Annenstr. 54.

W.

Ernst Wagner, Plauen-Adorf, Bismarckstr. 2.
Prof. Dr. Wauer, Plauen i. V., Blücherstr. 33.
Max Weber, Plauen i. V., Wettinstr. 62.
Dr. Weinheimer, Plauen i. V., Ortskrankenasse.
Augenarzt Dr. Weinhold, Plauen i. V., Bahnhofstr. 24.
Dr. Rudolf Weinmann, Berlin W. 15, Xantenerstr. 1.
Stud.-Rat Weiß, Plauen i. V., Blücherstr. 27.
Kurt Werner i. Fa. Reuther & Reichard, Berlin W. 35, Derfflingerstr. 19a.
Dr. Werther, Berlin SW. 47, Wartenburgstr. 23.
Rechtsanwalt Dr. Westhaus, Düsseldorf, Königs-Allee 96.
Postrat Wilbrink, Köln-Kalk, Kantstr. 9.
Willy Wohlfarth, Plauen i. V., Albertplatz 19.
Rechtsanwalt Dr. Wolf, Plauen i. V., Breitestr. 56.

ANZEIGEN-TEIL

NICHT ZULETZT ZUR BEREICHERUNG BIBLIOGRAPHISCHEN WISSENS DEN LESERN DER KANT-STUDIEN
ZUR GEFÄLLIGEN BEACHTUNG EMPFOHLEN

PHILOSOPHISCHE VERLEGER

Der Reihenfolge der Seiten entsprechend, sind in diesem Heft vertreten:

HAUS	MIT
Walter de Gruyter & Co. Berlin-Leipzig	Kant-Literatur (Akademieausgabe etc.)
H. Haessel Verlag Leipzig	Auswahl wichtiger Werke und Fichtes Briefwechsel
Pan Verlag Rolf Heise Charlottenburg 2	Vorlesung Kants über Ethik und andere Werke
Duncker & Humblot München	Werke von Georg Simmel
Dr. Walter Rothschild Berlin-Grunewald	Kant-Festschrift / Rathenau der Kopf
Alfred Kröner Verlag Leipzig	Neuerscheinungen von Alois Riehl
Union Deutsche Verlagsges. Stuttgart	Kommentar zur Kr. d. r. V. von Hans Vaihinger
C. H. Beck'sche Verl.-Buchh. München	Werke v. E. Kühnemann und M. Kronenberg
Der kommende Tag A.-G. Verlag, Stuttgart	Neuerscheinungen von Louis M. J. Werbeck
C. A. Schwetschke & Sohn Berlin	Werke von B. Kellermann
O. R. Reisland Leipzig	Werke von P. Barth und Ed. Avenarius
Bong & Co. Berlin	Das Kant-Buch

PHILOSOPHISCHE VERLEGER (Fortsetzung)

HAUS	MIT
Herder & Co. Freiburg i. Br.	Werke von Deneffe, Geyser, Hessen etc.
Alfred Lorentz Leipzig	Verschiedenes
Verlag Kurt Stenger Erfurt	Schriften der Deutschen Philo- sophischen Gesellschaft
Buchhdlg. des Waisenhauses Halle a. S.	Zur Erinnerung an Kant
Meyer & Jessen München	Die Dioskuren und Werke von Fr. Th. Vischer
Strecker & Schröder Stuttgart	Neuerscheinungen v. A. Messer und W. Kinkel
Felix Meiner Leipzig	Die große Kant-Biographie von K. Vorländer

* *

AUSSERDEM EMPFEHLEN SICH FOLGENDE SORTIMENTS- UND ANTIQUARIATS-BUCHHANDLUNGEN:

Akademische Kant-Buchhandlung
Charlottenburg, Kantstr. 124

Wilhelm Heims	Friedrich Cohen
Leipzig, Tal-Straße 17	Bonn a. Rh.

Alfred Lorentz
Leipzig, Kurprinzstr. 10

Das Antiquarische Buchkabinett
Berlin W. 10 — v. d. Heydtstr. 10

K. F. Köhlers Antiquarium
Leipzig, Täubchenweg 21

Ernst Troeltsch †.

Versuch einer geistesgeschichtlichen Würdigung.

Von Prof. Dr. Paul Tillich, Marburg.

Es scheidet die geistesgeschichtliche Würdigung einer geschichtlichen Erscheinung von der historischen Betrachtung, daß diese den Tatbestand aufnehmen und einführend verstehen will, während jene ein produktives Verstehen beabsichtigt durch Einreihung in übergreifende, von eigener Sinnerfassung geleitete geistige Zusammenhänge. Demgemäß soll an dieser Stelle nicht eine Darstellung der Philosophie von Ernst Troeltsch gegeben, sondern es soll versucht werden, den Kern seiner philosophischen Problematik, die zugleich seine Lebensproblematik war, herauszuarbeiten. Wird aber die Aufgabe so gestellt, dann scheint nicht zweifelhaft, wo die bewegende Kraft dieser machtvollen geistigen Gestalt zu suchen ist: In der als entscheidend erkannten und leidenschaftlich erfahrenen Spannung von Absolutem und Relativem. Nicht nur die Dynamik seines Denkens, die ihn über jeden erreichten Standpunkt und jedes behandelte Problemgebiet hinaus trieb, zeugt davon, sondern auch die Zwiespältigkeit seines Schicksals, die ihn zwischen die Theologie als Symbol seines Absolutheitswillens und die Philosophie, als Ausdruck der Bedingtheit und Unendlichkeit alles Erkennens stellte. Und auch dafür legt sein Schicksal Zeugnis ab, daß in dem Ringen um diesen Widerspruch das Übergewicht auf Seiten des Relativen lag. Es war nicht nur äußerlich begründet, daß er die Theologie verließ. Und doch wäre es falsch, diesen Weg von der Theologie zur Philosophie einfach als Weg vom Absoluten zum Relativen zu deuten: Eher das Gegenteil ist richtig. Nachdem er mit den Waffen der philosophischen Kritik die falschen Absolutheiten in der Theologie beseitigt hatte, kämpfte er auf dem Boden der Philosophie um so leidenschaftlicher um die echte Absolutheit, ohne sie freilich zu finden. Und sehr schnell entwand er sich dem Bann derjenigen Relativität, in den ihn der Zwang zum politischen Handeln eine Zeitlang schlug. So stark sein dynamisches Denken ihn zur Aktivität wies, die der Absolutheit näher scheinende Ruhe der reinen Theorie war der stärkere Trieb in ihm, geschichtsphilosophisches Sehen erschien ihm mehr seine Aufgabe als geschichtswirkendes Handeln.

Wofür uns sein Schicksal zu zeugen scheint, das soll nun aus seinem Werk begründet werden. Wir betrachten der Reihe nach den Religionsphilosophen, den Sozialphilosophen und den Geschichtsphilosophen in der Spannung von Absolutem und Relativem.

I.

Der Religionsphilosoph.

Als Troeltsch in die religionsphilosophische Arbeit eingriff, beherrschte der Kampf zwischen Psychologen und Kantianern die Lage. Der Psychologismus war im Vordringen und der naturwissenschaftlich fundierte Kantianismus hatte keine zulänglichen Waffen gegen ihn. Die Auflösung der Religion in die Relativität der psychischen Funktionen und Komplexionen schien unabwendbar. An die Möglichkeit einer ontologischen Begründung der Religion und ihres Absolutheitsanspruches dachte niemand. Die Katastrophe der idealistischen Metaphysik hemmte noch jeden Schritt auf diesem Weg. So schloß sich denn Troeltsch demjenigen Flügel des Kantianismus an, der in die Richtung auf geisteswissenschaftliche Methodik drängte, der Windelband-Rickert'schen Wertphilosophie. Hier schien gegenüber dem unendlichen Geschiebe der natürlichen, auch psychischen Phänomene ein Gebiet unbedingter Geltung sicher gestellt und damit die Vereinigung des absoluten und relativen Elementes in der Betrachtung von Kultur und Religion erreicht zu sein. In den Aufsätzen über Psychologie und Erkenntnistheorie sowie über Empirismus und Platonismus in der Religionsphilosophie hat Troeltsch diesen Standpunkt gegenüber der kontinentalen und amerikanischen Religionspsychologie vertreten. Während nun aber bei Windelband das Heilige als die Einheit der Geistesfunktionen erscheint, sucht Troeltsch unter dem Einfluß von Schleiermacher und Ritschl eine eigene Funktion für die Religion zu finden, ein „religiöses a priori“, wie er es mit berühmt gewordener, wenn auch mißverständlicher Formulierung genannt hat. Was gemeint ist, ist deutlich. Es soll ein Gültiges gegenüber dem bloß Tatsächlichen und es soll ein Eigentümlich-Religiöses gegenüber dem bloß Kulturellen festgehalten werden. Das Suchen nach der religiösen Wesenheit im platonisch-kantischen Sinne leitet Troeltschs Arbeit. Es ist nur merkwürdig und doch nicht zufällig, daß Troeltsch über die methodische Forderung nicht hinausgekommen ist, daß wir eine deutliche, inhaltliche Charakterisierung des religiösen Apriori vergeblich suchen. Wird die Religion zu einer Funktion neben anderen gemacht, so ist der ihr innewohnende Anspruch auf Unbedingtheit unerfüllt geblieben und es läßt sich keine zulängliche inhaltliche Bestimmung für sie finden. Und wird die Religion primär als Geistesfunktion gewertet, so kann zwar ein formales Geltungsbewußtsein gesichert werden, aber der Anspruch auf

Transzendenz im überformalen Sinne bleibt unerfüllt. Das bedeutet aber in beiden Beziehungen: Das Unbedingte ist dem Bedingten geopfert.

Troeltsch hat ein Gefühl dafür gehabt und sich die Frage vorgelegt, ob ein Durchbruch der Transzendenz in die Immanenz denkbar wäre, oder ob die Immanenz durch die kategorialen Formen undurchdringlich gegen jede Transzendenz abgeschlossen sei. Er hat sich gegen diese letztere Konsequenz entschieden gewehrt und speziell bezüglich der Kausalität versucht, die Denkbare von Durchbrechungen aufzuweisen. Und er hat auch in seinem wichtigen Aufsatz über die Kontingenz den Ort gezeigt, der nicht nur innerhalb des Systems der reinen Formen jeder Form transzendent ist, sondern auch imstande ist, den Apriorismus an sich aus den Angeln zu heben: Eben das Kontingente. Troeltsch selbst hat so weitgehende Konsequenzen nicht gezogen; darum blieben seine Ausführungen über das Hereinbrechen der Transzendenz in das System der reinen Formen Widersprüche, die von dem zeugen, was er wollte und nicht erreichte. Daß er es nicht erreichte, auch später nicht, als seine Geschichtsphilosophie ihm reichere Denkmittel an die Hand gab, zeigt die Art, wie im „Historismus“ das Göttliche ausschließlich als Grund und Sinn des Geisteslebens, niemals aber als Durchbruch durch das Geistesleben erscheint.

Vollkommen deutlich wird die Sachlage bei der religionsgeschichtlichen Fragestellung, die Troeltsch in der Schrift über die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte behandelt. Hier war er vor die Notwendigkeit gestellt, die falschen Absolutheitsansprüche der empirischen Religionen kritisch aufzulösen. Er ist durch diese fundamentale Kritik für die Theologie von entscheidender Bedeutung geworden. Troeltsch ist die negative Voraussetzung jedes kommenden Aufbaues. Die Offenheit und Rücksichtslosigkeit seiner Aussprache haben reinigend und befreiend gewirkt und falsche Unbedingtheiten in dem System grundsätzlicher Bedingtheit, in das auch die Theologie sich längst gestellt hatte, radikal beseitigt. Seine Ehrlichkeit war seine theologische Größe. Man hat ihn den Dogmatiker der religionsgeschichtlichen Schule genannt. Das aber ist ein Widerspruch in sich, wie jeder eigentlich dogmatische Aufsatz von Troeltsch zeigt. Wer sich in vollem Umfang auf den Boden der religionsgeschichtlichen Relativität gestellt hat, für den ist auf diesem Boden Dogmatik, d. h. normative Gotteserkenntnis unmöglich geworden. Troeltsch war darum auch entschlossen, die Dogmatik für eine praktisch kirchliche Disziplin zu erklären, ohne ihr darüber hinausgehenden Wahrheitsanspruch zuzuerkennen. Das Christentum deutete er als das historische Schicksal der Mittelmeervölker und der von ihnen abhängigen abendländischen Kultur. Und die christliche Mission hat er, soweit sie im Namen der absoluten Wahrheit arbeitet, abgelehnt. Die falsche Unbedingtheit hat er zerstört, die echte Unbedingtheit auch hier nicht gefunden. Noch

seine letzten Aufsätze über den Historismus legen Zeugnis davon ab. Hier sucht er die wahre Religion in der Tiefe aller Religionen, statt jenseits aller Religionen.

II.

Der Sozialphilosoph.

In seiner Erstlingsschrift über Natur und Gnade bei Melancthon und Johann Gerhard hat Troeltsch ein Thema angepackt, das er nie wieder losgelassen hat und dessen großartigste Ausführung seine Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen sind. Der philosophische Gehalt dieses historischen Ganges durch die abendländische Sozialethik ist gekennzeichnet durch den Begriff des Naturrechts. Die verschiedene Fassung dieses Begriffes, insbesondere der Gegensatz von absolutem und relativem Naturrecht steht im Mittelpunkt des Interesses. Die Art, wie sich die Kirchen und Sekten als Vertreter des absoluten göttlichen Rechtes mit der Wirklichkeit und ihren Bedingtheiten abfinden, wird aufgedeckt. Dabei stößt die Untersuchung auf die Frage der absoluten religiösen Kultur-Transzendenz, bzw. ihrer Abschwächung und Umbildung und der Folgen für die sozialetische Haltung.

Die Entscheidung, die Troeltsch selbst hier und an anderen Orten gibt, ist, genau wie in der Religionsphilosophie zunächst bestimmt durch den Protest gegen die falschen Absolutheiten, die er vor allem auf dem Boden der Lutherischen Sozialethik findet. Das irrationale Naturrecht Luthers (ein etwas fragwürdiger Begriff), die vorsehungsmäßige Weihe der vorhandenen Gewalten, der Verzicht auf Weltgestaltung im Geiste des absoluten Naturrechts — diese Dinge, die er mit historisch vielleicht zweifelhaftem Recht bei Luther findet, sind ihm innerlichst fremd. Für das Ideal des preußischen Konservatismus bringt er nur wenig Verständnis auf, insbesondere in der später naturalisierten Form des reinen Machtrealismus empfindet er es als durchaus widerchristlich.

Wie in der Religionsphilosophie gegenüber dem Empirismus und Pragmatismus der Begriff des Apriori das Element der Unbedingtheit zur Geltung bringt, so in der Sozialphilosophie, gegenüber den Tatsächlichkeiten und Willkürlichkeiten der bestehenden Gewalt, der Begriff des Naturrechts. Die innere Zustimmung von Troeltsch erhält darum viel mehr als das Luthertum der Calvinismus mit seiner stark gesetzlich theokratischen Sozialethik. Das demokratische Ideal, verbunden mit einer mystisch-individualistischen Grundhaltung, leitet politische Theorie und Praxis von Troeltsch. Es sind die Gedanken und Gefühle der edelsten von dem klassischen Kulturideal geleiteten Demokratie, die er vertritt, und in denen er das unbedingte ethische Soll zu erkennen glaubt.

Aber er kann sich nun doch der Einsicht nicht entziehen, daß die demokratische Haltung eine gewisse formale Leere zur Folge hat und mit

geschichtlicher Notwendigkeit den Kapitalismus und als Gegenschlag den Sozialismus brachte. Die Beförderung des kapitalistischen Geistes durch die kalvinistische Theokratie, die er mit Max Weber behauptete, das Wachsen einer neuen, sehr undemokratischen Gewaltherrschaft des Kapitals, diese Dinge haben ihn in wachsendem Maße mißtrauisch gemacht gegen das liberale Element der Demokratie. Andererseits erlaubte ihm sein Humanitätsideal sowie seine Furcht vor utopischen Absolutheiten nicht, der sozialistischen Demokratie ein volles Ja zu geben. Es war wie in der theoretischen Sphäre: Das System der reinen Formen erwies sich als unzulänglich gegenüber den Irrationalitäten des Seins. Ist die Form rein, so ist sie leer, und jede Willkürmacht kann sie benutzen. Ist sie erfüllt, so fehlt ein unbedingter Maßstab und das Bestehende wird geheiligt. In dem einen wie in dem anderen Fall ist das Unbedingte dem Bedingten geopfert.

Unter dem Eindruck der revolutionären Bewegung in Deutschland und der geistigen Tendenzen, die sie auslöste, hat Troeltsch in seinem „Historismus“ und den Vorträgen darüber den Gedanken einer neuen Gemeinschaftskultur aufgenommen, die dazu bestimmt ist, das demokratische Zeitalter und die in ihr wirkenden Gegensätze zu überwinden. Er hatte ein Bewußtsein um das historische Schicksal, das über den Widerspruch von Willkür und Gesetz hinausdrängt. Aber er fand auch hier nicht den Punkt, wo der Einbruch des Unbedingten zu suchen ist, wo die neue Gemeinschaft geboren werden kann, aus dem, was allein dem Gesetz und der Gesetzlosigkeit überlegen ist, der Gnade. So blieb seine Sozialethik in den Grenzen der Humanität, des Systems, der Formen. Das Bedingte siegte auch hier.

III.

Der Geschichtsphilosoph.

Zur Vollendung kam das Lebenswerk von Troeltsch, aber auch die Spannung von absolut und relativ in der Geschichtsphilosophie. Sie ist die Seite der Philosophie, die ihm in wachsendem Maße vor allen anderen ans Herz gewachsen ist. Es lag das im Wesen der Sache. Denn die Form der Relativität ist die Zeit und ihr Ort die Geschichte. Die Philosophie der Geschichte aber ist der Versuch, in dem Strom dieser Bedingtheiten einen unbedingten Sinn aufzudecken. Hier, wie nirgends sonst, muß die Entscheidung über das Problem des Relativismus fallen und hier ist sie auch für Troeltsch gefallen. Erst hier kommen darum auch die religions- und sozialphilosophischen Gedanken zu ihrem Ausklang.

Troeltsch unterscheidet eine formale von einer materialen Geschichtsphilosophie, eine Geschichtslogik und eine Geschichtsdialektik. Schon in der kurzen Darstellung der ersteren finden sich wichtige Bemerkungen, die auf die Lösung, die Troeltsch zu geben hat, vorbereiten. Während

er im allgemeinen die Geschichtslogik im Anschluß an Rickert behandelt, geht er doch darin über ihn hinaus, daß er viel nachdrücklicher als jener den kontingenten und den schöpferischen Charakter des Historisch-Individuellen betont und vor allem, daß er den Entwicklungsbegriff zu der entscheidenden historischen Kategorie macht. Darin liegt der Wille, den Rickertschen Gegensatz von formalem Wertsystem und individueller Wirklichkeit zu überwinden, das Ziel des gesamten Werkes.

In dem Aufweis der material-geschichtsphilosophischen Probleme kommt Troeltsch auf Fragen, die unmittelbar ins Metaphysische dringen und die Zeit unter das Licht der Ewigkeit stellen. Er sieht die Grenzen des gesamten Geschichtsverlaufs von der Natur her; er sieht die Erschöpflichkeit jeder geistigen Gestalt, auch der gesamten Menschheit. Er sieht, welcher Widerstand dem Idealismus des Geistes schon von Seiten der Naturbasis erwächst, und er stellt damit die Absolutheit des Geistes, d. h. seine eigene idealistische Voraussetzung in Frage. Der Geschichtsphilosoph kann der Fragwürdigkeit des Geistes vom Unbedingten her nicht entinnen. Aber mehr als zu Andeutungen kommt es nicht.

Im Hauptteile des Buches wird nun mit einem überwältigend reichen historischen Material der Kampf um den unbedingten Sinn in der Geschichte dargestellt. Auch hier bleibt Troeltsch seiner Aufgabe getreu, zuerst einmal die falschen Absolutheiten zu zerstören. Das absolute Zeitalter Hegels fällt ebenso unter dieses Gericht wie die organologische Beruhigtheit der deutschen historischen Schule. Die Dynamik der Geschichte treibt aus jedem Ruhepunkt einer absoluten Position heraus. Aber sie führt auch nicht zu einem künftigen Ruhepunkt. Die utopische Absolutheit des Marxismus wird ebenso aufgelöst wie das immanente Entwicklungsziel des Positivismus. Damit aber scheint die Philosophie der Geschichte unmöglich zu sein, es scheint nach Art gewisser Lebensphilosophen beim Chaos der Typen und Individualitäten sein Bewenden zu haben; ein brutaler historischer Realismus scheint zu triumphieren.

Troeltsch stellt ihm zunächst die apriorischen Formdenker gegenüber. Er setzt also gegen die Willkür das Gesetz, genau wie in der Religions- und Sozialphilosophie. Aber im Unterschied von dort stellt er sich nicht mehr auf diesen Standpunkt. Zwar nimmt er diesen methodischen Ausgang von hier, aber doch nur, um sofort darüber hinauszukommen. Er sieht, daß mit dem Apriorismus in jeder Form, dem kritischen wie dem phänomenologischen, an die Dynamik der Geschichte nicht heranzukommen ist. Auf ihr liegt aber aller Ton der Geschichtsbetrachtung, und erst, wenn sie verstanden ist, ist der Schritt vom Naturdenken zum Geschichtsdenken gemacht. Andererseits darf in dieser Dynamik das Allgemeine nicht verloren gehen, wenn überhaupt eine Sinndeutung der Geschichte stattfinden soll. Im Zwang dieser Alternative hat Troeltsch

den Gedanken der schöpferischen Synthese als Ausweg erfaßt. Das Individuelle, das doch zugleich das Allgemeine in sich trägt, in das die bisherige Geschichte einmündet, und von dem aus die vergangene Geschichte zu deuten ist. Dadurch rückt die Sinndeutung des Vergangenen in unmittelbare Nähe der Gestaltung des Gegenwärtigen. Die Kluft zwischen Theorie und Praxis ist für die Geschichtsbetrachtung aufgehoben. Sie verschwindet mit dem Gegensatz von bloßer Allgemeinheit der Form und bloßer Einzelheit des Inhaltes. Es gibt keinen Punkt in Troeltschs Denken, in dem er größer und fruchtbarer wäre als hier, wo aus der unerträglich gewordenen Spannung von Gesetz und Zufall die Lösung hervorbricht, die dazu berufen ist, den Wahrheitsgedanken selbst umzugestalten, ihn aus seinem statischen Formalismus in eine lebendige Dynamik hereinzuziehen. Troeltsch selbst fühlt die religiöse Bedeutung dieser Lösung, wenn er andeutet, daß sie mit dem protestantischen Rechtfertigungsgedanken im Zusammenhang steht: Die Überwindung des Gesetzes ist eben die Gnade.

Es ist nun aber zu fragen, ob diese Grundintention von Troeltsch zu voller Auswirkung gekommen ist, ob in der konkreten Durchführung wirklich das Element der Absolutheit zum Ausdruck kommt, das eine Sinndeutung der Geschichte ermöglicht und nicht wieder verschlungen wird vom Strom der Relativität. Nun kann kein Zweifel darüber bestehen: Dieser Punkt ist auch jetzt nicht gefunden. Die schöpferische Synthese, auf die Troeltsch hinführt, ist der Europäismus, näher betrachtet eine neue organische Epoche der europäischen Kultur. Denn in dem Wechsel von historischen und kritischen Perioden sieht Troeltsch mit der Schule St. Simons das Prinzip der epochalen Geschichtsbetrachtung. Inwiefern aber ist der Europäismus mehr als ein zufälliges Produkt im Strom der Bedingtheiten? Inwiefern kann von hier aus ein unbedingter, wenn auch konkret dynamischer Sinn der Geschichte gefunden werden? Er kann es nicht — so wenig wie die Schöpfung der europäischen Kultursynthese ein Gegenstand unbedingter sittlicher Hingabe sein kann. Das Ziel muß größer sein und der Maßstab der historischen Sinndeutung muß höher liegen. Nicht quantitativ — das würde nichts ändern — sondern qualitativ, im Unbedingten selbst. Nur von hier aus hat die schaffende Dynamik einen letzten Sinn und kann auch hinführen zu einer neuen europäischen Kultursynthese. Aber das ist nicht das erste und kann es nicht sein.

Es ist die tiefe Tragik von Troeltschs Lebenswerk, daß er auch in der letzten, gewaltigsten Anstrengung, das Unbedingte im Bedingten zu finden, schließlich versagte. Ja, man kann sagen: Es ist die Tragik der Größten seiner Generation. Jedenfalls ist dieser sein Kampf und seine schließliche Niederlage für uns und für die Zukunft unendlich viel wichtiger als das Werk all derer, die sich in falschen, zerbrechenden Absolut-

heiten oder in den Wassern der Relativität wohl sein ließen. Die absolute Spannung des Lebens und Denkens, in der er stand, die Spannung von Unbedingtem und Bedingtem, erhebt ihn weit über jene, und auch sein Mißlingen ist größer und fruchtbarer als jenes Gelingen.

Troeltsch hat eine unübersehbare Fülle von Material durchgearbeitet. Er spottet über den vornehmen Ton in der Wissenschaft, der es nicht für notwendig hält, sich mit den Vorgängern auseinanderzusetzen. Er selbst tat es im ausgiebigsten Maße, und er betrachtete es als die notwendige Unterkellerung der eigenen Gedanken. Aber der Keller war ihm nicht das Ganze, wie so vielen seiner Zeitgenossen. Ihm kam es auf den Bau an, und dabei geschah es wohl nicht selten, daß die geistesgeschichtlichen Perspektiven schneller und großzügiger gesehen wurden, als historische Genauigkeit es zulassen möchte. Viele seiner Auffassungen über geistige Zusammenhänge werden der Nachprüfung nicht völlig standhalten. Aber daß sie bedeutend genug waren, um zur Nachprüfung aufzufordern, daß sie neue wichtige Gesichtspunkte fast für alle Perioden der abendländischen Geistesgeschichte aufstellten, daß ist wieder mehr als die Genauigkeit der Einzelforschung, in der ihm viele überlegen waren. Hier wiederholt sich noch einmal in der Arbeitsweise die Spannung, die ihn aus der Unübersehbarkeit des Bedingten hintrieb zu dem Unbedingten, in dem allein das Erkennen sein Ziel finden kann, wenn es ein Erkennen sein soll, das zugleich Leben und Tat ist. Und das war für Troeltsch Erkennen.



Ernst Troeltsch.

AUS »PHILOSOPHIE
DER GEGENWART
IN SELBSTDARSTELLG.«
II. BAND

MIT FRDLICH. GENEHMIGUNG
DES VERLAGES VON
FELIX MEINER IN
LEIPZIG

Ernst Troeltsch †.

„Der Historismus und seine Überwindung.“

Von Arthur Liebert.

Nicht die Gesinnung, in der Sprache Kants „der gute Wille“, oder die Objektivität einer Leistung allein bestimmen ausreichend den Wert eines Menschen oder eines ganzen Zeitalters, sondern zu beiden tritt, gleichsam als Bindeglied, eine dritte selbständige Potenz: die seelische Kraft zur Entscheidung. Der Charakter eines Entschlusses, ja bereits die Fähigkeit bzw. Unfähigkeit dazu, gewährt einen maßgebenden Einblick in Wesen und Gehalt menschlichen Daseins.

Wann aber war wohl einer Generation eine solche Fülle von Entscheidungen von so riesiger Verantwortlichkeit aufgebürdet wie der Gegenwart? Der Druck der Entschlüsse jedoch, vor die wir uns heute gestellt sehen, erhält dadurch eine außerordentliche Verstärkung, daß wir Kinder einer überkritisch gewordenen Geisteshaltung die Tragweite der uns obliegenden Entschlüsse mit durchdringender Klarheit abschätzen, daß wir nur allzu genau überblicken, was für die Zukunft und unsere Enkel von uns abhängt.

Alle Entschlußkraft besitzt in einer zu weit getriebenen Intellektualität einen Feind. Gleichwie die unermüdliche rationalistische Durchforschung der Wirklichkeit uns die Widerspruchsfülle alles Seienden mit überwältigender Wucht offenbart hat, so hat sie auch der uns für jede Entscheidung nötigen Unbefangenheit ein gut Teil ihrer Frische und damit ihrer Triebkraft genommen. Der Vorgang dieser allgemeinen, aus der Entwicklung Europas in den letzten Jahrhunderten notwendig folgenden Intellektualisierung wirkte sich selbstverständlich auch in der Philosophie aus, die uns für die Abläufe und Formen der Geschichte äußerst helllichtig machte. Sie schärfte, man denke etwa an Georg Simmel, unsere Organe zu dialektisch ausgefeilter Betrachtung der Erscheinungen, sie unterstützte uns aber nicht in deren innerer, deren seelischer Bewältigung. Wie auf Hamlets Schultern eine für ihn zu schwere Tat gebürdet ist, so beschwert auch unseres Gedankens Blässe unsere Energie und lähmt die mutige Ausführung unserer Aufgabe n.

Deshalb müssen wir doppelt aufmerksam und doppelt dankbar jede Erscheinung begrüßen, die uns zur Befreiung von dem Relativismus einer einseitigen Verstandeskultur verhelfen will, müssen unter dem Druck der Umstände glücklich sein, wenn uns wenigstens Fingerzeige dazu gewiesen, wenn wir davon überzeugt werden, daß die größte Forderung der Stunde in der „Überwindung des Historismus“ besteht.

Darauf richtet sich die letzte Arbeit des großen, vor fast zwei Jahren heimgegangenen Kulturhistorikers und Ethikers Ernst Troeltsch: „Der Historismus und seine Überwindung. Fünf Vorträge.“ Eingeleitet von Friedrich von Hügel-Kensington, Pan-Verlag Rolf Heise-Berlin. Die Ausführungen klingen wie ein aufrüttelndes Vermächtnis; sie drängen mit Leidenschaft zu einer Auseinandersetzung mit dem Geist eines Jahrhunderts, das uns durch die Entschiedenheit seiner kritisch-entwicklungsgeschichtlichen Einstellung zu allen Vorgängen der Wirklichkeit auch seelisch „historisiert“, d. h. verendlicht und verrelativiert hat. Die schwerstwiegende und bedenklichste Folge dieses Historismus war die Historisierung sogar der ethischen Normen, die in den endlichen Fluß der Dinge hineingezogen wurden. Damit aber war die Gefährdung auch der Absolutheit der Religion und schließlich die anarchistische Bedrohung des Sinnes unseres Daseins überhaupt gegeben. Schöpferisches Leben, aufbauende Kultur sind nur möglich bei Anerkennung und unentwegter Berücksichtigung zeitüberlegener, den kausalempirischen und psychologischen Bindungen enthobener Normen und Werte. Die einzigartige Bedeutung Kants, dem in unkundiger Weise so oft eine unhistorische Betrachtung und Gesinnung nachgesagt wird, gerade für die geschichtliche Welt besteht darin, daß er die sachliche Überlegenheit aller logischen, moralischen, rechtlichen und ästhetischen Normen über das empirisch-psychologische und historisch-relativistische Getriebe und Geschiebe unwiderleglich dargetan hat. Dadurch ist seine Tat weit mehr als eine gedankliche, als eine nur theoretisch bedeutsame Leistung. Indem die kritische Philosophie uns das Recht der Normen beweist und den Glauben an die Normen lehrt, übt sie eine unmittelbare sittliche und religiöse Funktion aus.

Dieser Glaube an die Wirklichkeit und an die Macht der Normen war der Kantische Zug in dem Wesen von Troeltsch; er bildet den Grund seiner teilweisen Zugehörigkeit zu der Gedankeneigentümlichkeit der idealistischen Philosophie. Troeltsch hat schwer gerungen um die Aufrechterhaltung dieser Zugehörigkeit. Er wußte, was bei ihrer Preisgabe auf dem Spiele steht. Ebenso ist der seelische Kampf der Gegenwart ein Kampf um die Frage, ob und in welchem Sinne und Ausmaße auch wir noch die Beziehungen zu dem Idealismus unseres klassischen Zeitalters wahren und zu den Voraussetzungen unseres Daseins rechnen können. So erkennen wir in dem Ringen Troeltschs unser eigenes Ringen

wieder. Zerbrechen wir die Gesetzestafeln, auf denen die Normen, auf denen die Forderungen des Sollens verzeichnet stehen, so unterhöhlen wir die Bedingungen unserer Existenz und unserer Wirksamkeit. Man spricht von einer Krisis, ja, von einem Zusammenbruch des klassischen Idealismus. Diese Krisis ist im Grunde jedoch nichts als die Zerrüttung der Seele unserer Zeit.

Können wir uns aber dieser Krisis noch entwinden? Es bedarf nur geringer Überlegung, um die Wichtigkeit der hier vorliegenden Entscheidung zu erkennen. Die Sicherheit und die Zukunft unseres Lebens sind in Frage gestellt, wenn wir an diesem Punkte zaudern oder im Zustand der Unschlüssigkeit verharren. Darum spähen wir in so tiefer Besorgnis nach dem Führer aus dieser Krisis, nach dem erlösenden Rat, nach dem vorbildlichen Wagemut, nach der helfenden Weisung zur Umkehr, nach dem tröstlichen Wort zur Wiedergewinnung der Absolutheit unseres Lebens, das der Empirie der Geschichte so weit ausgeliefert ist, daß wir uns in der ernstesten Gefahr befinden, uns selbst verloren zu gehen und die zermürbende Geschäftigkeit des Tages Herr über uns werden zu lassen. Immer wieder wirft Troeltsch die beklemmende Frage auf: Wie gelangen wir zu einer Dämmung und Gestaltung des historischen Stromes, wie vermögen wir wieder festen Fuß zu fassen in der Tiefe des Lebens?

Zu dieser unerläßlichen Wendung verhilft nur eins: Die Entschlossenheit zu einer persönlichen Lebenstat auf Grund verantwortungsbereiten Gewissens. Hierin und in dem Gefühl der Verpflichtung zur Persönlichkeitsgestaltung unseres Lebens besitzen wir ein metaphysisches Element in unserer Brust, das seinem Wert nach jenseits der Velleitäten des Alltags steht. Hier ist der Grundpfeiler unserer sittlichen Existenz, an dem die Brandung der Skepsis sich bricht. Wir müssen uns m. a. W. dazu aufraffen, unserem Leben irgendeine Verankerung durch die Erzeugung eines sinnhaften Wertes zu verschaffen.

Sofort aber mischt sich in die Kraft dieses Gebotes jener Relativismus, dem Troeltsch zu entweichen suchte, und dessen Überwindung er verlangte. Seine ungeheure Kenntnis des geschichtlichen Lebens zeigt ihm, daß kein Streben und kein Verlangen sich unverkürzt durchsetzen können. Er warnt geradezu vor allem Radikalismus, der nur ins Verderben führe. Er weist mahnend auf die Geschichte des Christentums hin, die doch im ganzen einen ununterbrochenen und immer neuen Kompromiß der Utopie des Gottesreiches mit den Verwickeltheiten des realen Lebens darstelle. Der Historiker in ihm erinnert daran, daß es eine vollständige und wurzelhafte Lösung nicht gibt, sondern daß alles geschichtliche Dasein nur Teillösungen umfasse, die in ihrer synthetischen Verknüpfung den Wirkungszusammenhang aller historischen Persönlichkeiten und Leistungen abgebe.

Gewiß: Auch der Ausgleich ist eine Form der Entscheidung. Ob er aber diejenige Form der Entscheidung ist, die wir brauchen, das sei hier einer weiteren Erörterung anheimgegeben. Darin bekundet sich eben der historisch geschulte und rationalistisch unterbaute Relativismus, daß er kraft des Reichtums der in ihm gelagerten Kenntnisse der realen Weltverhältnisse zu schnell und zu viel Wasser in den Wein des Willens schüttet. Eignete nicht allen schöpferischen Führern der Menschheit eine Unbedingtheit des Entschlusses? Allerdings wurde diese Unbedingtheit dann durch den dauernden Zusammenhang der geschichtlichen Wirklichkeit ihres Radikalismus entkleidet. Aber man darf nicht außer acht lassen, daß die Evolutionen der Geschichte immer aus der felsenfesten Unbedingtheit einer Gesinnung und aus einer absoluten Entscheidung hervorgegangen sind. Wird das Moment des Kompromisses zu früh und zu nachdrücklich betont, dann wird damit auch das Moment der Evolution abgeschwächt. Der Kompromiß ist das unabweisbare, uns durch die Natur der Dinge notwendig abgedrungene Ergebnis einer Unternehmung, er ist ihr Abschluß, ihre Ausmündung, nicht aber ihre seelische Voraussetzung, nicht ihr Anfangs- und Ausgangspunkt. Selbst ein Wille, der schon von sich aus bloß auf die Erreichung von Reformen angelegt ist, muß doch in sich die Verwurzelung im Absoluten tragen, nicht aber von vornherein den Kompromiß als Gesichtspunkt und Leitmotiv haben. Mit bewunderungswürdiger Klarheit sieht Troeltsch die Wunden unserer Zeit. Aber gerade durch ihn und aus ihm lernen wir, daß die Stunde zur Heilung noch nicht gekommen ist.

Läßt sich, wenn auch nur mit einiger Sicherheit, vorhersagen, woher uns der erlösungsbringende Führer kommen wird? Prophezeiungen sind, — trotz Spengler — eine mißliche Sache. Aber negativ läßt sich wenigstens sagen: Die Gesinnung des Führers darf nicht mit einem allzu gehäuften Packen geschichtlichen und philologischen Wissens beladen sein. Wird die Rücksicht auf die Starrheit und Derbheit der geschichtlichen Lageverhältnisse bereits in die Intention mit aufgenommen, so wird dem Willen die Kraft zur Vertiefung und überhaupt zu einem Vorwärtsbringen jener Verhältnisse beirrt. Bei aller Würdigung des Nutzens der Historie für das Leben darf doch auch ihr Nachteil für dasselbe nicht übersehen werden. Die Überwindung des Historismus — diese dringlichste und ernsteste Obliegenheit der Gegenwart — kann nur von einer schon in ihrer Einstellung und in ihrem Sinn überhistorischen Bewußtseinshaltung aus erfolgen. Kluge Anpassung an die vorhandenen historischen Werte und die Erkenntnis der Notwendigkeit dieser Anpassung bleiben immer der Gefahr historischer Zerweichung preisgegeben.

Zweifellos ist die Geschichte innerhalb ihrer selbst nicht zu transzendieren und sie „kennt keine Erlösung anders als in Gestalt gläubiger Vorwegnahmen des Jenseits oder erklärender Steigerungen partieller

Erlösung“. Aber der Glaube an diese Erlösung muß durchrauscht sein von dem Strom unerschütterlicher Entschlossenheit. Mögen die einzelnen Kulturwerte auch als veränderlich und vergänglich befunden werden, so darf diese Erkenntnis dennoch nicht die Gewißheit der Ewigkeit der Normen und der Transzendenz der Ideen untergraben. Das Bekenntnis zu der lebendigen Geltung und Wirksamkeit ewiger Normen, der heiße Glaube an ihre Realität und endlich die hingebungsvolle Bemühung um ihre Durchsetzung in der Empirie des Lebens sind aus der Not unserer Zeit heraus gefordert. Im Geiste Platos und Kants, dieser Grundträger und Hauptanwälte des konstruktiven Idealismus, sagen wir: Die Welt des Seins findet ihren Halt und ihren Sinn und die Stützen ihres Lebens nur in der Idealwelt des Sollens. Das Historische ist nur dann ein Historisches, wenn der Mensch hinaufgreift getrosten Mutes in den Himmel und von dort seine ewigen Rechte herunterholt. Das ist die großartige und unaufhebbare Paradoxie alles Geschichtlichen, daß es eines Übergeschichtlichen bedarf, um als Geschichtliches zu existieren und zu wirken. Die Geschichte selber liefert nicht das entscheidende Rüstzeug zu ihrer Entwicklung, und die historische Forschung stärkt nicht die Energie zu jenen Entscheidungen, die das Schicksal unserer Zukunft und die Zukunft unseres Schicksals in einer mehr als empirischen Beziehung, also in metaphysischer Hinsicht bedingen.

Daher die charakteristische Wendung in der Philosophie der Gegenwart: An Stelle der psychologisch abgeleiteten und geschichtlich dargelegten Werte gilt es, eine geistige Position zu gewinnen, von der aus wir wieder zu einem System der Kulturwerte und zu einer normativ und noologisch unterbauten und entwickelten Lebensdeutung gelangen. Uns fesselt nicht sowohl die Geschichte des Lebens als vielmehr sein nicht-empirischer, sein absoluter und religiöser Sinn. Das alles aber heißt nichts anderes, als daß die Überwindung des Historismus nur von den Urtiefen der Religion her geschehen kann. Ernst Troeltsch streift diese Urtiefen; aber seine historistische Besonnenheit ist noch zu groß, als daß er das Leben selber aus diesen Urtiefen heraufsteigen ließe. Auf Grund seiner meisterhaften intellektuellen Durchdringung der gegenwärtigen Kulturlage hat Troeltsch in dem kurzen Abriß seiner Selbstbiographie gesagt: „Was wir heute treiben, ist alles Epigonenwerk, wenn auch kein totes und überflüssiges.“ Er steht hart an der Schwelle des Durchbruchs einer neuen Metaphysik. Er hat die gebieterrische Notwendigkeit ihres Kommens erkannt. Das ist ein großes Verdienst, das wir ihm in Dankbarkeit buchen.

Zwischen den Zeilen seiner letzten Schriften ist zu lesen, wie er sich die Züge dieser Metaphysik gedacht hat. Er war ein Vorbereiter, aber doch eben darum auch in gewissem Sinne ein Wegbereiter. Er hat uns ganz nahe bis zu dem Punkt geführt, an dem die Entscheidung fallen

muß. Aber er war in seiner metaphysischen und in seiner religiösen Geisteshaltung zu sehr Historiker, um aus konstruktivem Glauben und gläubiger Konstruktion heraus diese Entscheidung selber zu treffen. Er empfand in aller Stärke die Pflicht zur Metaphysik und hat den Motiven zu dieser Pflicht in glänzenden, geistvoll-bewegten Ausführungen unumwunden Ausdruck gegeben. Da er jedoch ein Schüler der historischen Kritik und der kritischen Historie war, so konnte er nicht umhin, hinter die Möglichkeit der Erfüllung dieser Pflicht ein kritisches Fragezeichen zu setzen. Es ist, als wenn im letzten Augenblick seine Hand gehemmt wird, die zur Entscheidung auszuholen sich erhebt. In ihm spiegelt sich ein Zeitalter, das selber mehr Ansatz und Einleitung als Entscheidung ist.

Kant und das Ganze.¹

Von **Hans Driesch**, Leipzig.

Die Verdienste eines großen Meisters der Theorie kann man unter drei verschiedenen Gesichtspunkten würdigen, und man kann daher auch sein Andenken auf drei verschiedene Weisen feiern. Man kann sich an die Methode halten, welcher der Meister bei seiner Arbeit folgte, und welche ihm selbst und der Nachwelt wertvolle Ergebnisse gebracht hat; oder man betont die recht eigentlich gesicherten Ergebnisse seines Denkens; oder endlich man sucht aus seinen Werken das herauszuarbeiten, was von ihm selbst noch nicht ganz klar gesehen, oft mehr geahnt als gesehen war, was aber gleichwohl dadurch von besonderer Bedeutung geworden ist, daß es die Zukunft zur Arbeit angeregt und diese Arbeit mit Erfolgen gekrönt hat.

Ich will hier unseres großen Kant Andenken auf dem dritten Wege feiern und zwar will ich versuchen, aus seinen Werken das Wesentlichste von dem herauszuheben, was sich darin, noch nicht ganz endgültig geschaut, im Bereiche eines Begriffs bewegt, der nicht nur mir persönlich besonders am Herzen liegt, sondern der auch, wie ich überzeugt bin, berufen ist, eine zentrale Stellung in aller Logik und aller Wissenschaft einzunehmen, des Begriffs des Ganzen.

Ich darf und will dabei alles, was nicht unbedingt zur Sache, also zur Logik der Ganzheit gehört, unberücksichtigt lassen oder es höchstens, wo das nicht anders geht, kurz streifen. Dahin gehört zum Beispiel die berühmte transzendente Methode, die subjektivierende Haltung und die antimetaphysische Einstellung des großen Mannes. Ich glaube nicht, daß die transzendente Methode der phänomenologischen oder „Schauens“-methode als ihrer Grundlage entbehren kann. Ich bin nicht der Ansicht, daß man eigentlich eine „Analytik des reinen Verstandes“ treibt, wenn man sich mit den Kategorien und den auf sie gegründeten Sätzen, zum Beispiel dem Kausalitätssatze, beschäftigt; man treibt dann vielmehr gegenstandstheoretische oder ordnungstheoretische Untersuchungen,

¹ Vortrag, gehalten bei der Generalversammlung der Kant-Gesellschaft in Königsberg am 20. April 1924 gelegentlich der Feier der 200. Wiederkehr von Kants Geburtstag.

und Fähigkeiten oder Vermögen des „Gemüts“ kommen erst bei einer psychologischen Umdeutung der ordnungstheoretischen Ergebnisse vielleicht in Frage. Endlich bin ich überzeugt, daß Metaphysik „als Wissenschaft möglich“ ist, wenn auch nur in hypothetischer Form.

Aber das alles soll uns hier gleichgültig sein. Wir fragen: Spielt der Begriff des Ganzen in Kants Lehrsystem eine Rolle; wo tut er es und in welcher Form?

Ich habe nun gerade soeben schon das Wort verwendet, welches den Ganzheitsbegriff in seiner wohl grundlegendsten Sonderform zum Ausdruck bringt, und welches bei Kant eine so fundamentale Rolle spielt, daß man versucht sein könnte zu sagen, seine ganze Lehre sei, wenigstens implicite, auf den Begriff Ganzheit gegründet; ich meine das Wort „System“.

Wir hören den Meister selbst: „Einen wahren Gliederbau,“ sagt er uns, enthalte die „reine spekulative Vernunft“, „worin alles Organ ist, nämlich Alles um Eines willen und ein jedes Einzelne um aller willen“¹. Und an anderer Stelle²: „Ich verstehe unter einer Architektonik die Kunst der Systeme. Weil die systematische Einheit dasjenige ist, was gemeine Erkenntnis allererst zur Wissenschaft, d. i. aus einem bloßen Aggregat derselben ein System macht, so ist Architektonik: die Lehre des Scientificischen in unserer Erkenntnis . . . Ich verstehe aber unter einem System die Einheit der mannigfaltigen Erkenntnisse unter einer Idee. Diese ist der Vernunftbegriff von der Form des Ganzen, sofern durch denselben der Umfang des Mannigfaltigen sowohl, als die Stelle der Teile untereinander, a priori bestimmt ist . . . Das Ganze ist also gegliedert, nicht gehäuft.“

Heißt das nicht, die gesamte Philosophie auf den Begriff des Ganzen (ich selbst würde sagen der „Ordnung“) gründen? Woher hat nun Kant diesen Begriff? Kann er ihn ableiten aus anderen, kann er ihn nicht ableiten? Ist er definierbar oder nicht? Darüber erfahren wir nichts; namentlich wird nicht etwa ausdrücklich gesagt, daß der Begriff ganz unableitbar, undefinierbar und bloß der unmittelbaren Bedeutungsschau zugänglich sei, was nach unserer Ansicht der Fall ist. Aber Kant hat den Begriff hier, das ist fraglos. Er hat ihn, und er beherrscht zwar nicht so, daß es ausdrücklich am Eingange gesagt wird, wohl aber implicite die gesamte Lehre.

Eine „Kategorie“ ist bei Kant der Begriff das Ganze nicht. Einmal freilich könnte es so scheinen, als sei das der Fall. Nicht zwar da, wo er von „Allheit (Totalität)“ redet. Denn sie ist „nichts anderes als

¹ Vorrede zur zweiten Ausgabe der „Kritik der reinen Vernunft“ (K. r. V., Reclam, S. 30).

² Transzendente Methodenlehre, drittes Hauptstück (K. r. V., Reclam, S. 628).

die Vielheit als Einheit betrachtet“¹. Hier ist ja ganz deutlich eben von Einheit die Rede, und dieser Begriff ist zwar eine Vorstufe zum Ganzheitsbegriff, darf aber nicht mit ihm verwechselt werden, wie es, leider, recht oft geschieht. Ganzheit schließt Einheit ein, aber nicht umgekehrt.

Gleich darauf aber, in der „Anmerkung“ zum Begriff der Kategorie „Gemeinschaft“ möchte es auf den ersten Blick so scheinen, als sei hier der Begriff des Ganzen, implicite wenigstens, als Kategorie gemeint. In allen disjunktiven Urteilen, heißt es, werde „die Sphäre als ein Ganzes in Teile geteilt vorgestellt“ und es werde „eine ähnliche Verknüpfung in einem Ganzen² der Dinge“ eben durch die Kategorie der Gemeinschaft gedacht. Aber das Weitere zeigt dann doch, daß Kant hier nicht an Ganzheit, sondern nur an Wirkungseinheit, an das etwa, was man heute ein mechanisches System nennt, denkt. Redet er doch beispielsweise von „einem Körper, dessen Teile einander wechselseitig ziehen und auch widerstehen“, also ganz und gar nicht von einem organischen Körper. Und später, im Verlauf der „dritten Analogie“ wird es ganz klar³, daß nur eine „dynamische Gemeinschaft“, also eine Wirkungseinheit, ein mechanisches System in der modernen, nicht sehr glücklichen Ausdrucksweise, gemeint ist, wenn auch der Ausdruck „ein Ganzes ausmachen“ noch einmal vorkommt. Kant redet also von einem „Ganzen der Dinge“ als von ihrer Gesamtheit als Einem, aber nicht von dem ganzen Dinge oder der Gesamtheit der Dinge als Ganzem.

Eine echte Kategorie ist also bei Kant der Begriff das Ganze nicht, obwohl er es im Rahmen seines eigenen Systems sehr wohl sein könnte, ja, sich sogar nach seiner eigenen Methode aus der Urteilstafel „deduzieren“ läßt, wenn man an dieser eine meines Erachtens notwendige Änderung vornimmt⁴. Doch das gehört nicht hierher.

Wir suchen nach weiteren Verwendungen des Wortes „ganz“ bei unserem Meister und finden in den „Anmerkungen zur zweiten Antinomie“, bei Erörterung der Thesis⁵ geradezu so etwas wie eine Definition. „Wenn ich von einem Ganzen rede, so verstehe ich darunter nur . . . diejenige zufällige Einheit des Mannigfaltigen, welches abgesondert gegeben, in eine wechselseitige Verbindung gesetzt wird, und dadurch Eines ausmacht.“ Aber hier meint er offenbar auch wieder „Einheit“ und sagt „Ganzheit“ dafür; von einem Gliederbau ist hier ganz und gar nicht die Rede.

Sehr Bemerkenswertes findet sich in dem bekannten Kapitel „Von dem transzendentalen Ideal“⁶. Der Begriff Gott meint „die Idee von einem All der Realität“; er ist „nicht bloß ein Begriff, der alle Prädikate

¹ K. r. V. § 11, Reclam, S. 99. ² l. c. S. 100. ³ l. c. zumal S. 199. ⁴ Vgl. meinen Aufsatz in Kantstudien, Bd. XVI, 1911. ⁵ K. r. V., Reclam, S. 364.

⁶ K. r. V., Reclam, S. 454ff.

ihrem transzendentalen Inhalt nach unter sich, sondern der sie in sich begreift,“ er soll das „Wesen aller Wesen“ sein.

Kants Widerlegung der Gottesbeweise als angeblich bündiger Existential-Beweise geht uns hier nun freilich nichts an, wohl aber jener eben erläuterte Gottes-begriff. Und da ist es nun seltsam, daß dieser Begriff, wie uns scheint, bei Kant nicht die Bedeutung „Ganzheit“ enthält, sondern an seiner Stelle etwas ganz anderes, und zwar, obschon nicht in letzter Klarheit ausgedrückt, das, was ich in meiner eigenen Sprechweise die Unentwickeltheit eines entwickelbaren Begriffes nenne. Kants Begriff „Gott“ ist in der Tat ein „unentwickelter entwickelbarer Begriff“, und zwar von allen möglichen Begriffen dieser Form der höchste.

Derjenige Begriff, welcher, der Sphäre nach, alle anderen Begriffe „unter“ sich faßt, ist der leere Begriff des Etwas. Das genügt für den Begriff Gott nicht; auch „in“ sich soll ja dieser Begriff alle anderen Begriffe enthalten. Er soll, anders gesagt, höchster Umfang und zugleich höchster Inhalt sein.

Wir kennen nun Begriffe, welche diesen beiden Forderungen genügen, auf beschränktem Felde, im Mathematischen, und im Geometrischen zumal. „Kegelschnitt“ und „reguläres Polyëder“ sind Beispiele dafür, und eben sie sind mir die Prototypen dessen, was ich einen „unentwickelten entwickelbaren Begriff“ nenne. Sie sind genus-Begriffe; aber sie sind nicht nur, wie etwa der Begriff „Tier“, aus den species „abstrahiert“, sondern umgekehrt: aus ihnen heraus lassen sich die species gewinnen, und zwar nach Zahl und nach Sosein. Es liegt im Begriff „Kegelschnitt“, daß nur Kreis, Ellipse, Parabel und Hyperbel als Kegelschnitte möglich sind, im Begriff „reguläres“ Polyëder, daß es nur 5 solcher Körper geben kann und welche, und weiter: im Begriff der „trigonometrischen Funktion“, welche solche Funktionen möglich sind.

Der Ausdruck „in sich“ in Kants Definition des Begriffs Gott bezieht sich also auf das Verhältnis des Allgemeinen zum Besonderen, des Genus zu den Species, aber nicht auf das Verhältnis des Ganzen zu den Teilen. Jedenfalls nicht in dem Sinne, in welchem man einen Organismus ganz und seine Organe Teile nennt. Man mag sagen, daß im Wesen des Begriffs Gott die Gesamtheit aller besonderen Wesen, im Sinne der *essentia*, enthalten sei; soll ja doch Gott nach Kant, wie wir sahen, das „Wesen aller Wesen“ sein. Beim Begriff Ganzheit ist aber von dem besonderen Ordnungsplatz des Einzelnen, welches eben darum „Teil“ heißt, in einem zwar Übergeordneten, aber nicht begrifflich im Sinne eines „Allgemeinen“ Übergeordneten, die Rede, ja, letztlich vom *hic et nunc* in seiner Ordnungsbeziehung zu einem solchen Übergeordneten. Und von diesem Gedanken, der letzthin einen Ordnungsmonis-

mus der Realität¹ als Ideal aufstellen würde, finden wir in Kants Gottesbegriff nichts. —

Wir verlassen die Kritik der reinen Vernunft und wenden uns der Kritik der Urteilkraft zu. Zunächst aber wollen wir noch im Allgemeinen verbleiben und richten unseren Blick daher auf einen der berühmten letzten Abschnitte jenes viel umstrittenen Werkes. Ich meine den § 77, in welchem von unserem Verstande als dem *intellectus ectypus* und seinem Gegensatze zu einem ausdenkbaren *intellectus archetypus* die Rede ist. Die ausgesprochen psychologisch-subjektivierende Haltung gerade dieses Abschnittes soll uns bei unserer Untersuchung nichts angehen.

„Unser Verstand“ muß „vom Analytisch-Allgemeinen (von Begriffen) zum Besonderen (der gegebenen empirischen Anschauung) gehen“, bestimmt aber dabei „in Ansehung der Mannigfaltigkeit des letzteren nichts“. „Nun können wir uns aber auch einen Verstand denken, der, weil er nicht wie der unserige diskursiv, sondern intuitiv ist, vom Synthetisch-Allgemeinen (der Anschauung eines Ganzen als eines solchen) zum Besonderen geht, d. i. vom Ganzen zu den Teilen.“ Für unseren Verstand ist „die Möglichkeit des Ganzen von den Teilen abhängig“. Wie „das Ganze den Grund der Möglichkeit der Verknüpfung der Teile enthalte“, das können wir überhaupt nicht vorstellen; wohl aber „daß die Vorstellung eines Ganzen den Grund der Möglichkeit der Form desselben und der dazu gehörigen Verknüpfung der Teile enthalte“. Das aber heißt von Zweck und Zweckmäßigkeit reden.

Es ist durchaus nicht restlos klar, was in diesen Sätzen, ja in dem ganzen § 77 eigentlich gesagt sein soll. Schwierigkeiten für das Verstehen ergeben sich wiederum einmal aus der offenkundigen Vermengung der Verhältnisse Allgemeines-Besonderes und Ganzes-Teil, ganz wie beim Gottesbegriff. Kant hat eben den Begriff des „Unentwickelten entwickelbaren Allgemeinen“, den wir erläutert haben, nicht in Klarheit; er sieht aber bisweilen, daß er so etwas wie ihn nötig hätte, und setzt dann immer den Begriff des Ganzen, der etwas ganz anderes ist, an die Stelle. Im Grunde durchdringt diese Vermengung die Kritik der Urteilkraft von ihrem Beginne an: Subsumierende Urteilkraft, so heißt es, bringt gegebenes Besonderes unter bekanntes Allgemeine; ihr Gegenstück soll die reflektierende Urteilkraft sein; sie hat nur das Besondere und sucht, was es vereinigen könnte; das Prinzip zur Lösung dieser Aufgabe gibt sie sich selbst. Da denkt man nun, es müsse sich doch um einen Leitfaden zur Aufsuchung unentwickelter entwickelbarer Begriffe handeln, welche dann rationale Systematik gestatten würden. Aber nein; von Kant wird ein völliges *ἄλλο γένος*, der Zweckbegriff, eingeführt.

¹ Über diesen Begriff vgl. meine Ordnungslehre und Wirklichkeitslehre (s. die Register der zweiten Auflage beider Werke).

Doch lassen wir die Kritik und wenden wir uns einer anderen Seite der von uns herausgehobenen Sätze des § 77 zu, so finden wir einen sehr wichtigen Punkt, der uns zugleich als Überleitung zu dem dienen kann, was noch folgen soll. Wie immer man über die Verquickung der Begriffe ganz und allgemein bei Kant denke, auf alle Fälle verquickt er in jenen Sätzen über den *Intellectus archetypus* auch noch andere Begriffe miteinander, nämlich die Begriffe ganz und zweckmäßig. Das Zweckmäßige, die Teleologie, erscheint als eine besondere Form, in welcher der Begriff der Ganzheit auftritt; und eben das ist uns wichtig. Ganz gleichgültig kann uns wieder der subjektivierende Gesichtspunkt Kants bleiben, der Umstand also, daß er alles nicht rein gegenständlich faßt, sondern von vornherein die Art unseres Verstandes, eine rein psychologische Angelegenheit, hineinspielen läßt. Ganz gleichgültig auch ist es uns, daß diese Stelle, welche Ganzheit und Teleologie zusammenbringt, recht vereinzelt dasteht. War es ja doch überhaupt unser Plan, die impliciten Verdienste Kants zu feiern und nicht seine endgültig ausgemachten Ergebnisse. —

Und nun gehen wir zu dem wichtigsten Teile unserer Erörterungen über, zur Analyse von Kants Begriff der Teleologie.

Ich darf hier den Inhalt der Kritik der Urteilskraft dem Wesentlichen nach als bekannt voraussetzen und beginne daher gleich damit, die verschiedenen Formen, die der Teleologiebegriff bei Kant annimmt, auf meine Art zu klassifizieren, dabei zusammenstellend was sich in dem Werke des Meisters zerstreut findet, zum Teil in der Einleitung, zum anderen Teil in den einleitenden Paragraphen zur „Analytik der teleologischen Urteilskraft“.

Zweckmäßigkeit ist subjektiv oder objektiv.

Die subjektive, meinen wir, dürfte besser „harmonisch“ genannt werden. Sie umfaßt nämlich die beiden folgenden Arten, welche beide, nach Kant, Beziehungen der objektiven empirischen Welt zu unserem Gemütsvermögen im Sinne eines Zueinanderpassens ausdrücken.

Erstens: Die besonderen Dinge, Vorgänge und Gesetze des empirischen Universums sind ihrem Wesen nach klassifizierbar und kommen dadurch einem logischen Wunsche des Verstandes im Einzelnen entgegen, denn kategorial verbürgt sind nur der Ding- und der Gesetzesbegriff überhaupt. Kant selbst sagt hierüber: „Die Natur spezifiziert ihre allgemeinen Gesetze nach dem Prinzip der Zweckmäßigkeit für unser Erkenntnisvermögen, d. i. zur Angemessenheit mit dem menschlichen Verstande in seinem notwendigen Geschäfte.“ Dieser Gedanke spielt seltenerweise nur in der Einleitung eine Rolle. Er klingt metaphysisch; man denkt an eine Harmonie zwischen der Subjektsseite und der Objektsseite des Wirklichen. In Kants Sinne dürfen wir aber wohl annehmen, obwohl er es gerade hier nicht besonders ausspricht, daß es sich

nur um ein Prinzip der Urteilskraft als eines Theils des „Gemüts“ handle, welches besage, daß alles so sei, „als ob“ eine solche Harmonie bestehe.

Zweitens: Manche einzelne Dinge der empirischen Welt sind schön, seien sie von Natur da oder als Kunstwerke. Hierin zeigt sich eine Harmonie zwischen gewissen Einzelnen und unserem sinnlichen Anschauungsvermögen, welche in uns ein Wohlgefallen ohne Willensinteresse hervorbringt. Diese Kantische Auffassung des Schönen ist ganz besonders subjektivistisch. Der antike, und später Schopenhauerische Gedanke, daß das Schöne schön sei, indem es „Wesen“ zum Ausdruck bringe, fehlt. Wir übergehen im folgenden diese an vortrefflichen Einzelheiten sehr reiche, aber trotzdem gekünstelte und gänzlich ungegenständliche Lehre des Ästhetischen.

Objektive Zweckmäßigkeit kann formal oder material sein.

Formal objektiv zweckmäßig sind gewisse geometrische Figuren und, wie man hinzufügen könnte, gewisse arithmetische Gleichungen und Funktionen, mit Rücksicht auf die Lösung mathematischer Aufgaben.

Die materiale objektive Zweckmäßigkeit gliedert sich dreifach.

Da ist zunächst das Allerwichtigste, die innere material-objektive Zweckmäßigkeit. Gewisse empirische Gegenstände, die Organismen, welche von sich selbst in mehrfacher Hinsicht Ursache und Wirkung sind und Naturzwecke heißen sollen, können nur unter dem teleologischen Gesichtspunkt verstanden, ja sogar nur unter ihm hinreichend beschrieben werden.

An zweiter Stelle steht die relative Zweckmäßigkeit. Das Eine scheint „für“ das Andere da zu sein; der Sand für die Pflanzen, die Pflanzen für die Tiere. Hier gilt es sehr vorsichtig zu sein in der, stets hypothetischen, Auslegung, will man nicht ins Lächerliche verfallen und etwa den Zweck der Korkeiche darin sehen, daß wir aus ihr Flaschenkorke machen können.

Endlich kann Natur als Ganzes als System der Zwecke betrachtet werden, wobei dann die Frage nach einem Zweck der Natur, wohl zu unterscheiden von dem Begriff des „Naturzwecks“, auftritt. Der Begriff der Natur als des Systems der Zwecke hängt mit dem der relativen Zweckmäßigkeit zusammen, geht aber auf die Gesamtheit. Mit Rücksicht auf den Zweck der Natur ergibt sich als Letztes, daß er nicht in der Natur selbst, sondern außer ihr liegt. Die gesamte Natur ist da mit Rücksicht auf den Menschen, aber nicht, insofern er ein Naturwesen, sondern insofern er auch ein noumenales sittliches Wesen ist. —

Am meisten ist von jeher unter diesen Zweckmäßigkeitsarten der Begriff der inneren Zweckmäßigkeit, also der Begriff des Organismus als des Naturzwecks erörtert worden, und zwar mit außerordentlich widersprechenden Ergebnissen, welche, wie wir sehen werden, im Texte Kants selbst ihren Grund finden. Der Text ist nämlich von Wider-

sprüchen durchaus nicht frei, und man muß zugeben, daß in der Tat die verschiedenartigsten Lehrmeinungen ihn für ihre Absichten ausbeuten können, indem sie sich bald an diese, bald an jene Äußerung des Meisters halten.

Der Unbestimmtheiten aber, welche sich in der Kritik der Urteilskraft finden, sind zwei:

Nach Kant soll die mechanische Naturkausalität zur völligen Erfassung des Wesens eines Organismus nicht zureichend sein, sondern eine teleologische Ergänzung fordern, sogar schon auf rein deskriptivem Felde. Heißt das nun, daß ein in den Kausalitätsbegriff, also in den Begriff der bestimmenden Ursache selbst, eintretendes teleologisches Element einzuführen sei? Das wäre Vitalismus. Oder heißt es, daß zwar alles mechanisch im engeren Sinne des Wortes im Organismus geschähe, aber auf der Grundlage einer ursprünglich gegebenen, gleichsam auf Organismen eingestellten Materienanordnung der Welt? Das wäre Maschinentheorie, wie etwa Julius Schultz sie in besonders konsequenter Weise lehrt.

Das erste können wir auch dynamische, das zweite statische Teleologie nennen, oder auch das Erste nicht-vorgebildete, das Zweite vorgebildete Zweckmäßigkeit, und die Zweideutigkeiten bei Kant würden dann daher rühren, daß er den Unterschied zwischen diesen beiden möglichen Formen der Teleologie nicht sieht.

In der Tat gibt es nämlich bei Kant Stellen, welche deutlich auf eine maschinentheoretische Auffassung hinweisen. Nur das rückhaltlos Hinzunehmende, die Konstellation der Materie, wäre dann teleologisch in seiner Gegebenheit. Kausalität ist hier gleich mechanischer Kausalität. Das Wort „mechanisch“ würde bei Kant „newtonisch“ im engeren Sinne bedeuten. Im letzten Grunde können wir wohl das Wort „summenhaft“ an seine Stelle setzen.

Andere Stellen, zumal die, wo er Blumenbach zustimmend zitiert, klingen ganz anders. Zwar zitiert er Blumenbach seltsamerweise den Worten nach falsch, sogar sehr falsch; aber daß er ihn, der ausgesprochener Vitalist war, sachlich mißverstanden habe, ist kaum anzunehmen. Dann wäre also eine Art der allgemeinen Kausalität die *causa finalis*, d. h. die *causa*, welche ein auf das Ziel gerichtetes Element in sich selbst trägt. Das Wort „mechanisch“ würde nur soviel wie „nach dem allgemeinen Kausalitätsschema überhaupt bestimmt“ bedeuten.

Kant redet bekanntlich viel von der „Vereinigung“ des Mechanismus mit der Teleologie sowie davon, daß man versuchen solle, so weit wie möglich mit dem Mechanismus auszukommen. Auf statisch-teleologischer Grundlage ist die Möglichkeit einer „Vereinigung“ selbstverständlich. Auf vitalistischem Boden würde dieser Begriff und namentlich die Vorschrift, den Mechanismus so lange wie nur möglich zu retten,

nichts anderes bedeuten als die alte Regel, daß entia nicht praeter necessitatem einzuführen seien, das heißt nur dann, wenn wirklicher logischer Zwang dazu vorliegt, wie das beispielsweise im Rahmen meiner eigenen vitalistischen Lehre der Fall ist.

Von der einen Unentschiedenheit Kants in Sachen des Teleologiebegriffs wenden wir uns zu der noch grundlegenden zweiten.

Ist Teleologie eine Kategorie oder nicht? Anders gesagt: ist sie ein konstitutiver Begriff oder nicht?

Man wird hier vielleicht gar keine Frage sehen wollen, wenn man sich einerseits an Kants Kategorientafel hält, in welcher ja eben der in Frage stehende Begriff nicht vorkommt, und wenn man sich zweitens vergegenwärtigt, daß Kant sehr oft und mit Nachdruck „Teleologie“ für einen nur reflektierenden, aber nicht konstitutiven Begriff erklärt. Aber so einfach ist unsere Frage denn doch nicht zu erledigen. Daß „Teleologie“ in der Kategorientafel fehlt, läßt sich nun freilich nicht weglegen, und auch in der Kritik der Urteilskraft selbst wird jener Begriff häufig den Kategorien entgegengestellt. Anders aber ist es mit der praktischen Verwendung der Worte „konstitutiv“ und „regulativ“ bei Kant.

Zunächst werden schon in der Kritik der reinen Vernunft¹, in der Einleitung zu den „Analogien der Erfahrung“, diese Analogien insgesamt als „bloß regulative Prinzipien“ bezeichnet, da man nicht a priori sagen könne, „welche andere und wie große Wahrnehmung“ mit einer gegebenen anderen in der Zeit notwendig verbunden sei. Eine Analogie der Erfahrung, also etwa das Kausalitätsprinzip, wird also, sagt Kant, „als Grundsatz von den Gegenständen nicht konstitutiv, sondern bloß regulativ gelten“. Es ist klar, daß Kant hier an spezielle, sozusagen inhaltlich erfüllte Kausalgesetze, nicht an das Kausalprinzip überhaupt denkt: Das Kausalprinzip, für Natur überhaupt, ihrem Begriffe nach, konstitutiv, wird regulativ, und, wie wir hinzufügen möchten, hypothetisch, in seiner Anwendung.

Aber ist es denn nun praktisch bei Kant mit dem Begriffe der „Teleologie“ irgendwie anders? Daß er von „bloß regulativem Gebrauche“ sei, wird uns immer wieder versichert; ebenso, daß er das Reich der Dinge an sich nicht träfe, sondern im Gemüt seinen Grund habe, was zu betonen eigentlich nicht nötig war, da wir es ja schon ein für alle Mal erfahren haben. Aber nun heißt es doch wieder, daß wir ohne den Teleologiebegriff den Organismus „nicht einmal zureichend kennen lernen, viel weniger uns erklären können“. Dann ist dieser Begriff aber doch konstitutiv, wenigstens für eine gewisse Seite der Natur (wir werden sehen, ob nicht für mehr); denn konstitutiv sein heißt doch für Kant geradezu: das „Kennen lernen“ und erst recht das Erklären erst möglich

¹ K. r. V., Reclam, S. 173.

machen. „Voraussetzung der Möglichkeit der Erfahrung“, zum mindesten hinsichtlich gewisser Seiten der Natur, könnte geradezu der Begriff „Teleologie“ in Kants eigenem Sinne genannt werden.

Warum aber dann nicht der entscheidende Schritt, zum echten Vitalismus einerseits, und andererseits zur Erklärung, daß Teleologie eine Kategorie und daß die Kategorientafel der ersten Kritik reformbedürftig sei? Kant war doch nicht der Mann, der sich gescheut hätte, Irrtümer einzugestehen.

Es lassen sich nun in der Tat für das Schwanken Kants in Sachen des Teleologiebegriffs Gründe angeben. Sie haben es zugleich bewirkt, daß Kant hier nicht zu Endgültigem kam; denn die schwankende Haltung Kants ist nicht etwa an sich die allein mögliche, also endgültige, beim Teleologieproblem, wie das etwa beim Freiheitsproblem in der Tat der Fall ist.

Den ersten der Gründe für die schwankende Haltung Kants kennen wir schon: er sieht nicht scharf die Unterschiede zwischen statischer und dynamischer Teleologie.

Den zweiten hat Ungerer in seiner schönen Arbeit über Kants Teleologiebegriff aufgedeckt: Kant hält die Verwendung des Teleologiebegriffs für Metaphysik, zumal in der vitalistischen Form, an die er sicherlich ganz vorwiegend, nach Ungerer sogar ausschließlich denkt. Metaphysik aber darf es nicht geben! Daher denn die fortwährende Versicherung, es gehe zwar nicht ohne Teleologie, aber das läge nur an unserer Urteilskraft als einer Seite des Gemüts.

Man könnte aus diesem zweiten Grunde für Kants Verhalten noch einen dritten herauschälen und als selbständig hinstellen, obwohl er freilich mit der Furcht vor Metaphysik eng zusammenhängt: Einen nicht-mechanischen organischen Faktor könnte man nicht sehen oder tasten, kurz, er wäre nicht anschaulich. Behauptet doch auch der Vitalismus nur sein Dasein, und setzt er doch gewisse Bestimmungen über sein Sosein nur nach Maßgabe seiner Wirkungen. Das ist nun zwar an und für sich durchaus kein Sprung in die Metaphysik, wie wir noch sehen werden, aber Kant hält es offenbar, wenigstens gelegentlich, dafür. Und weiter: Teleologie als Kategorie genommen hätte kein „Schema“, denn die drei möglichen Zeitschemata: in der Zeit beharren, nach einander sein, in der Zeit zugleich sein, sind vergeben. Aber das ist doch wohl kein Grund dagegen, das bloße Dasein eines seinem Sosein nach Unerfahrbaren empirisch zu setzen.

Der vierte und zugleich letzte Grund, den ich für Kants Schwanken in Sachen der Teleologiefrage sehe, scheint mir besonders schwer zu wiegen, und seine Erörterung wird uns zu dem Begriff des Ganzen zurückführen. Teleologie ist ein allzu menschlich-psychologischer Begriff, ein Begriff, der ursprünglich auf die Willenshandlung geht. Das sieht

Kant, hat mit Recht Bedenken dagegen und weiß nicht, wie er aus der Schwierigkeit herauskommen soll. —

Eben hier hätte der entscheidende, der kategoriale Schritt einsetzen müssen. Ich sage darüber nur ganz wenig; denn ich habe hier über Kant und nicht über mein System reden wollen.

Man führe den nur in seiner Bedeutung schaubaren, aber nicht definierbaren Begriff das Ganze ein, sage für „Ziel“ Endganzheit, für „teleologisch“ ganzheitsbezogen, für „causa finalis“ ganzmachende Kausalität. Dann ist alles ganz gegenständlich (objektiv) und ganz psychologiefrei; und von Metaphysik ist doch gar keine Rede; alles ist Ordnungslehre. Teleologie wird dann eine besondere psychologische Erfüllung jener Kausalitätsart. Und es läßt sich zeigen, daß es im Rahmen der Natur mehrere Kausalitätsarten, nämlich sogar vier, geradezu a priori geben kann, von denen die „ganzmachende“ eine ist. Für Ganzheit kann man auch „Individualität“ sagen, und, wenn man will, diese Kategorie geradezu kantisch aus der ein wenig reformierten Tafel der Urteile „deduzieren“¹.

Implicite steckt das alles in Kants Lehre darin. Gerade sein Schwancken zeigt, daß es darin steckt. Aber gesagt ist es nicht.

Hat man alle Begriffe des Ganzheits-Kreises, so geht die Arbeit an. Man möchte das ordnungsmonistische Ideal erfüllt sehen, das heißt, die empirische Welt restlos als eine ganze Ordnung begreifen, in welchem jede letzte Einzelheit des Seins und Werdens ihren einen Ordnungsplatz hat. Denn nur so wäre „die Welt“ wahrhaft konstitutiv begriffen. Restlos als Individualität fassen heißt allein völlig begreifen. Individualität ist geradezu die endgültig konstitutive Kategorie.

Aber es geht nicht. De facto konstitutiv ist die Ganzheitskategorie nur für Ausschnitte aus der Natur: für die organischen Personen und ihr Verhalten im weitesten Sinne, einschließlich aller Formbildung, embryologischer und regulativer.

Für alle überpersönlichen Probleme, die phylogenetischen und historischen zumal, kann Ganzheit und, was damit zusammenhängt, Evolution aber hypothetisch, d. h. „reflektierend“, angewendet werden, denn hier ist sicheres Wissen grundsätzlich unmöglich.

Alles ist also ganz ebenso wie, nach Kants eigenem Urteil, bei der Kausalitätskategorie: das Begriffsgerüst selbst konstitutiv a priori, die Erfüllung im Einzelfalle reflektierend, empirisch, hypothetisch.

Auf diesem Wege schließt sich alles zu einem Ringe. Alles Schwancken ist beseitigt. Und der Boden der Metaphysik ist gar nicht betreten, braucht es wenigstens nicht zu sein. Metaphysik ist durchaus eine Sache für sich, welche mit dem Vitalismusproblem als solchem gar nichts zu tun hat.

¹ Vgl. meinen Aufsatz in Kantstudien, Bd. XVI, 1911.

Ob Kant dieser hier nur kurz angedeuteten Weiterbildung seiner Gedanken zugestimmt haben würde? Wir meinen, er hätte es wohl gekonnt. Und er hätte ja auch, wie wir immer wieder sagen, nicht zu fürchten brauchen, damit Metaphysiker zu werden. Denn der Vitalismus ist eben an und für sich lediglich ein Kapitel aus der auf Natur bezogenen Ordnungslehre, welche sogar solipsistisch betrieben werden kann. Der Vitalismus kann freilich Metaphysik werden; aber das kann jedes andere Kapitel aus der Ordnungslehre auch.

Wir aber danken dem großen Meister für das, was er uns selbst da gab, wo seine eigene Lehre noch nicht endgültig war.

Die Religion der Vernunft.

Von Prof. D. **Karl Bornhausen**, Breslau.

Die Religion der Vernunft wird immer wieder in den Verdacht kommen, Religion aus Vernunft sein zu wollen. Daher ist zu allererst das Mißverständnis abzulehnen, als ob es sich heute um die Vernunftreligion handeln könne, an deren Problem sich die vorkantische Religionsphilosophie quälte. So unverächtliche Zeugen wie Leibniz und Pierre Bayle, Spinoza, Voltaire und Herder zeigen uns aber, daß das Problem einer Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft nicht systematisch-philosophisch erledigt werden konnte, weder durch ein scholastisches *credo quia absurdum* noch durch eine rationalistische Wahrheitsbehauptung. Vielmehr ergab sich langsam die Einsicht, daß die Religion der Vernunft nur bedeuten konnte Religion innerhalb der Grenzen der Geschichte. Geschichte aber ist verknüpft mit der Ethik.

Es ist das unvergeßliche Verdienst der neukantischen Philosophen und Theologen, daß sie diese epochalen geistigen Zusammenhänge gegenüber allen Verschleierungen der Unvernunft festgehalten haben. Hermann Cohen, Wilhelm Herrmann, Paul Natorp und Ernst Troeltsch sind die Denker, die die Frage der Religion als die Schicksalsfrage der geschichtlichen Menschheit in ihrer vollen Universalität in unserer Zeit hingestellt haben. Nicht Religionsgeschichte, wie die meisten Denker heute meinen, sondern geschichtliche Religion ist das systematische Problem der Religionsphilosophie. Und es gilt, dieses Problem immer wieder von jeder der Seiten aufzurollen, von der her jeder dieser Denker es in Angriff nahm. Denn falsch ist es, zu meinen, ein einziger Kopf könnte heute diese komplizierteste Frage der Menschenvernunft beantworten. Nur das Problem ist klar: darin liegt ein ungemeiner Fortschritt des Geistes; die Lösungen bleiben noch sehr verschieden.

Zu dem, was Herrmanns und Troeltschs Lebensabschluß an Religion geboten haben¹, tritt Cohen als der Erstvollendete². Sein *Opus Postu-*

¹ W. Herrmann † 1922. Vgl. meinen Aufsatz „Die Bedeutung von W. Herrmanns Theologie für die Gegenwart“, *Zeitschrift f. Theologie und Kirche* 1922, S. 161ff.; E. Troeltsch † 1923. Vgl. meine Darlegung: „E. Tr. und das Problem der wissenschaftl. Theologie“, *Z. Th. K.* 1923, S. 196ff. Natorp ist als Letzter dieser Vier im August 1924 uns entrissen worden. Über die Bedeutung seiner „Religion innerhalb der Grenzen der Humanität“ habe ich schon 1909 in der *Christlichen Welt* Nr. 10, S. 218–225 geschrieben. Die intensive religiöse Umstellung, die Natorp im letzten Jahrzehnt seines Denkens vorgenommen hat, muß jetzt besondere Darstellung und Beachtung finden.

² H. Cohen † 1918. Vgl. mein Gedächtniswort in „*Akademisch-Soziale Monatschrift*“ 1918, S. 34ff.

mum „Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums“¹ verlangt, daß man von seinem rational-ethischen Standort aus das Religionsproblem der Gegenwart betrachte. Nicht daß er diesen Standort im Laufe seines langen Lebens nicht bedeutsam verschoben hätte. Es ist ein weiter Weg, den er von „Religion und Sittlichkeit“² über den „Begriff der Religion im System der Philosophie“³ bis zur „Religion der Vernunft“ durchmessen. Nicht aber die Weite des Weges macht nachdenklich, sondern die Tatsache, daß dieser Mann sich zum Ziel seines wohl-durchdachten und ausgeführten Lebenswerkes die Religion gesetzt hat und daß er dieser Religion das einzige ihm mögliche Fundament gab, die Vernunft. Dabei erübrigt sich wohl darauf hinzuweisen, daß Fundament oder Hypothese nicht „Beweis“ ist und daß es sich um Religion von seiten des Menschen handelt. Dem Ernst dieser Feststellung tut es keinen Abbruch, an folgendes sehr zeitgemäßes Vorkommnis zu erinnern: ein Professor der systematischen Theologie fragt im Examen nach einem religiösen Problem und der Student beginnt die Antwort mit den Worten „Menschlich gesprochen . . .“, worauf der Frager ihm mitleidig zuruft: „Junger Freund, es gibt keine andere Weise davon zu reden.“ Solche Bemerkung hätte auch Cohen nahe gelegen; nur daß er in seiner Schülerschar vor so dummer Antwort sicher war.

Das Problem der gegenwärtigen Philosophie liegt darin, das Historische und das Systematische zusammenzuschauen. Die vier Denker, die wir als maßgebend für die Religionsphilosophie der Gegenwart erkennen, haben diese Aufgabe hervorgehoben. Daß Cohen für eine Lösung dieser Aufgabe nicht so bestimmt war wie Troeltsch, ist begreiflich; daher haben sich diese beiden Geister mehr abgestoßen als angezogen. Trotz allem Übertagen des Systematischen hat sich aber Cohen des Einklangs mit dem Historischen versehen wollen. Auf dem Gebiet der Religion tut er das durch die Hervorhebung der geschichtlichen Religion des Judentums. Neben die quantitativ sehr gering erfaßte, wesentlich intensiv durchdrungene Geschichte des europäischen Denkens tritt als Korrelat zu dieser Vernunft die Religion Israels. Auch sie wird intensiv gefaßt, und es ist erstaunlich, welche Schätze des Glaubens sie unter der Meisterexegese Cohens hergibt. Es handelt sich nicht darum, ob der Philosoph dabei das Judentum historisch richtig schildert; vielmehr baut er aus der immanenten Logik des altisraelitischen Prophetismus eine Religionsgeschichte, die alle wesentlichen Werte des Monotheismus enthält und wichtige Momente des Christentums und evangelischen Glaubens auf-

¹ Leipzig, Fock 1919, jetzt bei J. Kauffmann, Frankfurt a. M.

² Berlin, Poppelauer 1907.

³ Gießen, Töpelmann 1915, dazu meine Beurteilung „Das Problem der Wirklichkeit Gottes“ in Festgabe für W. Herrmann, Tübingen 1917, S. 55 ff.

nimmt. Sünde, Buße, Vergebung, Versöhnung, Gnade sind Religions-elemente, die, leider nicht ohne Polemik gegen das Christentum, aus der israelitischen Religion hervorgezogen werden. „Der Glaube wurzelt im letzten Grunde in dem festen Vertrauen auf Gott, als dem Guten: der seine Güte in der Vergebung der Sünden des Menschen außer Zweifel stellt“ (S. 248). Das klingt lutherisch und ist m. E. gar nicht denkbar ohne das nachbarliche Zusammensein von Christentum und Judentum seit Jahrtausenden. Cohen aber lehnt diese Korrelation zu der großen europäisch-christlichen Religionsentwicklung ab und bezieht sich nur auf das dünne Rinnsal geschichtlicher Religion, das seit dem altisraelitischen Prophetismus und den Psalmen durch die Rabbiner des Talmud, Maimonides und Moses Mendelssohn bis zu Cohen sickert. Ich weiß wohl, daß Religion nicht in der geschichtlichen Quantität lebt, und erkenne an, mit welcher Kunst und Wissenschaft Cohen die drei Jahrtausende jüdischer Religionsgeschichte belebt hat: sie ist die ältere als die christliche, sie ist der geistige Mutterboden der christlichen Religionsgeschichte. Aber sie kann bei der Zusammenschau von historischer und systematischer Religion nicht der alleinberechtigte Repräsentant der Geschichte sein. Wenn schon v. Harnacks Diktum über die christliche Religion: „Wer diese Religion kennt, kennt sie alle“ eine Übertreibung ist, wieviel mehr die Behauptung Cohens, daß die Vernunft der Religion nur im Judentum zu entdecken sei. Und wenn er schon mit dieser Korrelation Recht haben sollte, so ergibt sich hinter ihr die weitere Frage, ob die Korrelation der Vernunft zur geschichtlichen Religion nicht überhaupt nur einen unwesentlichen Teil der Religion decke und das Wesen der Religion andernorts zu suchen sei.

Die Geschichte der israelitischen Religion ist für Cohen gleichbedeutend mit Geschichte der Sittlichkeit. Dabei kann er aber nicht übersehen, daß auch dieser reine jüdische Monotheismus eine eigentümliche Form der Sittlichkeit darstelle. Wenngleich die Religion als Nächstenliebe, als Sozial-Ethik agrarisch-bodenreformerischer Art (S. 119, 168), als Mitleid (S. 19f.), der Mangel an Sozialismus als die Sünde (S. 26f.) hingestellt wird, so erscheint doch auch Cohen die Religion als das Problem des Individuums. Die Frage nach dem Individuum aber ist zunächst nicht die nach dem Nächsten, sondern die nach Gott und dem eigenen Ich. Cohen versteht es wundervoll, diese Frage des Ich nach dem Ich zur Frage nach dem Gott, der Allheit ist und die Menschheit bedeutet, d. h. also zur Ethik zu erweitern. Aber das hindert nicht, daß er sich doch immer wieder auf die Religion des Ich besinnen muß, als echter Kantianer und als frommer Mensch. Es sind drei Probleme, die bei Cohens geschichtlicher Religion über die Grenzen der praktischen Vernunft hinausweisen: Gott, Unsterblichkeit, Gebet. Nachdem von anderer Seite der verschlungene Gedankengang des Religionswerkes von Cohen

aufgerollt worden ist¹, muß es hier genug sein, an diesen drei Fragen die religiöse Problemstellung der Gegenwart in der Auseinandersetzung mit Cohen zu fördern.

1. Der ursprüngliche Vernunftgedanke Cohens von Gott ist, daß Gott die Idee des Guten, die Garantie der Möglichkeit der Sittlichkeit sei. Diesen wichtigen Gedanken der „Ethik des reinen Willens“ hat er in allen seinen Schriften zur Religion nicht aufgeben können. Auch steht hier nicht die Richtigkeit dieses Gedankens zur Frage, sondern die Möglichkeit von anderen Vernunftgedanken über Gott. Zur guten Hälfte ist Cohens Buch gefüllt mit Nachdenken über Gott, wobei zwei Gedankenströme sich kreuzen, ein metaphysischer und ein ethischer. Die ethische Gedankenkette sucht die Eigenschaften Gottes zu erfassen; sie bleibt daher in der Vergleichsnähe des Menschen. Gerechtigkeit, Heiligkeit und Güte sind Kennzeichen der Gottheit (S. 111). Bezeichnend ist, daß Heilig und Gut dabei als gleichbedeutend angesehen werden, während ich geneigt wäre, Heilig der Metaphysik und Gut der Ethik zuzuweisen. So urteilen jedenfalls religionspsychologisch orientierte Theologen (R. Otto, H. Stephan). Ich selbst würde allerdings in der Identität von Heilig und Gut das Ziel der Gottesidee, nicht aber ihren Ursprung sehen. Jedenfalls steht Cohen mit seiner Auffassung ganz im Zusammenhang der Religion des deutschen Idealismus². Zu diesen Attributen tritt dann die Liebe als die wichtigste Beziehung unter Gott und Menschen. Sie wird immer neu variiert als Liebe des Menschen zum Mitmenschen (182), als Liebe des Menschen zu Gott (184), als Liebe Gottes zum Menschen (278) und schließlich als höchste Vernunftsteigerung, als Liebe des Menschen zu sich selbst (478). Daß das höchste Gebot „Du sollst Gott lieben und den Nächsten als dich selbst“ zu dieser überaus subtilen Darlegung vierfacher ethischer Gleichung den Grund gegeben hat, ist kein Zweifel. Wichtig aber ist, daß dieser ganze Seelenverkehr der Liebe bei Cohen im Bezirk des Idealen, Unpersönlichen bleibt. „Sofern das Urbild für die Korrelation von Mensch und Gott in Frage tritt, so tritt dadurch die Liebe zu Gott in Kraft, als die Erfüllung von der Idee, die Begeisterung der Idee, die Liebe zur Idee, als der Urkraft aller sittlichen Wirksamkeit, die bei der Handlung das Problem der Wirklichkeit ersetzt“ (S. 189).

In diesem Gedanken scheint mir ein sehr schwieriges Problem übergangen. Cohen arbeitet mit Recht in der Philosophie mit dem Prinzip der Korrelation; dieses verlangt aber immer eine gewisse Gleichartigkeit der Bezugsmomente. Bei dem Nachdenken über Gott ist die Voraussetzung, daß das denkende Individuum eine gewisse Gleichartigkeit zu

¹ Vgl. H. Knittermeyer „H. Cohens Religion der Vernunft“, Christl. Welt 1922, Nr. 42–45, Sp. 792ff., 818ff.

² Vgl. meine Schrift „Vom christlichen Sinn des deutschen Idealismus“, Gotha, Perthes 1924, S. 22–38.

Gott haben müsse; nur dann kann man vernünftiger Weise Gott als liebend und gut denken. Diesem Zwang gehorcht Cohen auch so weit, daß er den Menschen als ursprünglich gut ansieht und das Radikal-Böse Kants ablehnt. Denn wäre der Mensch radikal böse, so wäre die Beziehung des Menschen auf Gott unmöglich. Soweit verlangt Cohen die Homogenität der korrelierten Elemente, und doch hält er daran fest, daß das Individuum korreliert sein könne einer Idee. Ich halte dieses Zurückscheuen vor einer letzten Vernunftkonsequenz bei Cohen für sehr beachtlich; denn mir scheint es im Gang seiner Gottesgedanken ganz unvermeidlich, daß er in Gott etwas anderes als eine Idee sieht. Der angeführte Satz von der Korrelation zwischen Gott und Mensch als Idee und Persönlichkeit, von der „Liebe zur Idee“ ist ungewöhnlich kraftlos; die Intensität von Cohens Ethos reicht offensichtlich nicht aus, um einen vernunftgemäßen Zusammenhang zwischen Gott und Mensch als Liebe herzustellen. Und daher kommt hier Religion nicht zustande.

Nun beharrt aber Cohen nicht weniger auf den metaphysischen Wesensbestimmungen, die das Denken über Gott hervorbringt. Gott ist das Sein (S. 48), „der Ewige“ (S. 50), das Beharrende und Bewegte in Raum und Zeit (52). Er ist Sein und Werden (S. 77); Offenbarung und Schöpfung kommen als sein Wesensausdruck zur Identität (84), und der unendliche Wesensabstand des Menschen von Gott wird aufgehoben durch Gottes dauernde Nähe (S. 91, 190). Wieder sind es Gedanken der Religionsmetaphysik, die der Jetztzeit allgemein sind (R. Otto, Schaefer, Barth, Gogarten). Sie werden zusammengefaßt bei Cohen durch die Gleichsetzung von Gott und heiligem Geist und . . . Mensch (S. 121, 125). „Auf dem Menschen ruht der heilige Geist auch im Gegensatze zu dem Gedanken, daß allein Gott durch ihn bestimmt werde. Vielmehr entsteht der heilige Geist erst in der Korrelation von Gott und Mensch.“ „Daß der Mensch auch sonst Vernunft und Geist hat und damit Wissenschaft hervorbringt, das bezeugt ihn nicht als heiligen Geist; sondern allein seiner Handlung fällt diese Beweiskraft zu. Seine sittliche Handlung allein erweist ihn als heiligen Geist und damit als Menschen“ (S. 125).

Diese Gedanken verraten allerdings, daß Cohen in eine ganz andere Richtung sieht, als die soeben angeführten Theologen. Ihn fesselt die Frage, wie es möglich wäre, die Korrelation von Endlichem und Ewigem herzustellen ohne Gott auf die Erde zu ziehen. Daher anthropomorphisiert er nicht Gott, sondern den heiligen Geist, der aber auch Gott ist.

Es hat hier keinen Sinn, den Denker eines Irrtums anzuklagen; denn er hat nicht geirrt, sondern die Folgerungen mit unweigerlicher Konsequenz gezogen. Und doch kommt er dabei in vernunftwidrige Widersprüche, er lehnt „die Wirklichkeit Gottes“ ab. Das ist charakteristisch, daß der Denker, der durch seine gesamte historische und systematische

Religionsposition gezwungen ist, gerade wie Kant¹ die Persönlichkeit Gottes anzuerkennen, sogar die vermittelnde Vorstellung der Wirklichkeit Gottes ablehnt. „Mit dieser Auffassung W. Herrmanns kann nur Verehrung für einen menschenartig gedachten Gott verständlich gemacht werden. Nicht aber wird auf diese Weise faßbar das Gebot der Liebe zum einzigen Gott“ (S. 186). Hier liegt die Täuschung vor, als ob Cohens Liebe zu Gott nicht eben doch auch einen menschenartigen Gott denken müsse, wenn anders überhaupt die Korrelation zwischen Mensch und Gott zustande kommen soll. Die Religion der Vernunft ist und bleibt menschenartig, und so auch ihr Gott. Darum ist aber dieser Gott nicht weniger wirklich. Es ist unmöglich, daß Cohen die Vorstellung geistiger Wirklichkeit als die Synthese von logischer Möglichkeit und ethischer Notwendigkeit (Kant) ablehnt. Denn sie ergibt ja erst die Möglichkeit der Religion als vernunftbezogen und gibt damit den ganzen Ansatz zum Denken über Religion. Das Urteil „Wirklichkeit ist ein Beziehungsbegriff des Denkens auf die Empfindung“ (S. 186) ist falsch. Denn Wirklichkeit ist in der Kantisch-Cohenschen Philosophie der Beziehungsbegriff des Denkens zum Jenseit des Denkens (transzendente Methode). Daher hat Cohen innerhalb seiner eigenen Vernunftmethode den Ansatz zur Religion verfehlt. Nicht die Idee Gottes konstituiert Religion; denn sie ist kein Korrelat zum Individuum, sondern führt nur zur Ethik. Sondern die Wirklichkeit Gottes überbaut die Möglichkeit des Menschen als Vernunftwesens und seine Notwendigkeit als sittlich handelndes Wesen und gründet damit Religion in einer Korrelation jenseit der Grenzen der Vernunft, aber in Homogenität zur Vernunft, in der Paradoxie des „menschenartig gedachten Gottes“ oder in Gottes Persönlichkeit.

2. An dieser Stelle tritt notwendig die andere Vorstellung von Gott in Konkurrenz: die Universalität. Und auch sie muß ihre Korrelation im menschlichen Individuum haben, wenn anders zwischen Endlichem und Ewigem Beziehung sein soll. Der Bezug der unendlichen Gottheit zu dem begrenzten Menschen ist der Glaube an die Unsterblichkeit (S. 348ff.).

Auch bei diesem Problem zeigt sich eine doppelte Möglichkeit, eine ethische und eine metaphysische. Von der ethischen Möglichkeit der Unsterblichkeit und Auferstehung redet Cohen mit der Aufrichtigkeit des wahrhaft frommen Juden. Ihm ist Unsterblichkeit und Auferstehung an seinem Volk klar geworden; daher ist die Erhaltung dieses Volkes, seines Gesetzes, seiner hebräischen Sprache, seiner Religion auch ihm persönlich der Heilsglaube (S. 404ff., 431ff., 462). Dabei wird die Er-

¹ Vgl. meinen Kantaußatz „Der Primat der praktischen Vernunft in der Religionsphilosophie“, Zeitschrift für Theologie u. Kirche 1924. S. 85–103.

haltung des Leibes als sinnlos und unsittlich abgelehnt. Es ist die äußerste Anerkennung des Lebens als nur Geisteslebens, daß Cohen das Grab als einen Mißbrauch der Seele bezeichnet. Das Grab ist immer nur Herberge des Leibes, ist aber unzählig oft doch als Wohnstatt der Seele geglaubt und verehrt worden. Das Institut der Verbrennung räumt diesen Irrglauben endgültig aus dem Wege. „Die Verwesung des Leibes wird als zu Recht bestehend anerkannt durch die Verbrennung“ (S. 352). Goethes „Selige Sehnsucht“ fällt uns ein; aber Cohen denkt historisch. Der Mensch wird eingesammelt zu seinem Volk (S. 354). „Du wirst kommen zu deinen Vätern“ (Gen. 15/15). „Die Frommen der Völker der Welt haben Anteil am ewigen Leben“ (S. 388, aus dem Talmud). „Seine Seele werde aufbewahrt im Gebinde des Lebens“ (S. 376). Dieser letzte altjüdische Gedanke ist nun allerdings die wundervollste Zusammenfassung des historisch-rationalen Ewigkeitsglaubens. Unsterblichkeit ist das nicht, auch nicht Ewigkeitshoffnung. Denn das historische Leben ist nicht ewig, noch nicht einmal unendlich im metaphysischen Sinn. Daher erweist sich die Aufbewahrung im Gebinde des Lebens als eine ungemein bescheidene, auf alle Individualität verzichtende, sittlich höchst stehende Selbstopfertheorie. Bezeichnend, daß Cohen diesen Selbstverzicht auch mit dem Erlösungsgedanken des Christentums verknüpft (S. 389). Daraus zieht er aber nicht den Analogieschluß, daß das Gebinde des Lebens vielleicht das historische Symbol sein könne für die metaphysische Erlösung. Sondern den historischen Erlöser, dessen Wesen prototypisch aufbewahrt ist im Gebinde des Lebens, lehnt er ab. Der israelitische Messias ist Idee der Erlösung.

Hier klappt abermals der Zwiespalt: das Historische und das Systematische bleibt unvereinigt; ja auf die Metaphysik der Unendlichkeit wird überhaupt nicht eingegangen. Ein Fehler in der Durchführung der Kantischen Religionsphilosophie zeigt sich, der nicht so bei Kant als bei seinen Nachfolgern hervortrat, die Vernachlässigung des Problems des Unendlichen gegenüber der Forderung des Unbedingten¹. Wenn Cohen aus echter Frömmigkeit die Unsterblichkeit der Seele fordert, so ist diese nicht vollzogen in dem endlosen Fortwirken der Geistermassen im Gebinde des Lebens. Vielmehr glaubt auch Cohen an eine metaphysische Unsterblichkeit der Individualseele, wozu gerade die historischen Religionen die metaphysischen Ansatzpunkte liefern. Ganz überflüssig ist es dabei, auf das Christentum und seinen historischen Erlöser allein zu exemplifizieren; alle historischen Erlösungsreligionen, auch der Buddhismus haben eine analoge Metaphysik der Unendlichkeit und Unsterblichkeit gedacht, die keineswegs durch den historischen Lebensprozeß be-

¹ Vgl. Horst Stephan „Kant und die Religion“, Kantstudien 1924, 1. Heft, S. 209ff. und Karl Bornhausen, Kantaufsatz in Z. Th. K. 1924, S. 96ff.

grenzt wird und in ihm aufgeht. Vielmehr ist es der Sinn dieser Metaphysik, aus dem Gebinde des Lebens endgültig herauszukommen und in einen ganz anderen Lebensprozeß einzutreten, für den Vernunft und Begriff dem Menschen völlig mangeln. Das erst meint Religion mit Unsterblichkeit, wobei sie allerdings nicht mehr Religion der Vernunft ist. Cohens Versuch zeigt auch hier, daß die rational erfaßte Geschichte und Ethik nicht dazu ausreichen, die vorhandenen Gedanken der Religion, auch der Religion Cohens und des Judentums, folgerichtig abzuleiten. Deswegen ist die Wichtigkeit und Wirklichkeit dieser Gedanken nicht zu leugnen. Und die Philosophie hat daraus zu lernen, daß sie sich vor den geschichtlichen Gedankenbeständen der Religionen und ihrer Vernunftmöglichkeit zu beugen hat¹. Dann mag sie in einer späteren Vernunftentwicklung der Menschheit vielleicht dazu fortschreiten, etwas so Wirkliches wie die individuelle Unsterblichkeit auch zu denken.

3. Für den religiösen Ernst, mit dem Cohen die Frage der Religion durchdenkt, ist bezeichnend seine Stellung zum Gebet. Man kann sagen, daß Cohens ganze systematische Veranlagung ihn zu einer Stellungnahme wie der Kants hindrängt, der das Gebet als selbstsüchtig und sinnlos ablehnt. Und man möchte meinen, daß eine solche philosophische Einstellung des frommen Juden für viele seiner Glaubensgenossen und Schüler eine Erleichterung gewesen wäre. Denn ich hoffe keine Taktlosigkeit zu begehen, wenn ich behaupte: in der deutschen idealistischen Philosophie nach Kant ist sehr selten und wenig gebetet worden, weil das Gebet dem rationalen Denken nicht als Aufgabe zugewiesen ist. Und insofern hat Kants Einstellung für sich den Tatbestand der nachkantischen Philosophie: sie war fromm, nicht immer, aber zumeist; jedoch gebetet hat sie nicht. Das zutreffendste Wort zu dieser Angelegenheit in der deutschen Philosophie hat wohl Schleiermacher gesagt: „Du weißt selbst recht gut, daß es gar nichts förmliches Religiöses in unserem Kreise gibt, kein Gebet zu bestimmten Zeiten, keine eigenen Andachtsstunden, sondern alles nur, wenn es uns so zumut ist“².

Cohen dagegen steht so unter der Wucht historischer Religion, daß in ihm der Gedanke emporspringt: „Das Gebet ist eine Urform des Monotheismus.“ „Das erste Stammeln des Menschen in einer direkten Anrede an Gott kann nichts anderes als ein Gebet sein“ (S. 438). Diese Worte sind eine Parallele zu dem Anfang von W. Herrmanns Aufsatz über Gebet³: „Alles Gebet will Anrede an Gott sein.“ Ich glaube, daß

¹ Der Ansatz der deutschen Philosophie zu diesen Problemen ist der deutsche Idealismus. Daher meine Schriften „Schiller, Goethe und das deutsche Menschheitsideal“, Leipzig, Teubner 1920, „Wandlungen in Goethes Religion“, Berlin Unger 1923.

² Vgl. Schleiermacher „Weihnachtsfeier“, Rede Eduards im 1. Teil.

³ Realenzyklop. für Protest. Theologie u. Kirche, 3. Aufl., Bd. VI, 1899, S. 386, Artikel Gebet.

trotz allen Anschlusses an die Synagogenfrömmigkeit Cohen den öffentlichen Ausdruck für seine Gebetsfrömmigkeit nur unter der Einwirkung des neben ihm wirkenden evangelischen Theologen gefunden hat.

Cohen baut das Gebet als vernunftnotwendige Korrelation zwischen Mensch und Gott auf. Zunächst als „Zwiesgespräch mit der Gottheit“ (S. 439), als Sehnsucht (S. 442f.), als Grundform der Religion. „Die Sehnsucht hat Gott herbeigezogen für den Menschen. Und die Erlösung, die Gott im Gebete verwirklicht, hat dem Individuum seinen Wert und seine Würde wiedergegeben“ (S. 444). Zu dieser Hervorhebung des Individualgebets tritt eine Betonung des Gemeindegebets, die das religiöse Gemeingefühl bedeutsam hervorhebt (S. 455). Während die Philosophie als Geistesgemeinschaft unfruchtbar geblieben und verflogen ist, erkennt Cohen den hohen Lebenssinn der Gemeinde und ihres Gebets. „Das Volk als die Gemeinde entspricht dem Ich der Psalmen, dieser Grundform des Gebets“ (S. 457). Das ist richtig; denn noch heute ist der Psalm in der anglikanisch-reformierten Kirche die einzige Form von Gesang und Gebet der Gemeinde. Sogar das Hohelied kann da dem frommen Denker Symbol der Gottesliebe werden, nicht anders wie die alte christliche Kirche diese Hochzeitsgesänge der Volkslyrik als Verkehr Gottes mit seiner Gemeinde allegorisierte und im Kanon duldet (S. 458). Vergeblich sucht der Philosoph am Ende seiner Ausführungen zur Rationalität des Denkens zurückzukehren. Das Gebet sei an die Menschheit als Gottesidee gerichtet. „Gott selbst wird schon in der Menschheit mitgedacht“ (S. 471). Der Strom der Ekstase, des Urquells des Gebets, reißt den Denker fort zu tiefen Religionserkenntnissen jenseit der Vernunft: „Der Mensch, der nicht beten kann, kann sich nicht seiner Endlichkeit mit allen ihren Schlacken und Ängsten entlasten. Wer des wahren Gebetes mächtig wird, der verliert die Erdenangst und die Erdschwere im Aufschwung zur Unendlichkeit“ (S. 471).

Diese wundervollen Wahrheiten gestaltet der strengst rationale Kopf, den die deutsche Philosophie der vorigen Generation besessen hat. Er gestaltet sie gegenüber einer agnostischen Philosophie, die von Gott und Unsterblichkeit nichts wissen will; er gestaltet sie innerhalb seiner eigenen Philosophie, die eine Wirklichkeit Gottes verneint. Wenn die Religion nicht höher als Vernunft wäre, so müßten wir an dem Philosophen Cohen verzweifeln; so aber danken wir ihm für die Wahrhaftigkeit, mit der seine Religion der Vernunft die Vernunft transzendiert. Immanuel Kant, der die Persönlichkeit Gottes anerkennt und das Gebet zu ihm verwirft; Hermann Cohen, der nur die Gottesidee kennt und zu Gott betet: das ist die lebendige Verbindung von Historischem und Systematischem, von Vernunft und Glaube *sub specie aeternitatis*, das ist große deutsche Religionsphilosophie.

Das Gesetz des moralischen Kontrastes zwischen Gefühl und Vorstellung.

Von Dr. Herman Harris Aall, Christiania.

Kants kategorischer Imperativ — „Handle so, daß du wollen kannst, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne“ — geht darauf aus, eine Brücke zu schlagen zwischen dem Gefühlsleben eines Menschen und dessen Gedanken-Gesetzen, das will sagen, er stellt die mathematische Formel für Moral und Rechtsordnung auf und hebt dadurch die Gesetze für unser Willensleben zu einer ebensolch apriorischen Geltung, wie die Gesetze für unser Gedankenleben haben.

Es ist oft darüber gestritten worden, inwieweit dieser Versuch ge-
glückt ist; doch gehen uns die Gründe für und wider hier nicht weiter an. Als Ausgangspunkt wollen wir hier nur feststellen, daß die Menschen einen außerordentlich starken Drang zeigen, sich einander mit einem solchen Schild der Allgemeingeltung, wie es Kant ausgesprochen, gegenüber zu treten. Dies ist lange v o r Kant durch zahlreiche Denkerworte zum Ausdruck gebracht worden, z. B. schon in den Geboten des Konfuzius: Alles was Ihr wollt, daß andere Euch tun sollen, das tut Ihr ihnen, — wie es auch Jesus 500 Jahre später lehrte. Derselbe Gedanke lautet in den Geboten des Moses: Du sollst deinen Nächsten lieben, wie dich selbst. Im selben Sinne gilt das Prinzip der Gleichheit vor dem Gesetz; man vergleiche darüber die alt-norwegische Rechtsauffassung von „Ojafnadræmadr“¹ und die späteren Versionen dieses Gebotes, wie bei Hobbes, im Grundgesetz von Virginien am 12. VI. 1776 und in dem Schlagwort der französischen Revolution: Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit.

Dieser selbe Drang zu allgemeiner Gültigkeit tritt auch hervor in der psychologischen Grundlage für Moral und Rechtsordnung, welche hervorragende Philosophen und Soziologen nach Kant zu finden glaubten, — so in Darwins Lehre, daß der Ursprung der Moral in dem Drang der Menschen nach gegenseitiger Übereinstimmung zu suchen sei, — in

¹ Wer nicht anderen dieselben Rechte zugestehen mochte, die er selbst beanspruchte, wurde im alten Norwegen und Island so genannt und zwar mit der Nebenbedeutung, daß er eine eingebilddete Person sei.

Gabriel Tardes Theorie über den Nachahmungsdrang und in G. le Bons Massenmoraltheorien. —

Wir setzen somit als unbestreitbar voraus, daß die menschliche Natur eine außerordentlich starke Neigung zeigt, in Formen von allgemeiner Geltung hervorzutreten. Man könnte Einwendungen dagegen machen, daß diese Neigung als besonderes Gesetz für unseren Willen aufgestellt wird. Man könnte dieselbe erblicken im Zusammenhang mit unserem ganzen Drang zu verallgemeinern, dem Bestreben, alle unsere Vorstellungen unter gemeinsamen und vereinigenden Gesichtspunkten zu sammeln, überhaupt Synthesen zu bilden. Wenn dieser Trieb zur Synthese der zentrale und charakteristische für unser ganzes Bewußtsein ist, so wie es hervorragende Philosophen angenommen haben (so Höffding und schon Kant), so ist es gewiß nicht unwahrscheinlich, daß sich auch ein seelischer Drang geltend macht, das Übereinstimmende zwischen unseren Handlungen aufrecht zu erhalten und allgemein gültige Normen für dieselben aufzustellen.

Der Zweck unserer Untersuchung ist daher nicht die Frage, ob Kants kategorischer Imperativ gültig ist. Wir nehmen im Gegenteil an, daß derselbe jedenfalls eine umfassende Wahrheit enthält, welche die Grundlage und die Bedingung der Rechtsordnung in der Welt gewesen ist in gewissem Gegensatz zur Machtordnung.

Unsere Untersuchung richtet sich auf folgendes: Hat dies Gesetz, daß wir eine allgemeingültige Norm für unsere Handlungen suchen, dieselbe Geltung für beide Elemente des Bewußtseins, aus denen unsere Handlungen entspringen, für unsere Vorstellungen und für unsere Gefühle? —

Auch zwischen den verschiedenen Individuen äußert sich eine ähnliche Tendenz zu Übereinstimmung wie diejenige, die der Einheit innerhalb des Bewußtseins des einzelnen Menschen nachstrebt. Der Charakter des Bewußtseins ist Geltung für alle, sowohl was Umfang wie Inhalt betrifft. Unsere Instinkte verlangen, daß das, was für mich wahr ist, nicht unwahr für andere sein darf. Die psychologischen und soziologischen Gründe dafür können mehrfach sein, aber es genügt, an die kosmologischen Gesetze für Relativität und Kontinuität zu erinnern. Das Leben setzt sich aus denselben zusammen. Ein Reich, das in sich zerrissen ist, kann ebensowenig bestehen, wie eine Seele oder ein Geschlecht es unter solchen Verhältnissen vermag. Die Welt ebensowenig. — Diese Instinkte sind die grundlegenden für alles Recht und führen die einzelnen Bürger dazu, nach allgemeingültigen Vorstellungen und Begriffen, welche alle vereinen können, zu streben. Auf dem Gebiete des Gefühlslebens haben sie die Wirkung, daß alle einzelnen Gefühle sich unter die Führung einer „Grundstimmung“ im Gemüte des Einzelnen sammeln, und in dem Verhältnis unter den Menschen

treiben dieselben dazu, die Menschen unter der Leitung des Gefühls der Zusammengehörigkeit aller Menschen als Brüder desselben Geschlechts zu vereinen.

Diese Übereinstimmung zwischen Vorstellungen, zwischen Gefühlen, und zwischen Vorstellungs- und Gefühlsleben beherrschen doch nicht ohne weiteres das Bewußtsein des Einzelnen, vielmehr wirken andere Gesetze gerade der Übereinstimmung entgegen.

Auf diese Weise entstehen Spannungen zwischen entgegengesetzten Tendenzen im Seelenleben.

Der Gedanke, welcher mit Vorstellungen und Begriffen arbeitet, bewegt sich weiter durch Gegensätze, während das Leben durch den Zusammenhang besteht. Die Gefühle haben ihre tiefsten Wurzeln in den tiefsten Gesetzen des Lebens. Sie sind an die biologische Organisation gebunden, sie streben aber nach etwas absolut Gültigem und folgen dem Gedanken aufwärts zu den schwindelnden Höhen und abgrundwärts bis zum Grauen der wildesten Gegensätze: von der Möglichkeit eines unsterblichen Geistes bis zur Möglichkeit der ewigen Vernichtung alles Lebens im Chaos. Nach demselben Gesetz des Zusammenhangs suchen die Gefühle jetzt ihre Vorstellungen in Reih und Glied unter Führung des mächtigsten Gefühls zu ordnen. Das Ziel des leitenden Gefühls erhält dadurch eine so außerordentliche Bedeutung. Das leitende Gefühl hat im unmittelbaren Menschensinn sein erstes Ziel in dessen eigenem Wohlfühlen und danach in den Mitteln, die dazu dienen sollen, jenes Wohlfühlen zu verschaffen. Das Kulturgefühl, in der Bedeutung des Dranges, über die Naturkräfte zu herrschen, ist im heidnisch naiven Sinn das leitende; das Zivilisationsgefühl ist das Kind der Reflexion und entsteht, je nachdem das Individuum in Verbindung zu Menschen tritt; das Idealitätsgefühl entsteht, wenn das Gemüt von neuem geboren wird nach der Durchgeistigung von etwas absolut Gültigem.

Im naiven Sinn stehen also in erster Linie Gefühle für das eigene Leben, Güter und Genüsse. Diese Rangordnung bleibt für viele durch das ganze Leben bestehen, denn sie kommen in ihrer Schätzung nie weiter als zu egoistischen und materiellen Gütern. Ja, weil das Gesetz der Kontinuität alle beherrscht, da also die höhere Daseinsform, von der wir uns vorstellen können, daß der vollkommene Mensch darin lebt, auf allen untergeordneten Organisationsformen ruht, so sind wir alle von jenen untergeordneten Organisationen abhängig. Daher schätzen alle einmal die eben genannten Güter. Der Unterschied unter den Menschen ist nur der, ob sie jene Güter als Ziel oder als Mittel schätzen. Wenn diese Güter nur als Mittel geschätzt werden, so wird ihre Wertschätzung begrenzt durch die Zweckmäßigkeit der Güter in Bezug auf das Ziel. Wenn das Ziel etwas Allgemeingültiges

darstellt, werden Leben und Güter geopfert werden, wenn deren Bestehen als Wert den absoluten Wert verringern würde. Dies ist ein Hauptpunkt, sowohl in der Idee der Religionen als auch in der Tragödie.

Wir können die naiv egoistische Wertschätzung als Wertordnung Nr. 1 und die ideale, unegoistische als Wertordnung Nr. 2 bezeichnen. —

Im Zusammenleben der Menschen halten die meisten wohl die Wertordnung Nr. 1 für die Norm ihrer Gefühle, aber sie kennen die Wertordnung Nr. 2 und heben diese, anderen gegenüber, mehr oder weniger hervor als Norm für ihre Handlungen. Der Grund ist leicht ersichtlich. In dem Gemeinwesen, in das der Einzelne hinein geboren wird, findet er schon eine Reihe Normen für das Leben der Menschen untereinander. Das ist das Ergebnis der Erfahrung von tausend und abertausend Geschlechtern, wie der einzelne sein Leben am besten leben kann, ohne von anderen gehindert zu werden. Solche Erfahrungen haben zu den Prinzipien der Ebenbürtigkeit, der Gleichheit vor dem Gesetz, der Freiheit untereinander, der Demokratie, in politischer Verfassung geführt. Das Allgemeingültige, was vereint, ist überhaupt ein unentbehrliches Glied im Begriff des Rechtsgedankens. Von diesen Normen bekommt der Einzelne seine Vorstellungen durch Beobachtungen, oder sie werden ihm durch die Erziehung eingeprägt, durch Verordnungen des Gemeinwesens, durch Umgangsregeln, religiöse und sanitäre Vorschriften. Beim Individuum antworten aber nicht immer Reflexionen auf jene Vorstellungen. Die Normen stützen sich zu Anfang nicht auf die eigenen Überlegungen des Betreffenden, sondern auf äußere Einflüsse, deren vernünftigen Grund er oft gar nicht einsieht. Noch weniger entsprechen unmittelbare Instinkte jenen Vorstellungen: Die Gefühle werden von ihnen nicht als von ihrem eigenen inneren Gebot beherrscht. Man könnte den Unterschied so ausdrücken, daß in der ersten Wertordnung die Rangskala abgestimmt wird nach den Werten der eigenen unmittelbaren Gefühle des Einzelnen, in der zweiten Rangskala von den ihm eingeprägten Vorstellungen von einer allgemein anerkannten Wertordnung.

Im bürgerlichen Leben wird nun aber in der Regel weder die erste noch die zweite Wertordnung befolgt, sondern eine dritte.

Unsere Gefühle treiben uns dazu, unsere Wünsche zu verwirklichen. In diesem Streben schauen wir instinktiv aus nach Hindernissen und nach der Möglichkeit, dieselben zu umgehen. Solche Hindernisse können wir auch in den Geboten und Verboten der Gesetze finden; andererseits können diese Gebote und Verbote uns auch zum Mittel werden, das Ziel unserer Wünsche zu erreichen. Wenn wir uns auf einen Rechtsgrund für eine Handlung berufen können, so sind wir geborgen und haben sogar noch die Stütze der Rechtsordnung für unsere Wünsche. Diese Gebote des Rechtes sind durch die Rücksicht auf das Allgemeingültige bestimmt. Ja, das Allgemeingültige ist die Richtschnur des

Rechts. Wir spähen daher aus nach dem Verhältnis zwischen unseren Wünschen und unseren Vorstellungen von allgemeinen Gesetzen. Dann suchen wir zu beweisen, daß unsere Handlungen mit den allgemeingeltenden Gesetzen übereinstimmen, um dadurch Hindernisse aus dem Weg zu räumen und die Gesetze zur Rechtfertigung unserer Handlungen zu nutzen: teils uns selbst, mehr aber noch anderen gegenüber. Aber das, was wir wollen, ist oft gar nichts Allgemeingültiges, sondern sehr oft etwas Eigennütziges. Dadurch wird die Rücksicht auf das Recht nach einem neuen Gesichtspunkt bestimmt. Die Vorstellungen von Rechtsbegriffen, welche einem Bürger an und für sich völlig gleichgültig sind, können Wert für ihn erhalten nach ihrer Bedeutung als Hilfsmittel für seine „eigenen Interessen“. Die formelle Übereinstimmung zwischen der individuellen Wertordnung des Bürgers und der Rechtsordnung des Gemeinwesens erhält ihren selbständigen Wert: „Ehrbarkeit“, „Rechtschaffenheit“, „Bürgersinn“, „Gemeinschaftssinn“, „Sittlichkeit“, „strenge Prinzipien“, sichern dem Bürger „Achtung“, „Ansehen“, „Vertrauen“ und werden dadurch für ihn Hilfsmittel, um auch Vorteile für ihn selbst zu erlangen. Es entsteht eine Konkurrenz um diese Werte wie um andere „Mittel“, denn der Vorrang in diesen Dingen gibt anderen gegenüber einen Vorzug. Hierbei trifft man eine Auswahl unter den Rechtsbestimmungen nach dem Grade des Wertes, den sie für den Handelnden haben. Es entsteht eine profitable und eine unprofitable „Tugend“. Eine unprofitable Ehrenhaftigkeit wird als Idealismus charakterisiert, und dieser Begriff wird die Bezeichnung für eine unpraktische, ja sogar lächerliche Moralität. „Idealist“ wird eindeutig mit „Sonderling“ oder Phantast; auch gibt es eine profitable „Ehrenhaftigkeit“, die von „nüchternen“, „praktischen“ und „vernünftigen“ Bürgern gewählt wird. Die Presse macht sich gern zum Organ solch profitabler Ehrenhaftigkeit. Nicht wenige könnten so wie Augustus auf dem Totenbett fragen: „Habe ich meine Rolle nicht gut gespielt? Ja, der Kapitalwert jener offiziellen Übereinstimmung zwischen der Wertordnung des Einzelnen und der allgemeinen Rechtsordnung erhält sogar die Anerkennung der Gesetzgebung und deren besonderen Schutz: Jemand der Verachtung preisgeben oder ihn des Vertrauens berauben, das er zum Erwerb seines täglichen Brotes braucht, wird bestraft. Hierbei wird mit Recht vorausgesetzt, daß es von Bedeutung für die Erwerbsmöglichkeit des Bürgers ist, daß bei ihm die Befolgung bestimmter Rechtsprinzipien vorausgesetzt werde.

Der einzelne Bürger stuft also die Werte des Rechts ab, je nachdem sie sich als Hilfsmittel eignen, seine eigne subjektive Wertordnung aufrecht zu erhalten. Man erhält eine neue, dritte Rangskala für die Werte, die sich dadurch charakterisiert, daß sie der ersten Wertordnung das Ziel und der zweiten die Mittel entlehnt. Das, was nach Rechts- oder

Moralordnung Wert darstellt, wird für die dritte Rangordnung Mittel, und diese Mittel werden als solche dienstbar, gerade weil sie Werte nach der Rechtsordnung darstellen. Das heidnische, unmittelbare Wertgefühl, welches sein Ziel in egoistischen und materiellen Genüssen auf der untersten Kulturstufe hat, sucht seine Mittel, wo es dieselben findet: im Werkzeug, Haustieren, Sklaven, Mitmenschen, Rechtsgeboten, in der Religion — überall. Das eine ist ebensowenig heilig wie das andere für den egoistischen Materialisten, dessen Gefühl kein anderes Ziel kennt als sich selbst. Denn kein Individuum ist selbst heilig in seiner Vergänglichkeit. — Der Lebenskampf erzieht die Menschen so zu gegenseitigem Betrug.

Dies gilt nicht nur für den naiven Menschen. Beim denkenden hat das Verhältnis doch noch eine andere Motivierung: Da wir alle das Verlangen nach allgemeiner Gültigkeit als Prüfstein der Handlungen untereinander anwenden, so verbergen wir gegenseitig, was wir als private Angelegenheiten betrachten, nämlich unsere eigenen Interessen, und zeigen anderen nur die allgemeingültige Form unserer Handlungen, indem wir meinen, nur diese ginge die anderen an.

Dieser Gesichtspunkt ist jedoch nicht erschöpfend. Wir suchen nicht nur Schutz anderen gegenüber durch den allgemeingültigen Charakter unserer Handlungen, wie es der naive Betrüger tut, wir suchen uns dadurch auch vor uns selbst zu rechtfertigen. Wenn ich selbst nichts anderes tue, als was allen anderen erlaubt ist, so glaube ich mit gutem Recht ein gutes Gewissen haben zu dürfen. Es kommt also sowohl darauf an, mich selbst wie auch andere zu überzeugen, daß ich gerade so und nicht anders gehandelt habe.

Das subjektive Gefühl sucht somit seine Berechtigung, sowohl sich selbst als der Welt gegenüber darin, sich in ein allgemeingültiges Äußeres, eine objektive Maske, zu hüllen. Dadurch entsteht jener Gegensatz zwischen dem Gefühl, welches zu heidnischer Rücksichtslosigkeit neigt, und der Vorstellung, die eine allgemeingültige Form zu finden sucht.

Dieses psychologische Verhältnis kann als ein Gesetz ausgedrückt werden: Die Wechselwirkung zwischen Vorstellung und Gefühl hat eine Tendenz, welche einen ethischen Gegensatz beider darbietet: Jeder ist geneigt, von der objektivsten Vorstellung und dem subjektivsten Gefühl geleitet zu werden, die er in derselben Handlung vereinen kann. Statt objektiv und subjektiv kann man deren Unterbegriffe setzen, so wie allgemeingültig und individuell, oder uneigennützig und eigennützig, ideell und materiell, usw. Man fühlt im allgemeinen die Neigung, seine eigennützigen Wünsche mit dem Schilde der Allgemeingültigkeit zu decken, sich selbst vorzuspiegeln und anderen ebenso mehr allgemeingültige Motive vorzutauschen als die, von denen man wirklich geleitet wird, d. h. also Tugend zu

heucheln, „scheinheilig“ zu sein. Die Welt will betrogen werden, und wir Menschen erziehen einander erst zu Betrügern, dann zu Heuchlern.

Die ethische Antithese zwischen Vorstellung und Gefühl muß jedoch nicht nur als Gesetz aufgefaßt werden, welches zu Betrug und Heuchelei zwingt. Daß ein Mensch keine allgemeingültige Handlung vornehmen würde, wenn er dadurch nicht ein individuelles Gefühl zufrieden stellte, soll nicht bedeuten, daß er jene Allgemeingültigkeit nur heuchelt. Denn es ist auch möglich, daß er andererseits sich diese individuelle Befriedigung nicht gestattet haben würde, wenn er sie sich selbst und anderen gegenüber nicht durch deren Charakter als allgemeinen Wert hätte rechtfertigen können. In solchem Fall liegt darin eine Schranke für die Gefühle des Einzelnen aus Rücksicht auf den Hang zu ethischer Selbstachtung, den wir „Stimme des Gewissens“ nennen, und der sich sozial äußert in dem Drang zu rechtlicher Ebenbürtigkeit. Inwieweit das Individuum je nach der einen oder anderen Art handeln wird, aus Selbstachtung oder aus Heuchelei, aus Rücksicht auf sein Gewissen oder auf die Meinung der Gesellschaft, beruht zuletzt auf dem Charakter desselben. Der Charakter aber beruht darauf, welcher Wert der höchste für den Betreffenden ist, der materielle, egoistische, oder der geistige und universale.

Das Gesetz der ethischen Antithese umfaßt einen außerordentlich großen Bereich im Menschenleben. Es macht sich nicht geltend im Verhältnis des Menschen zu den Naturkräften. Die Naturgesetze lassen sich nicht betrügen. Es macht sich um so mehr fühlbar im Verhältnis des Individuums zu sich selbst und zu anderen Menschen. Es kann sich selbstverständlich glänzend in demokratischen Verfassungen, besonders noch in „parlamentarischen“, entfalten, weil die Meinung anderer eben die Richtschnur des Menschen nach diesem Gesetz ist, und dort die „öffentliche Meinung“ eine entscheidende Rolle spielt. Es gibt daher Nationen, welche eine besondere Tendenz zur Heuchelei entwickelt haben. Auch gibt es Kreise mit einer der Stellung entsprechenden Aufgabe, den Schein zu wahren, die äußeren Zeichen der Freundschaft und Höflichkeit aufrechtzuhalten, wie bei den Diplomaten. Hiermit stimmt die Definition überein, welche besagt: Ein Diplomat sei ein ehrenhafter Bürger, der dazu angestellt sei, im Ausland zu lügen, und Talleyrands berühmter Ausspruch, daß der Mensch die Sprache erhalten habe, um seine Gedanken zu verbergen. — Der typische Gegensatz zwischen dem Ethiker und dem Heuchler ist der, daß der Ethiker sich selbst erkennen, der Heuchler dagegen „sein Publikum berechnen“ will. Der Ethiker will sein Gefühlsleben dahin entwickeln, daß gerade das Gefühl für das Allgemeingültige das stärkste in ihm werde. Er selbst ist Mittel geworden für das allgemeingültige Ziel. Für den Heuchler ist das Verhältnis umgekehrt: der Schein der Allgemeingültigkeit ist

ihm das Mittel für ihn selbst als Ziel. Bei ersterem wird die ethische Antithese zwischen Gefühl und Vorstellung sich ihrem Minimum nähern, — Gefühl und Vorstellung werden annähernd kongruieren. Umgekehrt werden sie bei dem Heuchler sich dem Maximum nähern.

Dies psychologische Gesetz zeigt sich in den Gesprächen und Handlungen der meisten Menschen, im täglichen Leben und in der dichterischen Wiedergabe desselben. Wenn der Wirt Jakob dem Schuhmacher Jeppe¹ alles Geld für Getränke abgenommen hat, dieser aber noch ein Glas mehr haben will, dann wird Jakob moralisch und sagt: „Du verträgst es nicht, jetzt noch mehr zu trinken, und ich bin nicht der Mann, welcher es zuläßt, daß meine Gäste sich in meinem Hause übernehmen und mehr trinken, als ihnen gut ist, denn das ist Sünde; lieber will ich meine Einnahmen einbüßen.“ Man hätte gewiß Unrecht, wollte man den Wirt Jakob als eine Ausnahme an den Pranger stellen. Sogar Verkünder der „Religion der Wahrheit“ konnten zuweilen nicht frei befunden werden von Machtgelüsten und der Jagd nach Stellung und Ehre, trotzdem sie scheinbar nur Verfechter von Wahrheit und Selbstlosigkeit waren. Es ist auch sonst bei manchem professionellen Vertreter des Geisteslebens der Fall gewesen, daß er gelehrt wurde von der — richtigen — Hoffnung, er möchte vielleicht doch auch pekuniäre Vorteile von den Idealen haben, für die er sich zu „opfern“ meinte.

Nicht weniger oft kommt die umgekehrte Form desselben Seelengesetzes vor. Statt seine eigennützigen Motive in edle Programme zu hüllen, spielt man ein Unglück oder die Fehler anderer zu seinem Vorteil aus, drückt sich aber von der Verantwortung hinter die Gewalt des Schicksals, die Macht des Zufalls oder den Willen anderer. Beispiele sind: die Erzählungen der Bibel von Adam und Eva, David und Uria, die Fabel vom Wolf und dem Lamm, und in der Politik das System der „agents provocateurs“, welche die meisten Staaten und die meisten Parteien in der einen oder anderen Form kennen.

Wir können uns vorstellen, daß wir Menschen mit einem Stadium des reinen Egoismus und Materialismus angefangen haben. Jeder einzelne kennt seit Erwachen des Bewußtseins die Neigung zu solchem Wesen in sich. Diese Stufe könnte man das „naiv heidnische Stadium“ nennen. Die nächste Entwicklungsstufe wird durch das eben dargestellte Gesetz bestimmt und könnte das „Stadium der Heuchelei“ heißen. Sie endet damit, daß die geheuchelte Tugend zur Gewohnheit geworden ist, und diese dann zur zweiten Natur wird: Das Individuum handelt nun all-gemeingültig; die Instinkte sind verwandelt. Dies Entwicklungsstadium

¹ Aus der Komödie des norwegischen Dichters Ludwig Holberg: „Jeppe auf dem Gebirge.“

könnte man das ideale oder moralische nennen. Das Stadium der Heuchelei bildete auf diese Weise ein typisches und wichtiges Durchgangsglied in der Entwicklung des Menschengeschlechts von Recht und Moral und tut dies immer weiter. Das dargestellte psychologische Gesetz ist einer der wirksamsten Faktoren des sozialen Lebens gewesen, um die Freiheit und soziale Einordnung des Individuums zu fördern.

Die Existentialtheorie der Wahrheit und der Psychologismus der Geltungslogik.

Von Professor Dr. Paul F. Linke, Jena.

I. Der Stand der Forschung und der erste Sinn des Wortes „Psychologismus“.

„Zu den wenigen bleibenden Errungenschaften der philosophischen Forschung in den letzten Jahrzehnten gehört die Klärung des Wahrheitsproblems. Die Lehre von der Objektivität und Absolutheit der Wahrheit ist allgemein anerkannt. Daß von Wahrheit zu reden nur Sinn hat als Wahrheit für jemand, für ein Subjekt und daß sie von diesem Subjekt und seiner Konstitution abhängt, ist eine Irrlehre, die lediglich gedanklicher Unklarheit entsprossen ist. Wahrheiten sind ihrem Wesen nach nicht wie die sie erfassenden Subjekte „wirklich“ und vergänglich, sondern sie „gelten“ und das will sagen: sie gelten ewig oder vielmehr, da im Begriff der Ewigkeit bereits ein zeitliches, die Veränderlichkeit irgendwie voraussetzendes Moment liegt: sie gelten unabhängig von aller zeitlichen Bestimmung, sie gelten „zeitlos“ oder „überzeitlich“. Eine andere Auffassung kann heute nicht mehr als dem Stande der ernsthaften Forschung entsprechend angesehen werden.“

Wenn ein Historiker der Philosophie die gegenwärtige wissenschaftliche Situation des Wahrheitsproblems mit diesen Worten gezeichnet hätte, so würde ihm bis heute wohl jedermann, von ein paar unwesentlichen Einschränkungen vielleicht abgesehen, recht gegeben haben.

Oder etwa doch nicht? Ist eine Darstellung wie die eben fingierte nicht vielleicht dennoch ausgesprochen „standpunktlicher“ Art und also einseitig? und mithin in ihrer Einseitigkeit falsch? am Ende sogar fundamental verkehrt?

Daß ein solches „Oder“ und ein solches „Vielleicht“ möglich ist und bei näherer Betrachtung zuletzt sogar recht beachtlich wird, kennzeichnet die ganze ungeheuerliche Zerfahrenheit der Lage, in der sich die wissenschaftliche Philosophie zur Zeit befindet.

Will man sich von dieser Zerfahrenheit frei machen und zugleich das Odium standpunktlicher Voreingenommenheit nach Möglichkeit von sich

fernhalten, so bleibt nur der Weg der historischen Orientierung. Sie ist in unserem Falle auch aus anderen Gründen eine dringende Notwendigkeit. Denn gerade die weitaus verbreitetste Auffassung der philosophischen Entwicklung in Sachen des Wahrheitsproblems bedarf im entscheidenden Punkte der Berichtigung.

Am Ende des vorigen Jahrhunderts — so ungefähr lautet diese Auffassung — war eine klare Fassung und folglich erst recht eine Lösung des Wahrheitsproblems für die Mehrzahl der Forscher unmöglich geworden. Man hatte sie sich verbaut. Durch die damals auf naturwissenschaftlicher Grundlage neu aufblühende Psychologie und die überschwänglichen Hoffnungen, die sich zu jener Zeit gerade in Hinsicht philosophischer Fragen an sie knüpften, wurde eine vorurteilslose Behandlung des Wahrheitsproblems auf lange Zeit hinaus verhindert: denn daß diese in Logik und Erkenntnistheorie ihre naturgemäße Stellung finden mußte, war ja wohl selbstverständlich. Beide Wissenschaften galten aber damals, wenn nicht geradezu als psychologische Teildisziplinen, so doch jedenfalls als solche, die sich in offenkundiger Abhängigkeit von dem neuen, in seinem Umfange, wie es schien, jetzt erst klar erkannten Wissensgebiet befanden. Man ergründet ja ohne Zweifel das Wesen der Wahrheit, indem man die Gesetze ergründet, durch die und in denen sie uns offenbar wird, d. h. also die Gesetze des Denkens und Erkennens, die sich mithin sehr deutlich als Gesetze psychologischer Vorgänge charakterisieren. Und so schien es denn ohne weiteres einzuleuchten, daß eine Inangriffnahme des Wahrheitsproblems ohne Heranziehung der Psychologie unmöglich sei. Ja, die Verbreitung von dergleichen irrthümlichen Gedankengängen war so groß, daß sie sogar einige namhafte Anhänger des größten und durch alle Zeiten erfolgreichsten Gegners jeder Art von „Psychologismus“ — so nannte man später solche Lehren — daß sie also sogar einige Kantianer zu verwirren vermochten. Es bedurfte erst eines sehr eindringlichen Sichversenkens in die Grundgedanken der Kantischen Position, einer Besinnung auf ihren tiefsten und gerade wegen seiner Tiefe verborgenen Lehrgehalt, um nicht nur gegen alle psychologischen Anwandlungen gefeit zu sein, sondern um vor allem auf der so geschaffenen Basis die Lehre von der Objektivität und unbedingten Geltung der Wahrheit in völlig eindeutiger Klarheit aufbauen zu können.

So arbeitete die Marburger Schule die Lehre von dem reinen, das Sein bestimmenden Denken heraus, durch die eine von jeder und also auch und besonders von jeder psychischen Erfahrung freie Logik gesichert schien: die logischen Gesetze, die Gesetze der Wahrheit und folglich die „objektive“ Wahrheit selbst waren vor psychologischen Beimengungen geschützt.

Vor allem aber bemühte sich die südwestdeutsche Schule im Anschluß

an Lotze um die Lehre von einem allem Sein scharf entgegengesetzten „Gelten“ der Wahrheit. Die Psychologie hat es wie alle Erfahrungswissenschaften mit dem realen Sein zu tun, die Philosophie mit etwas gänzlich anderem: mit allgemeingültigen Normen und insbesondere die Logik mit den Normen des Denkens. „So kommen wir zu zwei Welten, einer seienden und einer geltenden, zwischen ihnen aber steht, sie durch sein Urteilen miteinander verbindend, das theoretische Subjekt, das so allein seinem Wesen nach verständlich wird, und ohne das wir auch von seienden oder realen ‚Gegenständen‘ der Erkenntnis nicht sinnvoll reden könnten“¹. Im Hinblick auf solche Anschauungen scheint die Statuierung einer vom Denkkakt unabhängigen zeitlos geltenden Wahrheit und die Abweisung jedes „Relativismus“ gesichert².

Am eindrucksvollsten aber hat nach herrschender Auffassung Husserl die Lehre vom reinen „Gelten“ der Wahrheit verkündet — auch er stark von Lotze beeinflusst, hie und da an Bolzano anknüpfend, jedoch im übrigen bei der Fortführung seiner Arbeiten mit zunehmender Deutlichkeit der unabweisbar engen Beziehung des eigenen Standpunktes zu dem von Kant und seinen Anhängern eingenommenen sich bewußt werdend³.

Also in kurzer Formulierung: Zwei Richtungen scheinen sich einander gegenüberzusetzen, der Psychologismus auf der einen, der mit Lotzeschen Gedanken verbündete Kantianismus auf der anderen Seite. Und der Sinn des Wortes „Psychologismus“ wird dabei als eine Lehrmeinung gefaßt, die der Diskussion psychologischer Probleme in philosophischen und besonders logisch-erkenntnistheoretischen Fragen eine wesentliche oder wohl gar grundsätzlich entscheidende Stelle einräumt. Das — der Hauptsache nach bereits erreichte — Ziel des Kantianismus ist es, den Psychologismus zu überwinden, also die Philosophie von der Psychologie zu trennen und auf diese Weise dann das Wahrheitsproblem seiner Lösung entgegenzuführen. —

Diese, d. h. die übliche, Darstellung ist in entscheidenden Punkten falsch und zwar sowohl historisch wie sachlich.

Es war ganz gewiß nicht der Kantianismus, der die neuen Wege in Hinsicht des Wahrheitsproblems gewiesen hat: weder der historische noch der moderne.

Freilich wurde durch Kants Auflösung des Gegenstandes oder wohl richtiger der Gegenständlichkeit in ein transzendental-logisches Gefüge apriorischer Gesetzmäßigkeiten die Wahrheit sehr wesentlich mitbetroffen: die altehrwürdige Ansicht, welche deren eigentliches Wesen in der Übereinstimmung von Erkenntnis und Gegenstand zu erfassen hoffte,

¹ H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*. Tübingen 1915³, S. XI.

² a. a. O. S. 305 ff.

³ *Logische Untersuchungen*. Halle 1913², Bd. 1, S. 129 ff.

sank zu einer bloßen „Namenserklärung“ herab, und als tiefsten Grund, ja als Quelle der Wahrheit trat nunmehr auch hier das neu erarbeitete Moment hervor: sie wird zur Übereinstimmung mit den apriorischen „Verstandesgesetzen“, den „Grundfaktoren der Erkenntnis“, wie sie später Natorp, den „allgemeingültigen Normen“ des logischen Denkens, wie sie Windelband genannt hat¹.

Ist nun aber dies die Lehre von der überzeitlichen Wahrheit an sich?

Der Unvoreingenommene wird das schwerlich behaupten. Freilich: Keime und vielleicht in einzelnen Wendungen auch Ansätze dazu wird er gewiß entdecken können.

Aber weit besser entwickelt findet er dergleichen Keime und Ansätze am Ende doch gerade in vorkantischer Zeit, besonders wohl in Leibniz' Schriften², und es ist sicher kein Zufall, daß es ein Anhänger Leibnizens und ein Gegner Kants war, der — zum ersten Male mit klarer Erkenntnis der Tragweite der Sache — die „Wahrheiten an sich“ in die philosophische Literatur einführte: Bernhard Bolzano³. Dieser gründliche und stets von höchstem Gerechtigkeitssinn erfüllte Denker nennt bei der Aufzählung seiner Vorgänger Leibniz an erster Stelle — Kants tut er überhaupt nicht Erwähnung⁴.

Aber Bolzano war — als Philosoph wenigstens — verschollen und wäre sicher verschollen geblieben, hätten in neuer Zeit sich nicht unabhängig von ihm Tendenzen entwickelt, die der Wiederaufnahme seiner wichtigsten Grundanschauungen günstig sein mußten.

So war es in der Tat; und dabei ist zweierlei bemerkenswert: erstens nahmen auch diese Tendenzen von einer ausgesprochen Kantgegnerischen Seite ihren Ausgang, zweitens aber — und das ist besonders wichtig — flossen sie aus einem entschiedenen „Psychologismus“ heraus, wenigstens wenn man dieses Wort in dem üblichen, oben schon dargelegten Sinne nimmt und also mit ihm alle die Bestrebungen zusammenfaßt, welche einen fruchtbaren Betrieb der philosophischen Fundamentaldisziplinen — Logik und Erkenntnistheorie, Ethik und Ästhetik — ohne Heranziehung der Psychologie für unmöglich halten.

Wir meinen natürlich die gewaltigen Anregungen, die die philosophische Wissenschaft Franz Brentano zu danken hat.

¹ Vgl. Kant, Krit. d. r. V. (Kehrb.) S. 80 ff., S. 261 ff.; vgl. Natorp, Sozialpädagogik u. a. Schr., Windelband, Prälodien usw.

² Vgl. besonders den Dialog De connexione inter res et verba et veritatis realitate (Erdmann, S. 76ff.), dazu H. Bergmann, Das philosophische Werk B. Bolzanos. (Halle 1909), S. 12ff.

³ Daß es grundfalsch ist, Bolzano als „Halbkantianer“ zu bezeichnen, daß er vielmehr in allen wesentlichen Fragen ein ausgesprochener Gegner Kants und des Kantianismus war, wird auch von Konstantin Oesterreich anerkannt. Vgl. dessen Gesch. der Philosophie (Überweg-Heinze, 1916¹¹, IV, S. 161).

⁴ Wissenschaftslehre 1837, Leipzig 1914, Bd. 1, S. 85, 92.

Ein wie entschiedener Gegner der Kantischen Philosophie Brentano war, weiß jeder, der seine „Vier Phasen“¹ gelesen hat; und nicht minder war er Psychologist — ausgesprochenster Vertreter des Psychologismus, sofern nur eben das Wort in dem von uns oben fixierten und innerhalb der Kantischen Schulen allgemein vertretenen Sinne gefaßt wird. Aber noch mehr: nur weil er — in diesem Sinne — Psychologist war, konnte er die Lösung des Wahrheitsproblems so fördern, wie er sie tatsächlich gefördert hat. Denn — um es einmal mit aller Bestimmtheit auszusprechen — der übliche Kampf gegen den so gekennzeichneten Psychologismus ist einfach grober Unfug: er beruht auf den ungeheuerlichsten Unklarheiten. Philosophie generell ohne Psychologie betreiben wollen heißt in der Tat nichts anderes, als sich durch Verzicht auf das unentbehrlichste Hilfsmittel systematisch zur Unfruchtbarkeit verurteilen.

Man nehme die ethisch-ästhetische Problemgruppe: Will man eine Ethik aufbauen ohne von Gesinnung, von Wollen, von Motiven zu reden? oder eine Ästhetik ohne den Begriff des ästhetischen Genießens und Wertens? Natürlich nicht. Aber man scheint es für möglich zu halten, dabei der wissenschaftlichen Psychologie, die selbstverständlich hier nur ganz allgemein die Beantwortung psychologischer Fragen nach wissenschaftlichen Gesichtspunkten bedeutet, vollkommen entraten zu können — was doch nur heißen kann, daß man entschlossen ist, die groben und oberflächlichen Distinktionen der Vulgarpsychologie denjenigen vorzuziehen, welche die wissenschaftliche Analyse bereit stellt! Und nicht anders steht es mit der Logik und der Erkenntnistheorie. Zunächst sei an Bolzano erinnert, der ja manchen noch immer als der extremste Typus des „Antipsychologisten“ erscheint und der doch ausdrücklich anerkannt hat², daß „die Logik, wenn sonst von keiner anderen Wissenschaft, wenigstens von der Psychologie abhängig sei“.

Es bedarf in der Tat nur schlichter Unvoreingenommenheit, um zu sehen, daß gerade die grundsätzlich wichtigsten Fragen des logisch-erkenntnistheoretischen Problemkreises sich nur durch ausgiebige Heranziehung psychologischer Untersuchungen entscheiden lassen. Selbst wenn man — prononziert antipsychologistisch — die logischen Gesetze als überindividuelle Normen auffaßt, nach denen sich das individuelle Denken richtet, treibt man offenkundig Psychologie. Denn man muß erstens den schwierigen Begriff der überindividuellen Norm klarstellen und wird das nur können, wenn man zuvor den ihr antagonistischen des psychologischen Gesetzes klargestellt hat — eine Aufgabe, die, wie-

¹ Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand. Stuttgart 1895, S. 24ff.

² a. a. O. Bd. I, S. 54.

wohl sicher die vergleichsweise weniger schwierige, doch gewiß nicht so selbstverständlich leicht ist, wie sie manchen zu sein scheint. Man mag darin nur indirekt psychologische Forschung erblicken, aber zweifellos unmittelbare Psychologie ist es, wenn man nun zweitens den gerade für das genaue Verständnis des Begriffes einer außerpsychischen Norm grundlegend wichtigen Gedanken des individuellen „Sichrichtens nach . . .“ ins Auge fassen muß, da er zweifellos eine handgreiflich psychologische Tatsache betrifft. Und schließlich wird man ganz allgemein, wenn man das Wesen der wahren Erkenntnis und des richtig Gedachten ergründen will, an einer Analyse des Erkennens und Denkens nicht vorübergehen. Daß beide Korrelate und nur in ihrer gegenseitigen Korrelation überhaupt zu verstehen sind, ist mindestens eine Möglichkeit, an deren eingehender Erörterung niemand vorübergehen darf, dem es mit den Problemen ernst ist.

Man verstehe recht: daß das Logische in seinem Kerne von allem Psychischen *toto coelo* verschieden und von ihm unabhängig ist, bestreiten wir gewiß nicht; es ist aber falsch, daraus auch eine Unabhängigkeit der entsprechenden Wissensgebiete zu folgern und zu meinen, daß psychologische Untersuchungen in der Logik nichts zu suchen hätten.

Das Gegenteil ist der Fall. Und weil dies von allen Denkern der Gegenwart Brentano zuerst klar gesehen hat und weil er zuerst die von aller experimentellen Forschungsweise wohl unterschiedene Besonderheit des psychologischen Verfahrens erkannte und anwandte, das im Dienste dieser Probleme erforderlich war, konnte er für die Erkenntnistheorie und die Philosophie überhaupt das leisten, was er tatsächlich geleistet hat. Denn daß hier hochbedeutsame Leistungen vorliegen, wird jetzt glücklicherweise mit ständig zunehmender Deutlichkeit erkannt. Mit Recht sagt T. K. Oesterreich, daß Brentano es war, aus dessen vielseitigen Anregungen eine der wichtigsten philosophischen Bewegungen der Gegenwart hervorgegangen ist, welche die jüngste Zeit auf deutschem und österreichischem Boden zu verzeichnen hat: die Phänomenologie¹. Nur die verdunkelnde Wirkung der einseitigen Schlagworte Psychologismus und Antipsychologismus konnte das bisher nicht klar hervortreten lassen. Und nicht bloß einseitig sind diese Ausdrücke, sondern vor allem vieldeutig. Der Sinn, den wir ihnen bisher im Anschluß an die herrschende Richtung zu geben genötigt waren, ist nicht der einzige und vielleicht nicht einmal der nächstliegende.

¹ Die philosophischen Strömungen der Gegenwart. Hinnebergs Kultur der Gegenwart, Teil I, Abt. 6 (Systemat. Philosophie), S. 374.

II. Der zweite Sinn des Wortes „Psychologismus“ und der Einfluß Franz Brentanos.

Wie manche anderen mit „-ismus“ endigenden Worte hat auch das Wort „Psychologismus“ eine detraktierende Bedeutung. Militarismus heißt nicht einfach Militärwesen, sondern verkehrtes Militärwesen, Militärwesen an unrechter Stelle, analog ist Kapitalismus meist nicht einfach Kapitalwirtschaft, sondern Kapitalwirtschaft an unrechter Stelle und, da im Falle „Psychologismus“ die detraktierende Bedeutung von Anbeginn selbstverständlich ist, so wäre auch er also allgemein als Psychologie an unrechter Stelle zu verstehen¹. Bei so weiter Fassung ist es dann zum mindesten ein Problem, ob der Psychologismus im früheren Sinne berechtigt ist oder nicht, ob m. a. W. die Psychologie wirklich ganz aus der Philosophie und speziell aus der Erkenntnistheorie verbannt werden muß. Es ist zu untersuchen, ob überhaupt und inwieweit psychologische Untersuchungen (in dem oben S. 399 angegebenen Sinne) innerhalb der Fragestellungen dieser Wissenschaften berechtigt sind und inwieweit andererseits „Psychologismus“ vorliegt. Daß dergleichen Untersuchungen in nicht geringem Ausmaße selbst psychologischer Natur sein müssen, ist nach dem oben Gesagten selbstverständlich: mit absichtlicher Vermengung beider Begriffe des Psychologismus kann man also paradoxerweise sagen, daß die Überwindung des „Psychologismus“ nur durch „Psychologismus“ zu erreichen ist. Nur ein „Psychologist“ wie Brentano konnte die Waffen liefern, die nötig waren, um den „Psychologismus“ erfolgreich zu bekämpfen. Er hat ihn keineswegs restlos besiegt: es ist wichtig hervorzuheben, daß in manchen wesentlichen Punkten andere klarer sahen als er; in anderen aber und ebenso wesentlichen müssen seine Anschauungen als die fortgeschrittenen gelten. Davon soll nunmehr die Rede sein.

Jedermann weiß, daß die psychologische Auffassung des Begriffes der Wahrheit, also die Verkennung ihres absolut „objektiven“ Charakters der offenkundigste Beleg dessen ist, was mit Recht als Psychologismus bekämpft werden muß.

Gerade hier aber übertraf Brentano seine Zeitgenossen an Klarheit. Bereits im Jahre 1889 verkündete er mit aller wünschenswerten Bestimmtheit die Lehre von der Objektivität der Wahrheit. Zu dieser Zeit erschien zunächst der inhaltreiche Vortrag „Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis“ im Druck². Freilich wer sich nur an den Text des Vortrags hält, wird — wenigstens im Hinblick auf unsere Frage — vielleicht enttäuscht sein

¹ Ähnlich definiert A. Höfler den Psychologismus. *Atti del V. congresso internazionale di psicologia* (Roma 1906), S. 322, zitiert nach W. Moog, *Logik, Psychologie und Psychologismus*, S. 3.

² Leipzig 1889 (Neuausgabe von F. Meiner 1922).

Das Entscheidende steht in einer Anmerkung¹: „ob ich sage, ein affirmatives Urteil ist wahr — heißt es hier — oder sein Gegenstand ist existierend, in beiden Fällen sage ich ein und dasselbe.“

Aus demselben Jahre stammt ein anderer, bedauerlicherweise bis heute noch ungedruckter Vortrag, der sich speziell mit dem Begriffe der Wahrheit beschäftigt². Man darf diesen Vortrag als eine völlig eindeutige Absage an alle Denkrichtungen auffassen, die auch noch in unseren Tagen versuchen, die Wahrheit zu subjektivieren und zu relativieren. Er vertieft und erläutert die eben angeführte Grundthese noch mannigfach und gelangt nach lehrreichen polemischen Auseinandersetzungen (insbesondere mit Windelband) zuletzt zu folgender Definition der Wahrheit:

„Wahr ist ein Urteil, wenn es von etwas, das ist, behauptet, daß es sei und von etwas, das nicht ist, leugnet, daß es sei (falsch aber, wenn es mit dem, was sei und nicht sei, sich im Widerspruch befindet)“.

Der Vortrag machte auf die Anhänger Brentanos sehr großen Eindruck. Die entschiedene und — gegenüber den herrschenden Zeitströmungen — entscheidende Wendung zum „Objektivismus“, die sich seit Anfang der neunziger Jahre innerhalb der Schule Brentanos geltend machte, dürfte zu einem wesentlichen Teile als Folge dieses Eindrucks anzusehen sein. Es entstand eine Reihe grundlegend wichtiger Arbeiten, die das Gemeinsame haben, den Gedanken der Gegenständlichkeit im Bereiche des Vorstellens und Urteilens herauszuarbeiten und dem bloß Inhaltlichen und Aktmäßigen entgegenzustellen.

Im Jahre 1894 erschien zunächst Twardowskis Abhandlung „Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen“³, in der zum ersten Male in der neueren Literatur auf Bolzano verwiesen wird, 1899 folgt Meinongs Arbeit „Über Gegenstände höherer Ordnung“⁴, der Keim der späteren Gegenstandstheorie; 1900 und 1901 Husserls „Logische Untersuchungen“⁵ und endlich 1902 Twardowskis viel zu wenig beachteter Aufsatz „Über sogenannte relative Wahrheiten“ — vielleicht die bündigste Widerlegung des erkenntnistheoretischen Relativismus, die bisher in der Literatur vorliegt⁶.

¹ a. a. O. Anm. 25, S. 76.

² Der Einblick in die Manuskripte Brentanos wurde mir durch das lebenswürdige Entgegenkommen meines Innsbrucker Kollegen A. Kastil ermöglicht, dem ich auch an dieser Stelle meinen Dank dafür aussprechen möchte.

³ Leipzig 1894.

⁴ Zeitschrift für Psychologie Bd. 21, S. 182ff.

⁵ Halle (Saale).

⁶ Archiv für system. Philos. VIII.

III. Die Unklarheit der Wert- und Geltungslogik.

Leider ist die Entwicklung nicht geradlinig weitergegangen. Es gewann — wie ja gewiß verständlich — die Richtung den stärksten Einfluß, welche den herrschenden Anschauungen — also dem Kantianismus — verhältnismäßig am weitesten entgegenkam. Husserl, der außer von Brentano auch noch sehr nachhaltig von Natorp beeinflusst ist, konnte ohne Schwierigkeit so interpretiert werden, als habe er mit anderen von Lotze die verwirrende, aber Kantische Spuren deutlich ver ratende Lehre vom „Gelten“ der Wahrheit übernommen¹; welche Lehre bekanntlich auch heute noch bei einer großen Anzahl Kantisch orientierter Denker ganz außerordentlich beliebt ist.

Dennoch ist sie unklar; denn sie führt, wenn man das Wort „Gelten“ auch nur einigermaßen in einem vom Sprachgebrauch nahegelegten Sinne anwendet, geradewegs wieder in den „Psychologismus“ hinein — freilich nicht in jenen äußerlich gefaßten Psychologismus, von dem wir hier ausgingen und dessen Bezirk man leicht abweisen kann, indem man etwa künstlich das Gebiet des Geltens als das der Philosophie und damit eo ipso als außerpsychisch definiert, sondern in unserem prinzipiell gefaßten: sie führt m. a. W. in eine verkehrte und unhaltbare Psychologie.

Denn so mannigfach die Bedeutungen des Wortes „Gelten“ auseinandergehen, so haben sie doch bis auf einen noch zu erwähnenden Sonderfall alle die Beziehung auf ein Subjekt gemeinsam. „Das Gelten — sagt H. Scholz² mit Recht — ist stets ein Gelten für jemanden, für ein Subjekt, das imstande ist, den Inhalt dessen, was gelten soll, zu vernehmen.“ Und mit Recht nennt darum Scholz den Geltungsbegriff einen charakteristischen Relationsbegriff.

Als Grundbedeutung des Wortes „Gelten“ wird man vielleicht die des „Für-wert-gehalten-werdens“ ansehen dürfen. „Herr X ist ein bedeutender Mensch, aber er gilt nichts“ will besagen, daß ein tatsächlich vorhandener Wert nicht für einen solchen gehalten wird. Ist dieser Wert speziell die Wahrheit, so läßt sich ohne weiteres sagen: ein Satz (z. B. der Satz von der Subjektivität unserer Sinnesqualitäten vor seiner Entdeckung) ist wahr, aber er gilt oder galt noch nicht. Das heißt dann nur: er wird oder wurde, trotzdem er tatsächlich wahr ist, nicht für wahr gehalten. Man sieht, wie grundfalsch bei dieser Bedeutung die Behauptung Lotzes wird, auch ein niemals gedachter Satz könne Geltung haben.

Die Verschwommenheit des Geltungsbegriffes ermöglicht es nun frei-

¹ Vgl. bes. Leo Ssalagoff, Vom Begriff des Geltens in der modernen Logik: Diss. Leipzig 1910. In Wahrheit findet sich bei Husserl der Ausdruck „Gelten“ keineswegs als ständiger Terminus.

² Zur Analysis des Relativitätsbegriffs. Kantstudien Bd. XXVII, S. 372.

lich, daß er auch die spezielle Bedeutung des „mit Recht für wertvoll gehalten werdens“ annehmen kann. Dann muß natürlich ein wahrer und um seiner Wahrheit willen wertvoller Satz auch gelten. Das kommt aber zuletzt nur auf die Banalität hinaus, daß ein wahrer Satz immer mit Recht für wahr gehalten wird; und da ein nie gedachter Satz auch nie für wahr gehalten werden kann, ganz gleich ob mit Recht oder Unrecht, so erweist sich Lotzes Behauptung noch immer als verkehrt.

Man kann nun allerdings noch weiter gehen: Das mit Recht für wertvoll Gehaltene ist das „an sich“, d. h. abgesehen von diesem Gehaltenwerden Wertvolle — genau wie das mit Recht für viereckig, für dumm, für relativ Gehaltene das in analogem Sinne „an sich“ Viereckige, Dumme, Relative ist. Und so ist es ganz natürlich, wenn Gelten schließlich die Bedeutung dieses „an sich wertvoll Seins“ annimmt. Auch hier folgt dann von selbst, daß für jeden, für den aus irgendeinem Grunde eine Wahrheit zu einem Werte wird, diese Wahrheit gelten muß. Aber auch hier hat das Gelten nicht aufgehört ein „Gelten für . . .“ zu sein. Weil der Satz S wahr ist, wird er nicht bloß für wertvoll für mich gehalten, sondern er ist tatsächlich wertvoll für mich.

Schließlich drängt der häufige Spezialfall des Geltens im Sinne von „mit Recht für wahr gehalten werden“ den Sprachgebrauch dahin, beides zu identifizieren, und als letztes Stadium ergibt sich endlich die Gleichsetzung von Gelten und Wahrsein selber — und sie ist höchst begreiflich, da der einzig zureichende Grund für das mit Recht für wahr Gehaltenwerden eines Sachverhalts die Wahrheit dieses Sachverhaltes selbst ist, womit natürlich die hier selbstverständlich obwaltende sachliche Verschiedenheit nicht aufgehoben, sondern vorausgesetzt ist: unzweifelhaft gibt es über vieles, z. B. über die Anzahl aller im vorigen Herbst im Gebiet des Deutschen Reiches gewachsenen Weinbeeren eine Wahrheit, ohne daß diese Wahrheit bekannt zu sein, d. h. von irgend jemand gedacht und also auch mit Recht für das, was sie ist, nämlich eine Wahrheit gehalten zu werden braucht.

Aber für den unexakten Sprachgebrauch ist in der Tat Gelten und Wahrsein oft so gut wie identisch. Offenbar scheint es nun, als sei dieses Lotzes Geltungsbegriff. Nur wenn man Gelten und Wahrsein gleichsetzt, hat es einen Sinn zu sagen, der Inhalt eines wahren Satzes gelte, auch wenn ihn niemand denke¹: er bleibt eben auch dann ein wahrer Satz. Gleichwohl ist das eine ungenügende Interpretation des Lotzeschen Standpunktes. Er redet nicht bloß von geltenden Sätzen, sondern auch oft genug und in dem offenbaren Glauben, damit Wesentliches hervorzuheben, von geltenden Wahrheiten² — einer offenbaren Tautologie, wenn für ihn Wahrsein und Gelten restlos zusammenfielen. Denn

¹ Logik, 1880² (Leipzig, Meiner 1912), S. 515.

² a. a. O. S. 513ff.

nicht von Wahrheiten braucht gesagt zu werden: sie gelten, wenn Gelten Wahrsein bedeutet, wohl aber von Sätzen. Es scheint also doch in Lotzes Geltungsbegriff ein Faktor zu stecken, der über das Wahrsein hinausgeht. Und auch sonst dürfte es nicht gegen den Sprachgebrauch sein, von Wahrheiten das Gelten noch besonders hervorzuheben. Immer schimmert der Wertbegriff durch den Geltungsbegriff hindurch. „Der pythagoräische Lehrsatz galt vor seiner Entdeckung“ heißt nicht nur schlicht: er war wahr, sondern zugleich: er war eben gemäß seiner Wahrheit schon damals ein wertvolles, d. h. irgendeine menschlichen Ziele irgendwie förderndes Etwas: er würde um seiner Wahrheit willen in einem beliebigen Zeitpunkt vor seiner Entdeckung den Menschen, falls es solche damals gab und sie ihn gekannt hätten, die Förderung ihrer Ziele gebracht haben, die ihnen eben Wahrheiten zu bringen pflegen. Das normative Moment, mit dem die Wahrheit dadurch in Verbindung gebracht wird, hat Lotze gekannt und nur leider durch das Hineinspielen einer verschwommenen Metaphysik zugleich wieder verdunkelt: gerade solcher Verschwommenheit war aber der unklare und vieldeutige Ausdruck Gelten adäquat¹; und es war nur konsequent, wenn die Nachfolger Lotzes den Wert- und Normgedanken der Geltung energischer herausarbeiteten als er selbst und so zuletzt als logischen Ort der Geltung und der — als Wert behaupteten — „Wahrheit an sich“ ein überindividuelles Bewußtsein als Normbewußtsein² forderten.

Das alles ist nun ohne allen Zweifel offenkundiger Psychologismus — das Wort natürlich wieder in unserem zweiten Sinne genommen. Oder will man Psychologismus nur da finden, wo von einem individuellen empirischen Bewußtsein die Rede ist? Aber „Bewußtsein“ ist eben doch ein psychologischer Begriff und bleibt ein solcher unter allen Umständen. Zudem ist es uns nur von uns selbst her bekannt und also primär gewiß nicht überindividuell. Wer ein überindividuelles Bewußtsein einführt, treibt damit Psychologie und zwar in verkehrter Weise und darum vielleicht an falscher Stelle, wenn er es etwa versäumen sollte, das Vorhandensein dieses Bewußtseins nach wissenschaftlicher Methode sicherzustellen, d. h. in ständigem Kontakt mit den Fragestellungen der psychologischen Forschung, die ja natürlich keineswegs mit der prononziert experimentellen Psychologie der Gegenwart zusammenfällt. Daß die Erforschung und Analyse des Normbegriffes und dessen, was damit zusammenhängt, ohne wissenschaftliche Psychologie unmöglich ist, wurde schon oben (S. 399) hervorgehoben; die Wissenschaftlichkeit zeigt sich u. a. aber darin, daß sie sich ihrer Grenzen

¹ Vgl. z. B. Mikrokosmos, Bd. III, S. 590ff.

² Gegen das überindividuelle Bewußtsein auch Driesch, Kantstudien Bd. 22. Derselbe auch gegen die Geltungslehre: Ordnungslehre, 1923², S. 157f.

bewußt ist: das seinem Wesen nach der psychologischen Betrachtung Unzugängliche wird ihr auch tatsächlich nicht unterworfen, und umgekehrt: was psychologische Betrachtung erfordert, wird in der psychischen Schicht belassen, wird also innerhalb ihrer erforscht und nicht etwa ins Außerpsychische umgebogen. Beides hängt aufs engste zusammen: indem die Badener Schule die Wahrheit als solche (d. h. abgesehen von ihrer eventuellen Beziehung zu menschlichen Zielen) als Norm und Wert behauptete, subsumierte sie etwas offenbar aller Psychologie Transzendentes einer Kategorie, deren psychologische Natur jedem Unbefangenen deutlich ist. Die richtige Einsicht in die außerpsychische Natur der Wahrheit war andererseits stark genug, um sich trotzdem durchzusetzen: was allerdings nur dadurch möglich war, daß dem offenkundigen Sachverhalt zum Trotz auch der Wertbegriff seines psychologischen Gehaltes entkleidet wurde. Wie unmöglich das ist und zu wie ungeheuerlichen Konstruktionen das — bei Rickert¹ — geführt hat, ist von anderer Seite bereits einwandfrei dargelegt worden².

Die Wahrheit ist nie als solche ein Wert, sondern kann es nur etwa in dem Sinne werden, wie dies auch von der geraden Linie gesagt werden muß. Wertvoll oder ein Wert ist unter anderem — aber nur diese Bedeutung kommt hier in Betracht — das, dessen man um irgendeines Zieles willen bedarf. Wer um irgendeines Zieles willen der Geraden bedarf, also z. B. zwei Stellen auf dem kürzesten Wege miteinander verbinden will, für den ist die Gerade ein Wert oder wertvoll (und zugleich eine Norm): darum ist aber doch gewiß nicht die Gerade als solche, abgesehen von diesen menschlichen Zielen ein Wert. Wer das dennoch behaupten wollte, würde sich des ausgesprochensten Psychologismus schuldig machen: er interpretiert etwas offenbar Außerpsychisches, nämlich die Gerade psychologisch (als Wert) und treibt also Psychologie an falscher Stelle.

Von der Wahrheit gilt aber völlig Analoges. Und so ist denn eben die Wertlogik und (da, wie wir sahen, die Geltungslogik die Wertlogik bereits im Keime enthält und durch diesen Keim erst völlig verständlich wird) auch die Geltungslogik im letzten Grunde psychologistisch — so sehr sie selbst das Gegenteil behauptet. Die Einführung mystischer Begriffe, wie eines überindividuellen Bewußtseins, eines erkenntnistheoretischen Subjektes usw. ändert daran gar nichts. Es ist für den Psychologismus schwerlich ein Vorteil, wenn er durch Mystizismus „gemildert“ ist³.

¹ Zwei Wege der Erkenntnistheorie, Kantstudien, Bd. 14 S. 169ff., vgl. auch: Gegenstand der Erkenntnis. Tübingen 1915³, S. 264ff. und System der Philosophie. Tübingen 1921, S. 112ff., bes. S. 117ff.

² H. Bergmann, a. a. O. (Nachtrag), S. 101ff., bes. S. 105.

³ Zur Kritik des Wertbegriffes in der Philosophie Lotzes und der Badener Schule vgl. die klaren Analysen der Schrift von K. Wiederhold, Wertbegriff und Wertphilosophie. Berlin 1920 (52. Ergänzungsheft der Kantstudien).

IV. Die Existentialtheorie der Wahrheit.

Der Geltungslogik oder richtiger: der Geltungstheorie der Wahrheit dürfen wir die Anschauung Brentanos als Existentialtheorie der Wahrheit gegenüberstellen.

„Wahr ist ein Urteil, wenn es von etwas, das ist, behauptet, daß es sei.“ Danach trifft also das wahre Urteil etwas Seiendes (wenigstens das affirmative, vom negativen, das Nichtseiendes leugnet, gilt Analoges), während das falsche dieses nicht tut. Statt des Wortes „Treffen“ oder „Entsprechendsein“, „Passendsein“ usw., wie Brentano selber sich ausdrückt, könnte man auch „Übereinstimmen“ sagen und hätte damit die alte Aristotelische Übereinstimmungstheorie der Wahrheit gerettet. Aber das Verdienst Brentanos ist es, auf die Mehrdeutigkeit des Ausdruckes „Übereinstimmung“ hingewiesen zu haben: die Mißverständnisse und Irrtümer, die an die alte Theorie geknüpft sind, entstehen, sobald man „Übereinstimmen“ wie üblich mit „Gleich- oder Ähnlichsein“ übersetzt.

Freilich bedarf die Lehre Brentanos der Ergänzung und Weiterführung. Was das Treffen oder Passendsein besagt, muß noch genauer dargelegt werden; vor allem aber gilt es, sie aus ihrer Verflechtung mit der heute überlebten Urteilstheorie ihres Autors so vollständig wie möglich zu lösen.

Unter Urteil wollen wir also im folgenden nicht das Existentialurteil verstehen, auch nicht den Akt der Urteilsfällung und das Bewußtsein der Wahrheit, sondern nur den der einfachen Prädikation, der merkmalsmäßigen Zuordnung eines Merkmals zu einem Gegenstande. Der merkmalsmäßigen Zuordnung: das soll besagen, daß nicht jede Zuordnung eines Merkmals zu einem Gegenstande schon eine merkmalsmäßige ist. Sage ich: „Zahl 12 und gerade“, so habe ich der Zahl 12 das Merkmal „gerade“ in gewisser Weise zugeordnet, aber ich habe es ihr nicht als Merkmal zugeordnet, es nicht als Merkmal der Zahl 12 (es ihr zuordnend) gefaßt in der Weise, wie eben Merkmale Gegenständen zukommen und wie ich sie an jedem beliebigen (konkreten) Gegenstande unmittelbar „erschauen“ kann.

Dies ist sehr wichtig. Denn nunmehr ergeben sich zwei Fälle merkmalsmäßiger Zuordnung. Ich kann nämlich erstens ein Merkmal einem Gegenstande nur im allgemeinen „merkmalsmäßig“ zuordnen, so daß sich in der entsprechenden Rede aus dem Wortlaut des Gesagten ergibt, daß ich den Gegenstand als einen durch dieses Merkmal charakterisierten meine. Das ist offenbar auch der Fall, wenn ich sage: „die Zahl 12 ist ungerade.“ Oft aber werde ich dem Gegenstande ein Merkmal beilegen, das ihm (tatsächlich) zukommt. In beiden Fällen ist durch die merkmalsmäßige Zuordnung ein bestimmt geartetes Gebilde gekennzeichnet.

Dort heißt dieses: die ungerade Zahl 12, hier: die gerade Zahl 12; dort gehört es dem Gebiete des Seienden oder Existierenden an, hier dem des Nicht-Existierenden.

Wir wollen nun (da Ausdrücke wie Urteilsinhalt, Sachverhalt usw. bereits anderweitig vergeben sind) derartige Gebilde Urteilsgebilde nennen: also gehört z. B. zu dem Urteil „Meerwasser ist salzhaltig“ das Urteilsgebilde „salzhaltiges Meerwasser“, zu den Urteilen „Gold ist amorph“ und „es gibt Drachen“ die Gebilde „amorphes Gold“ und „seiende Drachen“.

Immer, wenn das Urteilsgebilde sich als existierend herausstellt, nennen wir das entsprechende (affirmative) Urteil wahr, wenn als nicht-existierend falsch. So wird die Existenz zum Wahrheitskriterium: Wahrheit und Sein sind Korrelate¹.

Vielleicht fragt man: ist nicht „Sein“ im Grunde ein viel weniger reinlicher, weil viel weniger eindeutiger Begriff als Wahrheit²? Bin ich nicht berechtigt, alles, was mir irgendwie gegeben sein kann, ein Etwas zu nennen, und ist nicht jedes Etwas auch ein Seiendes? Ist nicht auch das amorphe Gold oder etwa der gewölbte Himmel oder die im Meere versinkende Sonne, ja selbst die ungerade Zahl 12 „etwas“ und somit seiend?

Wir antworten: natürlich kann man den Begriff des Etwas künstlich so weit ausdehnen; der normale Sprachgebrauch sträubt sich dagegen: er wird eine gerade Zahl, die ungerade ist, genau so wie das runde Viereck und das hölzerne Eisen eben als das kontradiktorische Gegenteil eines Etwas ansehen, als nichts — oder wenn schon immerhin als etwas, dann als etwas, das es nicht gibt, als ein nichtseiendes Etwas. Besser gesagt: es handelt sich in solchen Fällen um rein begriffliche Gebilde, denen kein Gegenstand entspricht oder — mit Brentano zu reden — um bloß attributive Einheiten.

Denn hier hat das fragliche „Etwas“ (Zahl 12 usw.) sein Merkmal (ungerade) lediglich auf Grund unserer merkmalsmäßigen Zuordnung: es hat es erst durch sie überhaupt erhalten; nicht aber kommt es ihm „an sich“ zu, d. h. unabhängig von solcher Zuordnung, unabhängig also (im Sinne unserer Definition) vom Urteilsakte eines Subjektes. Unabhängig von aller merkmalsmäßigen Zuordnung eines Subjekts kommt vielmehr der Zahl 12 das Merkmal „gerade“ zu, dem Viereck das Merkmal „eckig“, dem Gold das Merkmal „kristallinisch“ usw. Überall, wo Seiendes in Frage steht, hat es seine Merkmale unabhängig von unserer

¹ Wie schon Brentano hervorhebt: Vom Ursprung sittl. Erk. S. 76.

² Über den Begriff des Seins vgl. man vor allem die Darlegungen Jos. Geysers (Grundlagen der Logik, Münster i. W. 1909 u. bes. Allgem. Philos. des Seins u. der Natur, ebenda 1915) denen der hier entwickelte Standpunkt relativ am nächsten steht. Aus der älteren Literatur kommt zur allg. Orientierung noch immer in Frage: A. Dyroff, Über den Existenzialbegriff, 1902.

merkmalsmäßigen Zuordnung. Wem seine Merkmale unabhängig von unserer merkmalsmäßigen Zuordnung zukommen, das nennen wir ein Seiendes oder ein Etwas im echten und eigentlichen Sinne. Sofern dies vom kristallinen Golde, vom salzhaltigen Meerwasser oder — wenigstens nach nicht-kontventionalistischer Meinung — von der geraden Zahl 12 zutrifft, existieren sie alle oder sind sie alle seiende Etwasse.

Man wird sagen: danach müßte auch der gewölbte Himmel existieren. Denn keineswegs sind ja wir es, die wir hier mit unseren präzisierenden Akten dem Himmel die Wölbung beilegen. Vielmehr ist er uns von Anfang an als gewölbt gegeben — wir nehmen ihn bereits so wahr. Dieser Einwand ist berechtigt. Aber er trifft uns nicht. Denn das Himmelsgewölbe oder der gewölbte Himmel (ebenso wie die versinkende Sonne usw.) existiert in der Tat.

Es existiert freilich nur phänomenal, genau so wie auch die von uns wahrgenommenen Farben, Töne, Gerüche usw. nur phänomenal existieren. Mit anderen Worten: das phänomenale Himmelsgewölbe existiert, das reale¹ Himmelsgewölbe existiert nicht. Nur indem wir in der vulgären Rede, die nur für das Reale interessiert ist, elliptisch Himmelsgewölbe schlechthin sagen, wo wir in Wahrheit das reale Himmelsgewölbe meinen, erklärt sich die Selbstverständlichkeit, mit der wir denjenigen beipflichten, welche die Existenz des Himmelsgewölbes bestreiten. Der Satz: „das Himmelsgewölbe existiert“ wird also erst dadurch falsch, daß wir seinem Subjekt das Merkmal „real“ merkmalsmäßig zuordnen. Denn es kommt ihm nun einmal (wie die Physik gezeigt hat) dieses Merkmal nicht an sich zu, sondern erst infolge unserer (in der gewöhnlichen Sprechweise freilich unterdrückten) merkmalsmäßigen Zuordnung. So ergibt sich, daß unsere Definition auch hier zurecht besteht: das reale Himmelsgewölbe hat sein Merkmal nicht von unserer Zuordnung unabhängig, und infolgedessen existiert es nicht. Zugleich zeigen unsere früheren Ausführungen, daß der Gegenstand „reales Himmelsgewölbe (realer gewölbter Himmel)“ als Urteilsgebilde gefaßt werden kann. Da wir nun außerdem wissen, daß es sich als nicht existierend herausgestellt hat, so ist im Sinne unserer Definitionen klar, daß das entsprechende Urteil: „das Himmelsgewölbe ist real“ (ebenso auch: „das

¹ Real ist ein Etwas, dem das Merkmal „individuell“ an sich (im Sinne des Textes) zukommt. Vgl. hierzu meine Grundfr. der Wahrnehmungslehre. München 1918, bes. S. 126ff. Ich gebrauche dort das Wort „wirklich“. Da aber z. B. bei Kälte „wirklich“ etwas gänzlich anderes bedeutet, ziehe ich hier das Wort „real“ vor. Zum genaueren Verständnis des hier entwickelten Standpunktes empfiehlt es sich übrigens, meine Lehre von der Schichtenunabhängigkeit (a. a. O. S. 124ff.) zu berücksichtigen. Einwände aus dem sogenannten „Satz des Bewußtseins“ gegen das hier Vorgetragene werden dadurch hinfällig.

reale Himmelsgewölbe existiert“, „der reale Himmel ist gewölbt“ usw.) falsch sein muß.

Setzen wir die Definition der Existenz in die der Wahrheit ein, so folgt weiter, daß wir ein Urteil dann wahr nennen müssen, wenn es einem Gegenstande das Merkmal (merkmalsmäßig) zuordnet, das ihm auch an sich, d. h. unabhängig von dieser Zuordnung, zukommt, wenn es uns also nur eine auch bereits an sich bestehende Zuordnung (ein natürliches Zukommen) nahe bringt. Falsch dagegen ist ein Urteil, wenn sich herausstellt, daß dies nicht der Fall ist, wenn wir also in ihm eine Zuordnung vornehmen, die nicht an sich besteht und sich also als ein bloßes künstliches Zukommenmachen erweist.

Von dem „an sich Zukommen“ selbst haben wir natürlich das Bewußtsein des an sich Zukommens zu unterscheiden. Dieses Bewußtsein kann, wie bekannt genug, durchaus ohne jenes Zukommen bestehen: das Bewußtsein der Wahrheit und die aus ihm entspringende „Wahrheit“ für uns, das Für wahr Gehaltene oder Geglaubte, fällt nicht zusammen mit der Wahrheit an sich, der eigentlich so zu nennenden Wahrheit¹

Es muß hier aber noch genauer geschieden werden: Zunächst kann man von einem neutralen Bewußtsein des „Zukommens“ schlechthin im Sinne des bloßen (merkmalsmäßigen) Zugeordnetseins² reden, welches Zukommen dann vielleicht ein Ansichzukommen selbst ist, vielleicht aber auch nicht. Ist es kein dergleichen Zukommen, so besteht weder Wahrheitsbewußtsein noch Wahrheit. Anders, wenn ein Bewußtsein des Ansich dieses Zukommens hinzutritt. Ihm entspricht dann selbstverständlich ein als „Ansichzukommen“ Bewußtes, ein „an sich Zukommen für uns“, das dann ebenfalls entweder ein an sich Zukommen selbst (oder an sich) sein kann oder aber ein bloßes als ein solches Zukommen Bewußtes oder für ein solches Gehaltene bleibt. Das heißt: hier besteht Wahrheitsbewußtsein (Urteil im Sinne von Überzeugung, belief³) und ihm entsprechend das für wahr Gehaltene, das sich dann entweder als tatsächlich oder an sich wahr herausstellt oder nicht.

Das Gemeinsame aber und die Voraussetzung in allen diesen Fällen ist das „schlichte Zukommen“, das „Zukommen schlechthin“, wie wir es oben nannten, und worunter wir nichts anderes verstehen als das einfache merkmalsmäßige Zugeordnetsein eines bestimmten Merkmals zu

¹ Vgl. dazu N. Hartmann, Grundzüge e. Metaphysik der Erkenntnis. Berlin u. Leipzig 1921, S. 54.

² Vom Zugeordnetsein unterscheiden wir das Zuordnen, vom Sachverhalt das Präzisieren oder „Urteilen“ im Sinne von Präzisieren: über die verschiedenen beim Urteil zu beachtenden Schichten vgl. bes. Geyser, Einführung in die Psychologie der Denkvorgänge, Paderborn 1909, sowie die entsprechenden Abschnitte seiner Grundlagen der Logik (1909).

³ Von der bleibenden Überzeugung unterscheiden wir ihre Gewinnung: die Fällung eines Urteils.

einem Gegenstande, ganz gleichgültig, ob es an sich ist oder nicht, ganz gleichgültig auch, ob überhaupt und wie jemand dazu Stellung nimmt. Es entspricht ziemlich genau dem, was sonst Sachverhalt (oder von Meinong „Objektiv“) genannt wird. In der Regel sucht man dem Sachverhalt vom Urteil her beizukommen. Er ist das, was im Urteil anerkannt oder verworfen, für wahr oder falsch gehalten wird. Dadurch wird der Irrtum nahegelegt, es habe der Sachverhalt zum Urteil oder doch zum Denken im weiteren Sinne (zu dem außer dem Urteilen auch das Zweifeln, Fragen usw. gehört) eine wesentliche Beziehung: er erscheint als etwas notwendigerweise stets Gedachtes, als Denk- und speziell als Urteilsinhalt, und also als unter allen Umständen vom Denken oder Urteilen abhängig. Aber als Inhalt, richtiger als Gegenstand eines Urteils darf ich den Sachverhalt höchstens in dem Sinne bezeichnen, in welchem ich etwa auch ein Recht habe, den Ort, auf den ein Wegweiser gerichtet ist, als Inhalt — oder auch hier richtiger als Gegenstand — der Wegweiser-Anzeige zu bezeichnen. Der Anzeige-Gegenstand, der Ort, bleibt, was er ist, mag sich nun der Wegweiser mit seiner Anzeige auf ihn richten oder nicht¹. Genau so kann auch der Urteilsgegenstand, der Sachverhalt bleiben, was er ist, mag er nun jemandem in einem Urteil zum Bewußtsein kommen oder nicht. Von jedem wahren Sachverhalt gilt dies unbedingt: er ist ja eben ein Sachverhalt an sich, ein „an sich Zukommen“, wie wir oben gesagt hatten. Und am deutlichsten wird das natürlich, wenn Realitäten in Frage stehen. Was in aller Welt soll es auch mit dem Erlebnis eines Urteils zu tun haben, daß Gold kristallinisch ist, oder — in adäquater Terminologie — daß ihm das Merkmal „kristallinisch“ zukommt? Denn das, was hier mit den Worten „daß dem Golde das Merkmal kristallinisch zukommt“, umschrieben wird, ist ja offenbar nur die sprachschönere Umschreibung für den schwerfälligen Ausdruck: „das dem Golde Zukommen des Merkmals kristallinisch“ und bedeutet also im Sinne unserer Definition einen Sachverhalt. Und dieser ist zugleich wahr, was ja eben nichts anderes heißt, als daß er ein Sachverhalt an sich ist, ein Sachverhalt, der seine Merkmale unabhängig von aller merkmalsmäßigen Zuordnung hat, der also — im Sinne unserer früheren Definition — existiert. Wahrheit ist in der Tat nur ein anderer Ausdruck für Existenz in dem speziellen Falle, daß sie als Merkmal von Sachverhalten auftritt. Der — falsche — Sachverhalt, „daß die Zahl 12

¹ Diese Sachlage wird von H. Scholz (Kantstudien a. a. O. S. 375 ff., bes. 379 f.) verkannt. Auch wenn die Wahrheit ein „Relationsbegriff“ wäre (was sie nach den Ausführungen des Textes nicht ist), so würde daraus noch immer keine „Abhängigkeit“ der Wahrheit „vom Dasein eines urteilsfähigen und vernehmenden Subjektes“ folgen, sondern eben nur eine Beziehung zwischen beiden. Ist dann der von dem Wegweiser angezeigte Ort von dem Wegweiser abhängig?

Daß unsere „Wahrheiten an sich“ trotz Scholz keines „intelligiblen Raumes“ zu ihrer Existenz bedürfen, zeigen hoffentlich die Ausführungen des Textes.

ungerade ist“, existiert so wenig wie das — unechte — Etwas „die ungerade Zahl 12“¹.

Wahrheit läßt sich also als spezifisch sachverhaltliche Existenz definieren, und das heißt im Sinne unserer Betrachtungen als Unabhängigkeit (der entsprechenden Merkmale) von zuordnenden oder prädiszierenden Akten. Darin liegt zugleich, daß es nicht zu befremden braucht, wenn wir dieser Existenz selber wieder Existenz zuschreiben²: denn offenbar ist die fragliche Unabhängigkeit ebenfalls etwas von dergleichen Akten Unabhängiges, ja es läßt sich auf dieselbe Weise zeigen, daß auch diese Existenz wiederum existiert usw.

Wahrheiten existieren also: sie haben ein Sein — wenn auch gewiß nicht generell ein reales.

Hier wird nun aber der Gegner einhaken: gerade das sei typisch falsch. Wahrheiten haben — so etwa könnte er im Anschluß an Lotze ausführen — weder das Sein von Geschehnissen nach Art der Akte, die sie erfassen, noch das der Dinge und dinglichen Vorgänge, auf die sie sich in der Regel zu beziehen pflegen: beides wäre zeitlich bestimmt, Wahrheiten aber gelten zeitlos oder überzeitlich. „Sokrates starb im Jahre 399“ — ein zeitlicher Tatbestand, wie alles Reale, und zugleich jetzt von mir in einem Akte erfaßt. Der Akt aber und also auch sein Zeitpunkt ist prinzipiell getrennt von jenem Tatbestande und seinem Zeitpunkt. Wer eine Unabhängigkeit vom erfassenden Akt in irgendeinem Sinne anerkennt oder gar, wie wir, das Wesen der Wahrheit in einer solchen sieht, muß das natürlich zugeben, und wenn etwa Überzeitlichkeit nur besagen soll, daß die erfassenden Akte zeitlich über sich selbst hinausgreifen, wenn man also hier bei dem Worte Zeit ausschließlich an die Akte denken würde, so ist Überzeitlichkeit und Zeitlosigkeit der Sachverhalte, ja aller Gegenstände überhaupt natürlich gerade im Sinne unserer Betrachtungen etwas vollkommen Selbstverständliches.

Aber es handelt sich offenbar um mehr: die Wahrheit — heißt es — gilt zeitlos auch abgesehen von allen Akten. Der Sachverhalt, daß Sokrates im Jahre 399 starb, ist heute genau so wahr, wie er es zur Zeit des Todes des Sokrates selbst war und wie er es in tausend Jahren oder, wann man sonst will, sein wird. Sokrates starb, das Ereignis seines Todes ist längst vorübergegangen, aber der Sachverhalt, in dem er sich darstellt, ist heute genau ebenso wahr wie damals und immer: er — oder der Satz, der ihn ausdrückt — gilt zeitlos, unabhängig von allem Wandel und

¹ Hier zeigt sich zugleich, wie sehr es naheliegt, den Begriff des Sachverhalts (und analog ganz allgemein den des Etwas überhaupt des Gegenstandes) durch Einbeziehung der fälschlich oder nicht existierenden Sachverhalte (und Gegenstände) zu erweitern.

² Was Brentano glaubte beanstanden zu müssen, vgl. Klassifikation der psych. Phänomene. Leipzig 1911, S. 146ff.

Fließen der Zeit. Wann auch immer ein Wesen den Satz ausspricht, es muß sagen: er ist wahr und nicht: er wird es sein oder er war es¹.

Das scheint nun der hier vorgetragenen Auffassung aufs entschiedenste zu widersprechen. Denn für uns muß der fragliche Sachverhalt, da er ja dem Etwas, auf das er bezogen ist, unmittelbar zugehört, an dessen Seinsweise teilnehmen und also im Falle unseres Beispiels real sein. Es müßten also Sachverhalte vergehen können: die Existenz und also nach unserer Auffassung auch die Wahrheit eines vergangenen Sachverhaltes müßte mit ihm zugleich vergangen sein — in krassestem Widerspruch nicht nur zur Geltungslehre, sondern auch zu allem, was unvoreingenommene Betrachtung jedermann zu lehren scheint.

Indessen, die Dinge liegen doch etwas verwickelter. Zunächst sei der Hinweis erlaubt, daß „Zeitlosigkeit“ in dem hier allein in Frage stehenden Sinne keineswegs der Wahrheit ausschließlich zukommt. So sind doch gewiß z. B. viele chemische Vorgänge vergangen. Sie haben aufgehört zu sein. Haben sie aber darum auch zugleich aufgehört, chemisch, d. h. etwas durch das Merkmal „chemisch“ Ausgezeichnetes zu sein, so daß es also von nun ab falsch wäre, sie als etwas ins Reich der Chemie Gehöriges zu betrachten? Aber das Ende ihres zeitlichen Seins ist selbstverständlich kein Ende der Merkmale, durch die dieses Sein sonst noch bestimmt war. Das Gewesene als Gewesenes genommen bleibt ein gewesenes Chemisches und also ein Chemisches überhaupt: nicht etwa ist es ein chemisch Gewesenes geworden, in dem Sinne, daß es sich nun in etwas Nicht-Chemisches, etwa ein Astronomisches oder Psychisches verwandelt hätte.

Das überträgt sich sogleich auch auf das Sein selbst. Alles Gewesene hat offenbar in eben dieser seiner Eigenschaft das Merkmal „früher seiend“ und wir dürfen doch gewiß das Früherseiende mit dem Jetztseienden einheitlich zusammenfassen: es steht ja dem niemals, d. h. dem weder jetzt noch früher noch vielleicht auch künftig Seienden als geschlossene Gruppe gegenüber, die wir als das (real) Seiende im weiteren Sinne bezeichnen dürfen: als das von aller Zeitlichkeit abgesehen Seiende, parallel dem entsprechenden Nichtseienden, bei dem als niemals Seiendem ebenfalls die Zeitlichkeit außer Betracht bleibt.

Und diese Bedeutung wird uns durch unsere bisherigen Ausführungen noch besonders nahegelegt. Wenn nämlich dasjenige seiend heißen soll, was seine Merkmale an sich selbst hat, so ist damit ohne weiteres deutlich gemacht, von wie sekundärer Bedeutung hier der Temporalmodus ist. Es liegt jedenfalls näher, das Ansich zu negieren: denn sicher haben Dinge und Geschehnisse, ob sie nun jetzt oder früher stattge-

¹ Eine Tatsache, die Marty zu verkennen scheint: vgl. Untersuchungen zur allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie. Halle 1908, S. 329.

funden haben, eben doch alle dieses Ansich miteinander gemein: sie gehören (nicht: sie gehörten) ins Reich des Ansich als desjenigen, das für die Zugehörigkeit seiner Merkmale keiner präzisierenden Akte bedarf oder bedurfte. Sachverhalte, die diesem Reiche des Ansich angehören, sind seiende oder wahre Sachverhalte. Gewiß: viele von ihnen sind vergangen und will man darauf Wert legen, so darf man sagen: sie waren. Oft aber ist das Tempus gleichgültig, das Sein im weiteren Sinne mit Betonung des Ansichmoments soll hervorgehoben werden. Hier bietet sich der Ausdruck „Wahrheit“ als weitaus treffendste Bezeichnung dar: daß Sokrates im Jahre 399 starb, gehört dem Reiche des Ansich an — auch heute noch; es ist ein Teil des großen Gebietes, das ohne die Hilfe präzisierender Akte ganz gleich ob auskam oder auskommt und das wir, wenn wie hier Sachverhalte in Frage stehen, das der Wahrheit zu nennen ein Recht haben. —

Die Lehre Brentanos war unser Ausgang. Mit unseren letzten Gedanken haben wir uns freilich von ihr sehr weit wieder entfernt, so weit, daß wir bei seinen bedingungslosen Anhängern auf scharfen Widerspruch gefaßt sind. Dennoch sind wir ihr in einem sehr wesentlichen Punkte treu geblieben: in der Auffassung der Wahrheit als Korrelat der Existenz und der aus ihr folgenden strikten Ablehnung der Geltungslehre samt ihrem unvermeidlichen Psychologismus. Wahrheit und Existenz (einschließlich der realen) sind so wenig Gegensätze und bedürfen so wenig eines mystischen Geltens zu ihrer Vermittelung, daß sie vielmehr auf eine weite Strecke hin zusammenfallen: Wahrheit ist, um es noch einmal zu sagen, Existenz von Sachverhalten. Das wichtigste aber an jeder Art von Existenz ist ihr Ansich, dem gegenüber der zeitliche Charakter, den wir ihr in vielen Fällen zuschreiben müssen, oft gänzlich zurücktritt. Die Wahrheit, indem sie gerade dieses Wichtigste hervorhebt, erscheint darum als zeitindifferent: sie abstrahiert ihrem Wesen nach von der Zeit ihres Sachverhaltes¹.

¹ Natürlich gibt es daneben noch „ewige“ Wahrheiten in einem anderen und eigentlicheren Sinne: es sind die, welche (wie z. B. die arithmetischen) auf ideelle Gegenstände bezogen sind.

Die Zeitindifferenz (die sogenannte zeitlose Gültigkeit) aller Wahrheiten, auch der historischen, muß, wenn die hier entwickelten Gedanken richtig sind, eine absolute sein, nicht etwa bloß eine relative. Daß Sokrates im Jahre 399 starb, ist wenn es überhaupt wahr ist, nicht nur heute und künftig wahr (gültig), sondern war es — so paradox dies zunächst klingt — bereits vor seinem Tode. Wenn die Pythia im Jahre 500 verkündet hätte: „Das Jahr 399 ist das Todesjahr des Sokrates“, so hätte sie damit eine Wahrheit verkündet. Der von ihr ausgesagte Sachverhalt war schon damals eine wahre Prophezeiung und wurde es nicht etwa erst mit dem faktisch eintretenden Tode. Das heißt in unserem Sinne: er gehörte schon damals in das Reich des Seienden schlechthin, in welchem sich (weil in ihm die besondere Zeitstelle des einzelnen Seienden grundsätzlich als irrelevant

Der berechnigte Kern in der Lehre von der „Zeitlosigkeit“ aller Wahrheit liegt in dieser einfachen Tatsache, zugleich aber auch die völlige Überflüssigkeit der Annahme eines besonderen Geltens zu ihrer Erklärung und nicht minder die Überflüssigkeit der Annahme von Wahrheiten, die in dem Sinne „an sich“ sind, daß sie (wie die Bolzanos) zwischen Bewußtseinsakten und erfaßtem Sein gleichsam in der Luft schweben. Sie sind vielmehr dem Sein selbst zugehörig. So verstandene Wahrheiten an sich aber gibt es ohne Zweifel, und es war unser Ziel dies zu zeigen. Ja, wir hoffen bewiesen zu haben, daß dieses Ansich das eigentliche Wesen jeder Wahrheit ausmacht, sogar — wie dargelegt — der „Wahrheit für uns“.

betrachtet wird) sowohl das befindet, was war, wie auch das, was ist, wie auch das, was sein wird.

Man pflegt bei der Erörterung der „Zeitlosigkeit“ der Wahrheit diese so nahe-
liegende Frage nach der rückbezogenen Wahrheit (wie wir sie nennen können) zu übergehen. Richtiger: man verfällt gar nicht auf sie.

Daß hier überhaupt ein Problem vorliegt, hat wohl zuerst Bruno Bauch gesehen (Wahrheit, Wert und Wirklichkeit. Leipzig 1923, S. 38 ff.), wenn er ihm auch eine der unsrigen entgegengesetzte Lösung gibt: das Urteil „Sokrates starb i. J. 399“ wäre nach ihm vor dem Tode des Sokrates ungültig, ja sinnlos gewesen. Diese abweichende Meinung dürfte wohl in der Hauptsache aus Schwierigkeiten des grammatischen Ausdrucks zu erklären sein. So hört vor allem auch die anscheinende Sonderstellung von Wendungen wie: „ich lebe, schreibe jetzt“ usw. auf, wenn man ihre elliptische Natur und das Vorkommen von wesentlich okkasionellen Ausdrücken (wie: ich, jetzt) in ihnen beachtet. Sie stehen dann mit dem Sokrates-Beispiel auf völlig gleicher Stufe. —

Der vorstehende Aufsatz wurde vor dem Erscheinen des eben zitierten umfassenden Werkes über das Wahrheitsproblem geschrieben. Es konnte also explizit hier nicht herangezogen werden; eine gewisse implizite Berücksichtigung ist natürlich durch die Tatsache seines geltungstheoretischen Standpunktes gegeben — was aber gewiß nicht heißen soll, daß sich die hier gegen andere Vertreter dieses Standpunktes beigebrachten Argumente generell auf die Bauchschen Darlegungen übertragen.

Die Bewegungslehre bei Newton, Leibniz und Huyghens.

Von Privatdozent Dr. **Hans Reichenbach**, Stuttgart.

I.

Die Bewegungslehre Newtons ist in der Geschichte des Bewegungsproblems von sehr viel größerem Einfluß gewesen als die Lehre seiner Gegner Leibniz und Huyghens. Es ist jedoch das seltsame Schicksal Newtons, daß er, der mit seinen physikalischen Entdeckungen die positive Wissenschaft reich befruchtete, zugleich die Entwicklung der begrifflichen Grundlagen dieser Wissenschaft weitgehend gehemmt hat. So fruchtbar seine optischen Entdeckungen waren — mit seiner Emissionstheorie des Lichtes hat er die Anerkennung der Wellentheorie, welche sein Zeitgenosse Huyghens bereits in tieferer Intuition aufgestellt hatte, um ein Jahrhundert zurückgehalten. Und so weittragend eine Entdeckung des Gravitationsgesetzes war — die Analyse des Raum- und Zeitproblems wurde durch seine Mechanik um mehr als zwei Jahrhunderte aufgehalten, nachdem sein Zeitgenosse Leibniz bereits wesentlich tiefere Einsichten in die Natur von Raum und Zeit gehabt hatte. Erst heute, nachdem die Entwicklung der Physik den Newtonschen Standpunkt in Optik und Mechanik endgültig überwunden hat, können wir diesen beiden Männern gerecht werden, deren unglückliches Geschick es war, daß ihre Einsichten dem Denken ihrer Zeitgenossen allzuweit vauseilten. Zur historischen Wirksamkeit gehört außer der Tiefe der Erkenntnis noch das besondere Glück, mit der neuen Erkenntnis gerade das zu treffen, was der Geist der Zeit finden möchte; und es scheint, daß die Höhe des Abstraktionsvermögens zu jener Zeit noch nicht so weit vorgeschritten war, als daß die Einsichten eines Leibniz und Huyghens in die Relativität der Bewegung sich durchzusetzen vermochten. Bedeutet doch selbst die fast ein Jahrhundert später liegende Raum- und Zeitlehre eines Kant, die durchaus im Banne der Newtonschen Mechanik gehalten ist¹, verglichen mit der Erkenntnis des Leibniz

¹ Vgl. hierzu Cassirer, Zur Einsteinschen Relativitätstheorie, S. 82.

und ihrer scharfen Formulierung einen wesentlichen Rückschritt. Über so unbestimmte Formulierungen wie „Idealität des Raumes und der Zeit“ war Leibniz, obgleich er sie auch benutzt, längst hinaus, und selbst diejenige frühe Schrift Kants, welche den Begriff der relativen Bewegung noch am weitesten treibt und gegen die seine kritische Raumlehre mehr als ein Rückschritt zu Newton erscheint, — ich meine die kurze Schrift „Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe“ — erreicht nur eine Vorstufe der Leibnizschen Einsichten.

Die Ungerechtigkeit der Geschichte geht sogar noch einen Schritt weiter. Nachdem es unserer Zeit gelungen ist, das Bewegungsproblem endgültig zu Gunsten der relativistischen Auffassung zu lösen, müssen wir feststellen, daß diese Lösung keineswegs einen unmittelbaren Anschluß an jene beiden älteren Relativisten bedeutet. Vielmehr scheint es, als ob ihre Lehren von der positiven Wissenschaft vergessen worden sind, aufgehoben allein bei den bloßen Historikern der Philosophie, die noch niemals die philosophische Entwicklung selbst merklich beeinflußten. Die Physik hat, als ihr die Lösung des Bewegungsproblems endlich gelang, sich noch einmal gerade zu Newton zurückgewandt, diesmal freilich von ihm zum Widerspruch gereizt. Im Kampfe mit Newton selbst hat sie die Entdeckungen aufs neue gemacht, die jene beiden Zeitgenossen des Newton schon vergeblich vorgebracht hatten. Mach, der erste Relativist der neuen Periode, hat seine Auffassung des Bewegungsproblems gerade in der Kritik der Newtonschen Prinzipien entwickelt¹. Von Leibniz' tiefgründiger Gegnerschaft zu Newton weiß er nichts; er findet für ihn nur ein paar ahnungslose Worte². Und die auch über Mach weit hinausgehende Lösung Einsteins hat ebenfalls direkt an die „klassische Mechanik“ Newtons angeschlossen³, ohne von Leibniz und Huyghens etwas zu wissen. Fast sieht es so aus, als ob ein Fluch über einer Entdeckung liegt, der der Anschluß an die eigene Zeit nicht gelang; denn auch die spätere Anerkennung entsteht nicht in allmählichem Durchdringen

¹ Vgl. hierzu meine Darstellung in „Der gegenwärtige Stand der Relativitätsdiskussion“, Logos X, 1922, S. 328 ff. Eine ausführliche Analyse der Mach-Newton'schen Kontroverse habe ich gegeben in: „La signification philosophique de la théorie de la relativité“, Revue philosophique de la France, Paris, juillet 1922. Vgl. hierzu auch Schlick, Die philosophische Bedeutung des Relativitätsprinzips (Ztschr. f. Philos. u. philos. Kritik 159, 1915, S. 129).

² Er schreibt (Mechanik in ihrer Entwicklung, Brockhaus 8. Aufl. S. 431): „Bei Leibniz, dem Erfinder der besten Welt und der prästabilierten Harmonie, welche Erfindung in Voltaire's anscheinend komischem, in Wirklichkeit aber tiefstem Roman „Candide“ ihre gebührende Abfertigung gefunden hat, brauchen wir nicht zu verweilen. Er war bekanntlich fast ebenso sehr Theologe als Philosoph und Naturforscher.“

³ Vgl. etwa Einstein, Grundlage der allgem. Relativitätstheorie, § 2 (Annal. d. Physik 49; 1916).

der älteren Einsicht, sondern in unabhängiger Neuschaffung und gerade gereizt durch den älteren Gegner selbst, der so noch einmal zu ungeahnter Fruchtbarkeit gelangt.

II.

Daß Newton selbst seine Mechanik als eine große Rechtfertigung der Lehre von der absoluten Bewegung auffaßte, darf als sichergestellt gelten. Er hat nicht nur im einleitenden Abschnitt der *Naturalis philosophiae principia mathematica* jene berühmten Definitionen des absoluten Raumes und der absoluten Zeit aufgestellt, welche die klassische Formel des Absolutismus geworden sind und Raum und Zeit als schlechthin daseiende Wesenheiten charakterisieren, welche das Maß für alle raumzeitlichen Vorgänge abgeben¹. Er hat darüber hinaus auch Methoden angegeben, wie die Beziehung empirischer Vorgänge auf diese absoluten Gebilde vorzunehmen ist, und es ist bekannt, daß er in diesem Zusammenhang der Zentrifugalkraft eine entscheidende Rolle zuweist. Darin liegt der Kern der Newton'schen Lehre, daß er dem Auftreten einer Kraft die Entscheidung über den Bewegungszustand zuweist. Denn daß es für die rein kinematische Auffassung der Bewegung als einer Veränderung gegenseitiger Abstände keinen Sinn hat, von absoluter Bewegung zu sprechen, hat Newton gewiß gewußt. Rein kinematisch besteht zwischen der Auffassung des Ptolemäus und des Kopernikus kein Unterschied, beide beschreiben nur den einen Tatbestand der Relativbewegung der Himmelskörper. Aber für die eine Auffassung, die Kopernikanische, fand Newton in seinem Attraktionsgesetz eine dynamische Erklärung, während für die andere Auffassung keine Erklärung möglich schien. Die Entscheidung über die absolute Bewegung fällt also der Dynamik zu. Newton erläutert diesen Gedanken in der genannten Einleitung an dem berühmt gewordenen Eimer-Versuch und außerdem an dem Beispiel zweier durch einen Faden verbundener Kugeln, die um den gemeinschaftlichen Schwerpunkt rotieren. An der Spannung des Fadens läßt sich die Rotationsgeschwindigkeit erkennen und quantitativ bestimmen, auch wenn gar keine anderen Möglichkeiten der Beurteilung gegeben wären. Newton zeigt sogar durch eine scharfsinnige Überlegung, wie man den Richtungssinn der Rotation erkennen kann. Dies erscheint zunächst paradox, weil die Größe der Zentrifugalkraft gar nicht von dem Richtungssinn der Rotation abhängt. Aber wenn man durch Zusatzkräfte die Rotationsgeschwindigkeit der Kugeln nach der einen oder anderen Seite ändert, erkennt man aus der Vermehrung oder Verminde-

¹ Diese Definitionen sind zitiert und übersetzt zu finden bei H. Scholz, Zur Analysis des Relativitätsbegriffes, Kantstudien 1922, S. 388. Dort werden auch genauere Bestimmungen über den Begriff der relativen Bewegung bei Newton gegeben, und diese sehr zutreffend mit der Änderung gegenseitiger Abstände identifiziert.

rung der Fadenspannung den Richtungssinn der ursprünglichen Rotation. Diese Überlegungen stehen für Newton im Vordergrund des Interesses. Erklärt er es doch selbst als den Zweck seines Buches, Methoden zu lehren, welche auf die wahren Bewegungen schließen lassen, wenn die scheinbaren, d. h. relativen oder kinematischen Bewegungen der Körper gegeben sind. Die Einleitung wird von den Worten beschlossen: „Auf die wahren Bewegungen aus ihren Ursachen, Wirkungen und scheinbaren Unterschieden zu schließen, und umgekehrt, aus den wahren oder scheinbaren Bewegungen die Ursachen und Wirkungen abzuleiten, wird im Folgenden ausführlicher gelehrt werden. Zu diesem Ende habe ich die folgende Abhandlung verfaßt“¹.

Hätten die mathematischen Prinzipien Newtons weiter keinen Nutzen, als den hier von ihrem Autor genannten, so wäre allerdings diesem Werk nicht die Bedeutung zuzuschreiben, die es dennoch besitzt. Vielleicht ist an keiner Stelle das tragische Geschick der Newtonschen Philosophie deutlicher ausgesprochen als gerade hier, wo der große Physiker seine eigentliche Leistung, die physikalische Entdeckung der mechanischen Grundgesetze, seiner philosophischen Auffassung unterordnet. Die „*philosophia naturalis*“ hat sich von dieser philosophischen Auffassung nach zweihundertjährigem Irrtum abgewandt; daß sie damit die physikalische Leistung Newtons nicht zu verringern braucht, liegt an dem glücklichen Schicksal aller empirisch gesicherten Erkenntnis, von der Interpretation ihrer Entdecker unabhängig zu sein — eine Sicherheit, die sie um den Preis einer bloß approximativen Geltung erkauft.

III.

Daß gerade Leibniz der Gegner der Newtonschen Bewegungslehre wurde, liegt in der philosophischen Verschiedenheit dieser beiden Denker begründet. Ist Newton der konsequente Denker von unbesiegbarer Zähigkeit, der die Entscheidung über die Wahrheit einer Lehre der Erfahrung zuweist und eine Theorie 20 Jahre lang liegen läßt, weil sie mit den astronomischen Beobachtungen nicht stimmt, um sie dann bei neuem Beobachtungsmaterial mit der gleichen Festigkeit aufzunehmen, — so ist Leibniz der bewegliche Geist, der seine Resultate vielmehr in einem beständigen Umklettern der Probleme findet und dem eine abstrakte Einsicht besseres Steuer erscheint als alle doch immer deutungsfähige Empirie. Für Leibniz wurde seine Auffassung des Raumes, die er aus philosophischen Überlegungen gewonnen hatte, zur Entscheidung über das Bewegungsproblem; und obgleich er die Mittel der modernen Physik, welche alle empirischen Schwierigkeiten wirklich beheben können, nicht zur Verfügung hatte, blieb er seiner philosophischen Grund-

¹ Nach der Übersetzung von Wolfers, 1872.

auffassung auch angesichts der schweren Gegenargumente Newtons treu. So ist es gekommen, daß Leibniz zwar im Resultat schließlich Recht hat gegenüber Newton, daß er aber eine völlige Widerlegung nicht zu geben vermochte; die eigentliche Antwort auf Newtons Argument der Zentrifugalkraft hat erst Mach gegeben. (Sie lautet bekanntlich, daß man in der relativierten Auffassung die Zentrifugalkraft deuten kann als eine dynamische Gravitationswirkung, erzeugt durch die Rotation der Fixsterne, und daß darum auch dynamisch keine Auszeichnung des einen Bewegungszustandes besteht.) Man ist geneigt, in einem solchen Falle dem Anhänger der falschen Ansicht die größere Anerkennung zu zollen, weil er den Vorzug der Konsequenz für sich hat; und gewiß ist die historische Unwirksamkeit der Leibnizschen Opposition darin begründet, daß Leibniz die Machsche Antwort noch nicht fand. Aber man darf andererseits nicht vergessen, daß es wirklich tiefgehende Einsichten in die Natur des Raumes waren, die Leibniz in die Opposition drängten, und daß auch ihn der Ruhm einer Konsequenz trifft, die die Sicherheit einer erkenntnistheoretischen Entdeckung nicht preisgeben will.

Die bekannteste Darstellung der Leibnizschen Raumlehre ist sein Briefwechsel mit Clarke, der schon im 18. Jahrhundert, als man über die Realität des Raumes mit ähnlicher Heftigkeit stritt wie in den Tagen der Einsteinschen Theorie, außerordentlich viel gelesen wurde¹. Der Theologe Clarke tritt hier als Verteidiger der Newtonschen Auffassung auf. Wir dürfen seine Verteidigung jedoch in gewissem Sinne als authentisch ansehen, weil er seine Antworten an Leibniz mit Newtons Unterstützung ausgearbeitet hat. Der Briefwechsel liest sich ähnlich wie eine moderne Diskussion über Relativitätstheorie; der Relativist sucht vergeblich einen Gegner zu überzeugen, der so in der absolutistischen Vorstellung befangen ist, daß er gar nicht merkt, wie sehr seine Argumente die Lehre voraussetzen, die sie erst beweisen wollen, und wie die vermeintlichen Widersprüche, die er dem Relativisten nachweisen will, eben nur auf einer ständigen Unterschiebung der absolutistischen Auffassung beruhen. Ehe wir jedoch auf diesen Briefwechsel eingehen, wollen wir auf die strenge Grundlegung der Leibnizschen Raum- und Zeitlehre in den „*Initia rerum mathematicarum metaphysica*“ eingehen, deren Abfassung in die gleiche Zeit fällt².

¹ Vgl. Cassirer, Erkenntnisproblem II, 1911, S. 471.

² Ich zitiere in Folgenden beide Quellen nach der Ausgabe von Cassirer in der Philosoph. Bibliothek, Leibniz' Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie Bd. I. Die dort zu Grunde gelegte Buchenausgabe Übersetzung ist leider stellenweise so frei, daß sie nur mit Vorsicht benutzt werden kann. Zwar wird der Sinn im allgemeinen nicht verletzt, aber in der Absicht einer Verdeutlichung werden dort Leibniz gelegentlich modernere Begriffsbildungen unterlegt, als er tatsächlich benutzt. Ich habe diese Fehler in den mitgeteilten Zitaten korrigiert, gelegentlich ist auch

Das letztgenannte Werk beginnt mit einer außerordentlich tiefgehenden Erklärung von Zeit und Raum. Gegeben sind uns nur Dinge und ihre Zustände; erst auf Grund gewisser Beziehungen zwischen ihnen konstruieren wir das Ordnungsschema von Zeit und Raum. Die Kausalität ist diejenige reale Beziehung, welche zur Ordnung der Zeit führt. Stehen zwei dingliche Zustände in dem Verhältnis von Ursache und Wirkung, so wird der eine als zeitlich vorangehend, der andere als zeitlich folgend definiert. Die Zeitfolge ist also die Ordnung der kausalen Abläufe; die Kausalität ist das logisch primäre, die Zeit das sekundäre. Erkannt wird der kausale Zusammenhang, die Zeitordnung wird nur definiert. Neben der Zeitfolge-Beziehung gibt es noch die Gleichzeitigkeits-Beziehung. Sie ist zwischen solchen dinglichen Zuständen anzusetzen, die nicht im Ursach-Wirkung-Verhältnis stehen. Allerdings bemerkt Leibniz bereits, daß dies noch keine hinreichende Definition ist. Es tritt noch die Bestimmung hinzu, daß durch einheitliche Festsetzung der Gleichzeitigkeit für alle Ereignisse an keiner Stelle ein Widerspruch zur Zeitfolge als Ordnung der kausalen Abläufe entsteht¹. Dies meint Leibniz zweifellos mit der im folgenden Zitat enthaltenen Bemerkung über „die Ereignisse des vergangenen und dieses Jahres“ und weiter über „die Verknüpfung aller Dinge“. Ich setze die ganze Stelle hierher (S. 53): „Gesetzt es existiert eine Mehrheit dinglicher Zustände, die nichts Gegensätzliches einschließen, so werden sie als zugleich existierend bezeichnet (*dicentur existere simul*). Daher sagen wir nicht, daß die Ereignisse des vergangenen und dieses Jahres gleichzeitig sind, weil sie nämlich entgegengesetzte Zustände eines und desselben Dinges bedingen.

Wenn von Elementen², die nicht zugleich sind, das eine den Grund des anderen einschließt, so wird jenes als vorangehend (*prius*) — dieses

der Originaltext nach der Gerhardtschen Leibniz-Ausgabe hinzugefügt. — Einen Vorzug der Ausgabe bilden dagegen die von Cassirer hinzugefügten Anmerkungen, die das Verständnis erst wesentlich erleichtern; es ist beachtenswert, daß sie noch vor der Lösung dieser Probleme durch die Relativitätstheorie geschrieben wurden.

¹ Daß auch damit die Eindeutigkeit der Gleichzeitigkeit noch nicht erreicht zu sein braucht, bemerkt Leibniz natürlich noch nicht; solche Überlegungen konnten erst im Anschluß an die Einsteinsche Zeitlehre entstehen. Man findet eine ausführliche Untersuchung über diese Frage in meiner „Axiomatik der relativistischen Raum-Zeit-Lehre“, Vieweg 1924. Die Zeitlehre dieser Arbeit darf als eine Weiterführung Leibnizscher Gedanken angesehen werden, ohne daß mir allerdings dieser Zusammenhang bewußt war, denn die betreffenden Ausführungen bei Leibniz waren mir bei Abfassung jener Arbeit nicht bekannt.

² Im Lateinischen steht hier das unbestimmte Pronomen „*eorum*“, das im Deutschen keinen Plural zuläßt. Ich schreibe mit Buchenau „Elemente“. Dieses Wort selbst kommt jedoch in dem ganzen Text nicht vor; auch an den folgenden Stellen steht es nur für die unbestimmte Vielheit. Es darf offenbar stets auch durch „Dinge oder dingliche Zustände“ ersetzt werden.

als folgend (posterius) angesehen. Mein früherer Zustand schließt den Grund für das Dasein des späteren ein. Und da, wegen der Verknüpfung aller Dinge, der frühere Zustand in mir auch den früheren Zustand der anderen Dinge in sich schließt, so enthält er auch den Grund für den späteren der anderen Dinge und ist somit früher als sie. Alles was existiert, existiert deshalb gleichzeitig oder voreinander oder nacheinander. (Et ideo quicquid existit alteri existenti aut simul est aut prius aut posterius.)

Die Zeit ist die Ordnung des nicht zugleich Existierenden. (Tempus est ordo existendi eorum quae non sunt simul.) Sie ist somit die allgemeine Ordnung der Veränderungen, in der nämlich nicht auf die bestimmte Art der Veränderungen gesehen wird.“

Diese Stelle scheint mir eine Tiefe der Einsicht in das Wesen der Zeit darzustellen, wie sie in der ganzen klassischen Periode von Descartes bis Kant nicht wieder erreicht wurde. Auch die Kantsche Zeitlehre (wie sie etwa in der 2. Analogie der Erfahrung formuliert ist), reicht an die Leibnizsche Erkenntnis nicht heran. Der unglücklichen Kantischen Bestimmung der Zeit als anschaulicher Bedingung der Kausalität ist die Leibnizsche Formulierung als allgemeines Ordnungsschema der Kausalreihen überlegen. Dies tritt allerdings erst vom Standpunkt einer auf Axiomatik begründeten Erkenntnistheorie klar zutage; ich muß deshalb auf meine in obiger Anmerkung genannte Arbeit verweisen.

Die Erklärung des Raumes gewinnt Leibniz im Anschluß an die Erklärung der Zeit. Da es viele Dinge gibt, die gleichzeitig da sind, so muß es noch ein weiteres Ordnungsschema geben, das innerhalb des gleichzeitig Existierenden die Ordnung herstellt. Dies ist der Raum.

„Der Raum ist die Ordnung des Koexistierenden (spatium est ordo coexistendi), oder die Ordnung der Existenz für alles, was zugleich ist.“

Es folgt sodann der sehr wichtige Versuch, die topologische Ordnung von Raum und Zeit zu definieren. Es handelt sich hier um das Problem des „Zwischen“. Liegt ein Punkt P zwischen P_1 und P_2 , so liegt er näher zu P_1 , als P_2 zu P_1 liegt. Der metrischen Ordnung eines Kontinuums, welche Entfernungen quantitativ vergleicht, liegt also eine topologische zugrunde, und man kann von einer „topologischen Entfernung“ sprechen; dieser darf keine Festsetzung der Metrik widersprechen. Das „näher oder weiter entfernt“ der folgenden Stelle ist also topologisch zu verstehen. Jedoch ist ein solches topologisches „Näher“ an ein Linearkontinuum gebunden, d. h. P ist nur längs eines gewissen Linienzuges näher zu P_1 , als P_2 zu P_1 . Leibniz führt deshalb die gerade Linie, die eigentlich eine metrische Bestimmung ist, hier ein. Die Schwierigkeit besteht nun darin, zu definieren, wann P zwischen P_1 und P_2 liegt; es muß dies durch eine qualitative Charakterisierung erreicht werden, welche geometrische Begriffe noch nicht benutzt. Leibniz ver-

sucht dies mit Hilfe des Einfachheitsbegriffes und des Begriffes einer „höchsten Bestimmtheit“. So unvollkommen Leibniz auch diese Bestimmung geglückt ist — der Versuch, die Topologie von Raum und Zeit definitorisch festzulegen, ist von allergrößter Bedeutung. Wir setzen die betr. Stelle möglichst wörtlich übersetzt hierher: „Zufolge jeder der beiden Ordnungen (der Zeit oder des Raumes), werden Elemente näher oder weiter entfernt voneinander genannt¹, je nachdem mehr oder weniger Elemente erforderlich sind, um die Ordnung zwischen ihnen zu erkennen. (Secundum utrumque ordinem (temporis vel spatii) propiora sibi aut remotiora censentur, prout ad ordinem inter ipsa intelligendi plura paucioraque requiruntur.) Daher sind zwei Punkte einander näher, deren in höchster Bestimmtheit zwischengesetzte Elemente etwas Einfacheres darstellen. Solch ein Zwischengesetztes von höchster Bestimmtheit (interpositum maxime determinatum) ist der einfachste Weg von einem zum anderen, zugleich der kürzeste und gleichförmigste, nämlich der gerade, welcher zwischen näheren Punkten kürzer ist.“

Die Stelle ist nicht ganz leicht verständlich. Will ich etwa die zeitliche Ordnung zweier Ereignisse E_1 und E_2 bestimmen, die nicht nahe genug zeitlich benachbart sind, um ein direktes Urteil zu erlauben, so schalte ich ein drittes Ereignis E dazwischen. Ist dann E_1 früher als E und E früher als E_2 , so ist damit auch festgelegt, daß E_1 früher als E_2 . Zur Herstellung der Ordnung zwischen E_1 und E_2 ist also ein Zwischenglied erforderlich, und je nachdem, ob mehr oder weniger Zwischenglieder nötig werden, ist die zeitliche Entfernung größer oder kleiner. Um nun den Begriff „Zwischenglied“ nicht zu benutzen, spricht Leibniz von dem durch zwei Punkte festgelegten einfachsten Gebilde von höchster Bestimmtheit; was zu diesem Gebilde gehört ist ein Zwischenglied. Dies ist als Definition des Begriffes „Zwischen“ aufzufassen. Die Unvollkommenheit dieser Definition besteht natürlich in der Unsicherheit der Bestimmungen „einfach“ und „höchste Bestimmtheit“.

Bemerkenswert an dem ganzen Aufbau dieser Raum- und Zeitlehre ist ferner, daß Leibniz mit der Ordnung der Zeit beginnt und erst nach Gewinnung der Gleichzeitigkeit zum Raum fortschreitet, ein Weg, der sich ebenfalls für die Axiomatik als fruchtbar erwiesen hat².

Der Schöpfer einer solchen begrifflich streng aufgebauten Raum-Zeit-Lehre trifft nun mit der Newtonschen Naturphilosophie zusammen,

¹ censentur. Ich übersetze nicht mit „angesehen als“ oder „gehalten für“, weil Leibniz hier zweifellos die Absicht hat zu definieren. Das ist auch mit dem Sprachgebrauch im Einklang, da censeo auch die Bedeutung „verordnen, bestimmen“ hat.

² In meiner genannten Arbeit wird auch die Topologie des Raumes auf diese Weise gewonnen, indem der Begriff „räumlich näher als“ mit Hilfe von ausgezeichneten Kausalreihen (Erstsignalen) auf den Begriff „zeitlich früher als“ zurückgeführt wird.

welche von empirischen Tatsachen ausgeht und deren noch so exakter Formulierung nur einen mystischen philosophischen Überbau zu geben vermag. Er mußte ja in Opposition zu einer Lehre geraten, die in Raum und Zeit selbständige Wesenheiten sieht, die unabhängig von den Dingen existieren; und er mußte sich hier als der Überlegene fühlen, der sich von der primitiveren Auffassung des täglichen Lebens befreit hat und die Rolle des Erklärenden zu übernehmen hat. In dem ausführlichen 5. Schreiben an Clarke versucht er, den Gegner durch eine Schilderung des Ursprungs der Raumvorstellung zu überzeugen. „Man beobachtet, daß verschiedene Dinge (*choses*) gleichzeitig existieren und findet in ihnen eine bestimmte Ordnung des Beisammen, der gemäß ihre gegenseitige Beziehung (*rapport des uns et des autres*) mehr oder weniger einfach ist. Es ist dies ihre Lage¹ oder Entfernung (*situation ou distance*)“ (S. 182). „Ändert nun eines der Dinge (A) seine Beziehung zu den anderen Dingen (C, E, F . . .) — wir müssen hier ergänzen: erkennbar an objektiven Veränderungen, etwa der Aufhellung eines anderen Dinges F, das vorher im Schatten gelegen war, — so sagt man, dieses Ding A bewegt sich. Tritt jetzt wieder der alte Zustand ein, aber so, daß ein anderes Ding B diejenige Beziehung zu den Dingen C, E, F, G . . . hat, die vorher A hatte — daß also B jetzt F beschattet (daß jetzt B die Ursache des Schattens ist, und nicht A, erkennt man an kleinen Variationen der Lage von B) — so sagt man, B ist an die Stelle (*place*) von A getreten“. Leibniz bemerkt sehr zutreffend (S. 185), daß er eigentlich nicht damit die Stelle definiert, sondern die gleiche Stelle (*la même place*); aber er weiß auch, daß dies ein zulässiges Verfahren ist. „Stelle von A“ ist ein Begriff, der einen gewissen Zustand der Dinge A, C, E, F, G, . . . bezeichnet.

Weiter: „was alle diese Stellen umfaßt², wird Raum genannt (*ce qui comprend toutes ces places, est appelé Espace*). Es zeigt dies, daß es, um den Begriff der Stelle und folglich den des Raumes zu bilden, genügt, diese Beziehungen und die Regeln ihrer Veränderung zu betrachten, ohne daß man es nötig hätte, sich hier eine absolute Realität außer den Dingen (*aucune réalité absolue hors des choses*), deren Lage man betrachtet, vorzustellen“ (S. 182). Wenn wir den Raum verdinglichen, so überschreiten wir die Grenze des im Begriff Stelle gemeinten; denn auch die Stelle ist nichts an sich Daseiendes, sondern ein Zustand der Dinge. Merkwürdigerweise neigen wir zu einer solchen Hypostasierung nur im Falle der räumlichen Stelle, während es einen anderen Fall gibt, wo

¹ Buchenau übersetzt hier inkorrekt: „wechselseitige Lage“ und vergißt dafür dieses Adjektiv vor „Beziehung“.

² Buchenau übersetzt dem Sinne nach richtig, aber allzu frei: „der Inbegriff aller dieser Stellen.“ Er will offenbar, mit Recht, jede räumliche Deutung des „comprend“ vermeiden. Dies wird aber schon durch die folgenden Sätze ausgeschlossen.

logisch derselbe Sachverhalt vorliegt, aber niemand eine Verdinglichung vornimmt.“ Leibniz zieht hier das außerordentlich gut treffende Beispiel der Genealogie heran (S. 184). In einer genealogischen Ordnung hat auch jedes Individuum eine „Stelle“, und sie bezeichnet genau wie für den Raum weiter nichts als eine gewisse Beziehung zu anderen Individuen. Hier aber denkt sich niemand unter „Stelle“ eine absolute Bestimmung, die losgelöst von anderen Individuen einen Sinn hätte; und obgleich wir auch hier den Inbegriff aller Stellen bilden können, stellt sich niemand darunter ein für sich existierendes Wesen vor. Die genealogische Ordnung ist eine Bezeichnung für die Struktur der Verwandtschaftsrelationen zwischen den Individuen, nicht eine neue Wesenheit neben ihnen¹. Das Beispiel ist in der Tat schlagend, und eine wundervolle Aufhellung des Raumproblems; sein Parallelismus gilt in noch viel tieferem Sinne, als Leibniz vielleicht gewußt hat. Denn man darf heute, nach den Untersuchungen von K. Lewin², die genealogische Ordnung als Raum-Zeit-Ordnung der entwicklungsgeschichtlichen Biologie in genau demselben Sinne ansehen, wie man die Ordnung der Kausalreihen als Raum-Zeit-Ordnung der Physik anzusehen hat. Hier wie in so vielen anderen Gebieten — ich erinnere an die *analysis situs* und die geometrische Charakteristik — erleben die Leibnizschen Ideen erst in unseren Tagen eine Weiterführung und ungeahnten Ausbau, weil sie erst jetzt ganz begriffen werden können.

Es sei hier nur ein kurzer Hinweis eingeschoben, wie überlegen die Leibnizsche Raum-Zeit-Lehre auch gegenüber der Kantischen erscheint³.

¹ Leibniz führt den Parallelismus noch eine Stufe weiter, um auch den Bewegungsbegriff innerhalb der genealogischen Ordnung anwenden zu können. „Wenn man weiterhin etwa die Fiktion der Seelenwanderung hinzunähme, und dieselben menschlichen Seelen wiederkommen ließe (von „und“ bis „ließe“ fehlt bei Buchenau), so könnten die Individuen nunmehr auch ihre Stelle innerhalb dieser Ordnung vertauschen.“ Dies erscheint als Analogie zur raum-zeitlichen Bewegung, ein Individuum tritt an die Stelle eines anderen, es nimmt diejenige Beziehung zur Gesamtheit auf, die vorher ein anderes hatte. Jedoch ist diese Weiterführung streng genommen eine Zerstörung des Parallelismus. Denn das genealogische Netzwerk hat bereits die zeitliche Dimension, es ist nicht dem Raum allein zu vergleichen, sondern einer Raum-Zeit-Mannigfaltigkeit von 2 Dimensionen, wie man sie etwa bei zeichnerischen Abbildern der Lorentz-Transformation benutzt. Hier gibt es keine Bewegung, sondern nur „Weltlinien“. Jede Zeitlinie des Netzwerks, die vom Großvater über Vater zum Sohn usw. fortschreitet, repräsentiert eine Bewegung, nämlich den Übergang von einer Generation zur anderen. Die Generationen entsprechen dem „Raum zu einer bestimmten Zeit“.

² Der Begriff der Genese in Physik, Biologie und Entwicklungsgeschichte. Springer 1922.

³ Eine ausführliche Gegenüberstellung der Leibnizschen und Kantischen Raumlehre, welche vor allem auch Kants eigenes Urteil über Leibniz in den „metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaften“ benutzt, findet sich bei Cassirer, *Leibniz' System*, Marburg 1902, S. 271 ff. Cassirer sucht dort die nahe Verwandt-

Den unbestimmten Ausdruck „Idealität des Raumes und der Zeit“ findet man bei Leibniz nie als letzte Formel, sondern nur im Zusammenhang schärferer Formulierungen. Dagegen spricht er es deutlich genug aus, daß Raum und Zeit ein Ordnungsschema der Dinge sind, nicht. Dinge selbst; und dies hat ja Kant wesentlich mit seinem Ausdruck gemeint. Andererseits liegt aber in dem Kantischen Ausdruck eine gefährliche Irreführung. Denn Raum und Zeit sind trotz ihrer Idealität nicht weniger in der Natur der Dinge verankert, als jedes andere Begriffsschema der Wissenschaft auch. Obgleich die Genealogie eine begriffliche Ordnung ist, beschreibt sie doch einen wirklichen Zustand der Individuen. Man muß sich eben nur vor dem bekannten erkenntnistheoretischen Fehler hüten, unter „Beschreiben“ ein „Abbilden“ zu verstehen. Und so liegt es auch mit Raum und Zeit; sie beschreiben, obgleich sie begriffliche Schemata sind, einen realen Zustand der Dinge. Daß sich das Tatsächliche des mit ihnen beschriebenen Zustandes noch sehr viel strenger formulieren läßt, deckt erst die Axiomatik auf, und Leibniz hat natürlich die Möglichkeit eines solchen Ausbaues noch nicht gesehen, nach welchem Raum und Zeit nichts anderes sind als der Ausdruck für den letzten Endes empirisch gegebenen Ordnungstypus der Kausalreihen in der Welt. Aber seine Raum-Zeit-Lehre führt direkt zu diesem Resultat hin, während die Kantische ihm im Wege stand, und auch durch die Doppeltheit von transzendentaler Idealität und empirischer Realität den objektiven Charakter von Raum und Zeit nur sehr ungenügend formulierte¹.

Die Antwort, die Clarke auf Leibniz' Darstellung des Raumproblems findet, offenbart einen zu engen Geist, als daß sie zur Klärung der Frage nennenswerte Beiträge liefern könnte. Mit dem Überlegenheitsgefühl des durch Belehrbarkeit nicht Gehemmten erklärt er, daß die in Frage kommenden Abschnitte aus Leibniz' Brief „keinerlei ernst zu nehmende Argumente (serious arguments) enthalten (S. 222). Weiterhin will er Widersprüche in Leibniz' Ansichten aufzeigen; er meint, es sei ein Widerspruch, daß eine Ordnung von Lagen eine Größe sein soll (S. 225, 54 u. S. 234, 104—106). Leibniz hatte bereits darauf geantwortet, daß mit der Reihenordnung, mit der Existenz eines vorhergehenden und eines folgenden Gliedes, die Bedingungen der Meßbarkeitgrade gegeben seien (S. 189, 54). Clarke ist offenbar der Ansicht, daß „Größe“ eine absolute Bestim-

schaft beider Lehren nachzuweisen, während es mir unter dem Eindruck der inzwischen erfolgten relativistischen Lösung des Problems notwendig scheint, die Leibnizsche Raumlehre der Kantischen noch überzuordnen.

¹ Vgl. zu der Charakterisierung der Realität durch Begriffssysteme meine Darstellung in „Relativitätstheorie und Erkenntnis apriori“, Springer 1920, S. 85ff. Verbesserungsbedürftig ist dort jedoch die Charakterisierung des invarianten Gehalts der Metrik, welche durch meine inzwischen vollendete Axiomatik überholt ist.

mung sei. Wie wenig Clarke die Leibnizschen Gedankengänge begreift, zeigt sich auch in einem früheren Schreiben. Würden Erde und Mond, unter Beibehaltung ihrer gegenseitigen Lage, an die Stelle der entferntesten Fixsterne versetzt, so argumentiert Clarke, dann müßten sie nach Leibniz' Auffassung nicht nur ihre gegenseitige Wirkung aufeinander, sondern auch ihre Stelle im Raum behalten, denn Stelle bedeutet ja nach Leibniz nur gegenseitige Beziehung. Das sei aber ein ausdrücklicher Widerspruch (S. 141). Clarke bemerkt gar nicht, daß ein Widerspruch eben nur für den Absolutisten entsteht, nicht für den Relativisten. Gäbe es weiter keine Körper in der Welt als Erde, Sonne und Mond, so hätten dabei diese Körper allerdings ihre Stelle behalten, denn dann ist ja die Verschiebung an einen anderen Ort völlig fiktiv. Gibt es jedoch außerdem noch die Fixsterne, so haben Erde, Sonne und Mond aber auch im Leibnizschen Sinne ihre Stelle geändert, denn ihre Stelle ist ja nicht durch die bloße Beziehung untereinander, sondern durch die Beziehung zur Gesamtheit aller Körper festgelegt; und die Beziehung zu den Fixsternen wäre ja dann verändert¹. Solche aus dem Unverständnis der relativistischen Auffassung heraus konstruierten Widersprüche sind charakteristisch für derartige Diskussionen und in der heutigen Relativitätsliteratur nur allzu häufig zu finden.

Zeigt sich Clarkes Standpunkt in der philosophischen Beurteilung von Raum und Zeit weit unterlegen², so hat er doch im Problem der Bewegung ein Argument zur Verfügung, dem Leibniz nicht völlig gerecht wird. Zwar, die kinematische Relativität der Bewegung vermag Leibniz noch glänzend zu verteidigen. Clarke hatte ihm eingewandt, daß die Tatsache der Bewegung nicht von der Beobachtung abhängen kann; ein Schiff ist dennoch in Bewegung, obgleich die Bewegung für einen Beobachter im Innern der Kajüte nicht wahrnehmbar ist (S. 158). Leibniz gibt hierauf die entscheidende Antwort: „Ich erwidere, daß die Bewegung zwar von der Beobachtung (observation) unabhängig ist, aber daß sie nicht unabhängig ist von der Beobachtbarkeit (observabilité). Es ist keine Bewegung vorhanden, wenn keine beobachtbare Veränderung vorhanden ist. Und wieder, wenn keine beobachtbare Veränderung vorhanden ist, ist überhaupt keine Veränderung vorhanden“³.

¹ Auf diese *petitio principii* Clarkes weist schon Cassirer in der genannten Ausgabe hin.

² Die Auffassung, daß Clarke die Verteidigung seines Standpunktes nur schlecht gegliedert ist, wird in der philosophischen Literatur weitgehend anerkannt, auch von solchen Philosophen, die sich vom Kantianismus entfernt haben, ich nenne nur Vaihinger, *Philosophie des Als Ob*, S. 475ff. Dagegen dürfte der Vaihingersche Versuch, den Widerspruch im Standpunkt der beiden Gegner durch den Fiktionsbegriff zu überbrücken (S. 480), angesichts der heutigen Physik nicht mehr haltbar sein.

³ Diese Stelle wird von Buchenau wesentlich freier übersetzt (S. 188).

Dieses Prinzip der Identität des Ununterscheidbaren, so sehr wir es Leibniz zugeben können, führt aber gerade seinen relativistischen Standpunkt in außerordentliche Schwierigkeiten; sowie man die Bewegung nicht mehr kinematisch, sondern dynamisch betrachtet. Denn Newton hatte ja in der Zentrifugalkraft ein Kennzeichen angegeben, durch welches die absolute Bewegung von der relativen unterschieden werden kann; hier hilft Leibniz das angezogene Prinzip nichts mehr. Er muß denn auch, nachdem Clarke das Newtonsche Argument vorgebracht hat (S. 158), zugeben, daß die Auszeichnung einer Bewegung als absolut wenigstens dynamisch möglich ist. „Ich gebe indessen einen Unterschied zwischen der absoluten, wahrhaften Bewegung eines Körpers und seiner einfachen, relativen Lageveränderung mit Bezug auf einen anderen Körper zu. Liegt nämlich die unmittelbare Ursache der Veränderung im Körper selbst, so ist er wahrhaft in Bewegung, und dann wird infolgedessen die Lage der anderen Körper mit Bezug auf ihn geändert, obwohl die Ursache dieser Veränderung nicht in ihnen selbst liegt“ (S. 189). Das Auftreten der Zentrifugalkraft auf der Erde, erkennbar etwa an der Abplattung, beweist — so muß der Leibnizsche Gedanke fortgeführt werden — daß die treibenden Kräfte der Rotation in der Erde liegen, nicht in den Fixsternen, und darum muß in diesem Falle die Rotation der Erde eine „absolute, wahrhafte Bewegung“ genannt werden, während die Rotation der Fixsterne nur eine „einfache, relative Lagenveränderung“ ist. Damit tritt allerdings ein ernster Riß in die Leibnizsche Bewegungslehre ein, denn mit dieser Unterscheidung ist ja die Newtonsche Auffassung zugegeben. Hier fehlt Leibniz das Machsche Argument, das allein die Relativität der Bewegung auch dynamisch verteidigen kann. Von hier ab wird die Argumentation bei Leibniz unzureichend. Clarke hatte erklärt (S. 159): „Die Realität des Raumes ist keine bloße Annahme (supposition), sondern durch die gegebenen Argumente, auf die man nichts erwidert hat, bewiesen.“ Freilich weiß Clarke selbst nicht, welches eigentlich sein entscheidendes Argument ist, denn die Argumente, auf die sich dieses Zitat bezieht, erwähnen die Zentrifugalkraft noch nicht, sondern sind sämtlich solche unzulässigen, absolutistischen Argumente wie die schon genannten. Es scheint, daß hier der unsichtbare, stärkere Beistand Clarkes, Newton selbst, eingegriffen hat; denn erst im Zusammenhang dieser neuen Behauptung Clarkes wird das Rotationsproblem erwähnt. Und erst von hier ab wird die Verteidigung von Leibniz anfechtbar: Er meint, daß mit dem von ihm in der oben genannten Stelle zugegebenen Unterschied von wahrer und relativer Bewegung seine Raumauffassung nicht angegriffen würde. Dies ist wohl so zu verstehen: Für Leibniz ist nicht der Raum die Ursache der Fliehkräfte, sondern diese liegen in den Körpern selbst. Wenn man jetzt von wahrer Bewegung spricht, so ist hier nicht mehr Bewegung als räum-

licher Vorgang gemeint, — denn diese ist immer relativ — sondern Bewegung als ein dynamisches Geschehen, das an sich unräumlich ist.

Leibniz muß also einen doppelten Begriff der Bewegung haben, einmal als räumlicher Vorgang und andererseits als ein innerer Prozeß der Dinge. Diese Auffassung läßt sich kaum verteidigen, denn sie kann nicht vermeiden, daß durch den inneren Prozeß eben gewisse räumliche Bewegungszustände ausgezeichnet werden, im Gegensatz zu den kinematisch gleichgeordneten. Leider geht Leibniz über diese Schwierigkeit hier mit einem raschen Sprung hinweg; es heißt unmittelbar nach der zitierten Stelle von der wahrhaften Bewegung: „So habe ich denn nichts von dem, was man für die absolute Realität des Raumes angeführt hat, unbeantwortet gelassen“ (S. 189). Man wird Clarke recht geben müssen, wenn er mit dieser Erklärung nicht zufrieden ist und in seinem Antwortschreiben noch einmal auf die Zentrifugalkraft eingeht (S. 219). Er folgert aus Leibniz' Standpunkt, daß die Teile der rotierenden Sonne ihre Zentrifugalkraft verlieren müßten, wenn alle äußere Materie um sie herum vernichtet würde. Diese Folgerung ist in der Tat richtig, und die moderne Physik gibt sie zu. Leider wissen wir nicht, was Leibniz darauf geantwortet haben würde, denn der Briefwechsel wird hier durch seinen Tod abgebrochen. In konsequenter Fortführung des Leibnizschen Standpunktes müßte man sagen, daß eine Sonne ohne umgebende Materie (also auch ohne Fixsterne), auf der dennoch Zentrifugalkraft auftritt, wohl möglich sei, nur dürfte man dann die Zentrifugalkraft nicht als Kennzeichen der Rotation ansehen, weil die Bewegung eines isolierten Körpers eine sinnlose Fiktion ist. Hier verliert der räumliche Bewegungsbegriff seinen Sinn, während daraus Konsequenzen für den dynamischen Zustand nicht gezogen werden dürfen¹. Aber es ist natürlich müßig, den Leibnizschen Standpunkt weiter festhalten zu wollen, als er es selbst durchgeführt hat. Wir müssen es bedauern, daß in diesem Briefwechsel das Rotationsproblem nicht mehr in den Vordergrund tritt, denn dadurch wäre Leibniz zu einer schärferen Kritik gezwungen worden und hätte vielleicht die Inkonsequenz, die dynamisch absolute Bewegung zuzulassen, vermieden. So aber müssen wir uns damit begnügen, daß in diesem Briefwechsel die relativistische Auffassung des Raumes als eines Ordnungsschemas konsequent verteidigt wurde, wenn sie auch zu einer relativistischen Bewegungslehre noch nicht geführt hat².

¹ Cassirer vertritt in seinem Kommentar der genannten Ausgabe eine andere Auffassung (vgl. Anm. 158).

² In der Diskussion der Relativitätstheorie ist mehrfach darauf hingewiesen worden, daß die Unterscheidung von „wirklicher“ und „räumlicher“ Bewegung auch die Lehre Kants in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaften“ ist. Dort wird (Ausg. d. Philos. Bibl. 3. Aufl. S. 314) die Kreisbewegung eine „wahre Bewegung“ genannt, „zum Unterschiede vom Schein“: während ihr der

IV.

Der Briefwechsel mit Clarke konnte schon deshalb nicht zu einer Lösung des Bewegungsproblems führen, weil das Niveau der streitenden Gegner zu ungleich war. Dem Theologen Clarke muß Leibniz mit einer Reihe von theologischen Argumenten antworten, welche aus der Würde und Vollkommenheit Gottes über die Natur des Raumes entscheiden sollen. Andererseits ist auch Leibniz so sehr an theologische Argumentationen gewöhnt, zumindest gewöhnt, erkenntnistheoretische Gedanken in solche einzukleiden, daß damit ein großer Teil der Diskussion für uns unfruchtbar wird. Es ist deshalb ein größerer Gewinn von vornherein da zu erwarten, wo Leibniz einem ebenbürtigen Gegner gegenübersteht und seine Gedanken in mehr esoterischer Form mitteilen kann. Aus diesem Grunde ist sein Briefwechsel mit Huyghens eines der wichtigsten Dokumente für die Beurteilung seiner Bewegungslehre.

Freilich darf man in der Bewegungs-Auffassung dieses Briefwechsels, so sehr sie sachlich tiefer geht, als die der Briefe an Clarke, nicht die höhere Stufe einer historischen Entwicklungslinie in Leibniz' Anschauungen sehen. Denn zeitlich liegt dieser Briefwechsel etwa 20 Jahre früher als der mit Clarke, und die hier entwickelte Bewegungslehre hat Leibniz in seinen Antworten an Clarke zugrunde gelegen. Es ist offenbar das Gefühl, bei seinem einstigen mathematischen Lehrer auf völliges Verständnis seiner Ideen rechnen zu können, das Leibniz hier zu offeneren Mitteilungen veranlaßt, während ihn andererseits die feindselige Haltung Clarks zum Übergehen der noch ungelösten Probleme und zur breiteren Darstellung der erkenntnistheoretischen Grundlagen seiner Auffassung zwingt. Dies rechtfertigt zugleich den in der vorliegenden sachlich gerichteten Darstellung der Leibnizschen Bewegungslehre eingeschlagenen Weg, mit der zeitlich späteren Quelle zu beginnen und zu der zeitlich früheren aufzusteigen.

Diskussionen zwischen gleichgerichteten Forschern desselben Gebietes sind zumeist im sprachlichen Ausdruck kürzer gehalten als Darstellungen

Charakter einer absoluten Bewegung im Gegensatz zur relativen bestritten wird. Diese Auffassung Kants ist also durch Leibniz schon vorweggenommen. Ein Vorzug der Kantischen Darstellung — die übrigens auch das Problem der isolierten Erde mit einer an Corioliskräften erkennbaren Rotation im Sinne unserer obigen Weiterführung Leibnizscher Gedanken behandelt — scheint mir darin zu liegen, daß sie in dieser Lehre keinen Gegensatz zu Newton erblickt. Daß Leibniz selbst sich so stark als Gegner Newtons fühlt, liegt — abgesehen von der historischen Situation, die ihn schon durch den Streit um die Erfindung der Infinitesimalrechnung zum Gegner Newtons gemacht hatte — vielmehr in seiner Raumlehre als in seiner Bewegungslehre begründet. In seiner Raumlehre ist er Newton — und wie wir zu zeigen versuchten, auch Kant — überlegen, und die hier gewonnene Einsicht läßt ihn den Unterschied der Bewegungslehre stärker empfinden, als er bei dem Fehlen einer dynamischen Relativität tatsächlich ist.

für den weiteren Kreis. Was dem Schüler oder Gegner durch umständliche, detaillierte Erläuterungen und psychologische Erleichterungen klar gemacht werden muß, versteht der Mitforschende durch einen einzigen kurzen Hinweis. Die Versenkung in den gleichen Gegenstand schafft eine Gemeinsamkeit der Atmosphäre, die nur flüchtiger Ausdrucksmittel bedarf, um zu einer Gemeinsamkeit des Wissens zu werden. Dem späteren Leser solcher Briefe wird das Verständnis dadurch sehr erschwert erscheinen, wenn nicht die fortschreitende wissenschaftliche Situation ihn die Problemlage in gleichem oder noch freierem Lichte sehen läßt, als jene ersten Entdecker des neuen Gebietes es vermochten. Darum wird erst unsere Zeit, die die Einsteinsche Lösung des Bewegungsproblems kennen lernen durfte, den Leibniz-Huyghensschen Briefwechsel in seiner vollen Bedeutung würdigen können. Wir müssen dabei noch beachten, daß gerade die Diskussion des Bewegungsproblems in diesen Briefen den kleinsten Raum einnimmt. Eingeschoben in lange Ausführungen über Probleme der Infinitesimalrechnung, deren Vorzüge Leibniz seinem anfänglich noch in der Anerkennung zurückhaltenden Lehrer darzulegen versucht, über die Newtonsche und Huyghenssche Optik, über die Atome und vieles andere, finden wir erst in dem letzten Jahre dieses Briefwechsels jene interessanten Abschnitte über das Bewegungsproblem, in denen sich die beiden großen Mathematiker ihre beiderseitigen Auffassungen kurz mitteilen¹.

Der klare Ton dieses Briefwechsels verrät sogleich das glücklichere Zusammentreffen. Hier handelt es sich nicht um einen Streit zweier Weltanschauungen, sondern beide Briefschreiber sind sich einig in der Grundeinstellung zum Problem. Beide, Leibniz wie Huyghens, sind Gegner der Newtonschen Philosophie. Sie fühlen sich abgestoßen von der an Henry More angelehnten, spiritualistischen Denkweise dieses Physikers, der überall da, wo er das Gebiet des engeren Fachkreises verläßt, zum Mystiker und Dogmatiker wird. Sie wissen beide, daß die grobe Verdinglichung des Raumes, die Newton mit dem naiven Realitätsbedürfnis des erkenntnistheoretisch ungeschulten Geistes teilt, unmöglich richtig sein kann. So sehr sie daher auch seine physikalischen Entdeckungen anerkennen, die philosophischen Konsequenzen, die Newton daraus zieht, lehnen sie ab. Huyghens spricht sogar die Vermutung aus, daß Newton seine Auffassung über das Bewegungsproblem in der neuen Auflage der „*principia*“ berichtigen wird, so sicher fühlt er sich in der Ablehnung des Newtonschen Absolutismus.

¹ In voller Würdigung dieser Diskussion hat E. Cassirer gerade diese Stellen des Briefwechsels in seine schon genannte Leibniz-Ausgabe aufgenommen, so daß wir auch hier nach dieser den Lesern bequemerer Ausgabe zitieren können. Den gelegentlich hinzugefügten Originaltext habe ich der Gerhardt'schen Akademie-Ausgabe des Leibnizschen Briefwechsels (1899) entnommen.

Die Diskussion des Themas beginnt mit einer Anfrage von Huyghens, in der er von Leibniz Auskunft über seinen Begriff der „realen Bewegung“ erbittet. Leibniz geht in seiner Antwort nicht auf den Begriff des Raumes ein, wie später in den Briefen an Clarke, sondern erklärt sogleich seine Auffassung des Bewegungsproblems. Sie zeigt dieselbe Doppelheit, die wir schon oben aufgewiesen haben. Bewegung als räumlicher Vorgang ist relativ; aber es muß ein Subjekt der Bewegung geben, in welchem die treibende Kraft wirkt, und dieses Subjekt ist in wahrer Bewegung. Denn sonst, meint Leibniz, wäre die treibende Kraft nichts Reales. Aber Leibniz sieht trotzdem die Relativität nicht verletzt, denn die geometrisch beobachteten Vorgänge geben kein Mittel an die Hand, das Subjekt der Bewegung zu bestimmen. „Wenn a und b sich einander nähern, so werden allerdings alle Phänomene die gleichen sein, gleichviel, ob man dem einen oder anderen der beiden Körper Bewegung oder Ruhe zuschreibt. Und selbst bei 1000 Körpern gebe ich zu, daß die Phänomene weder uns (noch selbst den Engeln) einen unfehlbaren Anhaltspunkt zur Bestimmung des Subjekts und des Grades der Bewegung liefern (*pour déterminer le sujet du mouvement ou de son degré*), und daß jeder einzelne ebensogut als ruhend angesehen werden könnte“ (S. 243).

Mit dieser Auffassung gerät Leibniz aber in eine Schwierigkeit. Er muß behaupten, „daß jedem Körper wirklich ein bestimmter Grad von Bewegung oder, wenn Sie wollen, von Kraft zukommt, trotz der Gleichwertigkeit der Annahmen¹ (*que véritablement chacun a un certain degré de mouvement ou, si vous voulez, de la force, non-obstant l'équivalence des hypothèses*)“ (S. 243). Trotzdem er also zugibt, daß die wahre Kraft nicht bestimmbar ist, soll sie existieren. Dies bedeutet einen Widerspruch zu seinem Prinzip der Identität des Ununterscheidbaren; er muß also doch wieder nach einer Möglichkeit suchen, die wahre Kraft auf andere Weise zu erkennen. Einen Ausweg glaubt er dadurch zu finden, daß er die Bestimmung der wahren Kraft auf andere als geometrische Weise gewinnt. Sie ist ein dynamisches Problem, und so treibt ihn sein Begriff der wahren Bewegung geradezu in die Auffassung hinein, daß die Dynamik ein nicht geometrisches, ein metaphysisches Prinzip enthält, und daß „Bewegung“ noch eine andere als räumliche, eine metaphysische Bedeutung hat. Er zieht aus der dynamischen Sonderstellung des Subjekts der Bewegung gerade die Folgerung, „daß es in der

¹ In der Buchenauschen Übersetzung der Cassirerschen Ausgabe steht hier anschließend noch der Zusatz: „über deren Verteilung.“ Diese Worte fehlen aber im Original. Sie sind zwar dem Sinne nach richtig ergänzt, überschreiten aber wohl doch die Freiheit, die einer Übersetzung gestattet werden kann. Denn der Gebrauch des Ausdrucks „Verteilung der Kräfte“ würde Leibniz wesentlich vertrauter mit der dynamischen Relativität zeigen, als er es tatsächlich ist.

Natur noch etwas anderes gibt, als die Geometrie darin zur Bestimmung bringen kann, und es ist dies nicht der geringste von den Gründen, durch die ich zu beweisen pflege, daß man, abgesehen von der Ausdehnung und ihren verschiedenen Bestimmungen (variations), die etwas rein Geometrisches sind, noch etwas Übergeordnetes¹, nämlich die Kraft, anerkennen muß“ (S. 243). Dies ist, in viel reinerer Form als in der Antwort auf Clarke, die Aufstellung des metaphysischen Begriffes der Bewegung. Bewegung im metaphysischen Sinn ist gar nicht „Stellenänderung“, sondern Auftreten von Kräften.

In seltsamer Weise gehen hier moderne und alte Ansichten durcheinander. Leibniz ist sich klar darüber, daß die Auszeichnung der wahren Bewegung nicht auf unmittelbaren Beobachtungen beruht. Auch die Dynamik liefert nicht einen direkten Nachweis der Kraft, denn für jede der gleichberechtigten Auffassungen der Bewegung läßt sich auch eine dynamische Hypothese ersinnen. Nur die Einfachheit der Erklärung („la simplicité de l'hypothèse“) ist der Vorzug der ausgezeichneten Bewegungsannahme, also etwa des Kopernikanischen gegenüber dem Ptolemäischen System. Dieses ist nur das für die Erklärung der Phänomene geeignetste (*ad explicanda phaenomena aptissima*²). Aber er meint doch, daß die einfachere Erklärung eben deshalb die wahre wäre³ (*qu'on peut tenir la plus simple, tout considéré, pour la véritable*), und so führt ihn die Untersuchung der logischen Äquivalenz der dynamischen Erklärungen doch wieder auf die metaphysische Auszeichnung der einen Bewegung zurück. Es ist sein metaphysisches System, welches hier eingreift; sein Begriff der Monade hängt eng mit seiner absolutistischen Fassung des Kraftbegriffs zusammen, und so wird das geschlossene System zu einer Hemmung, welche die konsequente Durchdenkung des Spezialproblems verhindert.

Ein Argument wird hier jedoch von Leibniz zum ersten Mal erwähnt, das zweifellos einen sehr schweren Einwand gegen die Newtonsche Bewegungslehre bedeutet und auch eine große, historische Wirkung erlangt hat. Es ist die Inkonsistenz, die in Newtons Sonderbehandlung der gleichförmig-geradlinigen Bewegung liegt. Wenn der Raum ein reales Ding ist und es möglich ist, durch dynamische Bestimmungen eine Bewegung gegen ihn auszuzeichnen, dann muß auch unter den gleichförmigen

¹ quelque chose de supérieur. Buchenau übersetzt: „ein übergeordnetes Prinzip.“ Das ist allzu frei und irreführend.

² Aus dem Promemoria, das Leibniz in Rom dem Vatikan vorlegte. Vgl. Gerhardt, Leibnizens mathematische Schriften (1860), Bd. 6, S. 146 Anm.

³ Man ist geneigt, Leibniz in dieser Bestimmung Recht zu geben, weil heute mehr als je die Einfachheit als Wahrheitskriterium anerkannt ist. Aber gerade in diesem Fall ist diese Argumentation nicht richtig. Ich muß hier auf die oben erwähnte Axiomatik (§ 2) verweisen, in der ich diese Frage untersucht habe.

gen Bewegungen eine als Ruhe gekennzeichnet werden können. Die dynamische Relativität, die Newton der gleichförmigen Translation zuerkennt, bedeutet für seine absolutistische Bewegungslehre eine ebenso große Inkonsequenz, wie für die Leibnizsche relativistische Bewegungslehre die Sonderstellung eines metaphysischen Bewegungszustandes. Es scheint, daß Newton selbst diese Inkonsequenz nicht gefühlt hat, denn mir ist keine Stelle bekannt, aus der eine Unsicherheit Newtons entnommen werden könnte.

Dagegen muß der erkenntnistheoretisch tiefer blickende Leibniz die Zwiespältigkeit seiner Bewegungslehre immer wieder empfunden haben. Mit der Zulassung „wahrer Kräfte“ wird eben die eine Art der kinematisch gleichberechtigten Bewegungen ausgezeichnet, und Leibniz kommt deshalb noch einmal auf die Möglichkeit zurück, die kinematische Gleichberechtigung durch verschiedene Annahmen über das Subjekt der Bewegung auch dynamisch durchzuführen. Newton hatte als Gegenbeweis die Kreisbewegung genannt, Leibniz aber erklärt: „daß der Kreisbewegung in dieser Rücksicht kein Vorrecht zukommt“ und „daß alle Annahmen äquivalent sind“ (S. 244). Hier erwartet man nun endlich eine Aufklärung im Sinne des Machschen Arguments, denn dieses besagt ja gerade, daß die Entstehung der Zentrifugalkraft auch nicht an das Subjekt „Erde“ gebunden ist und den Fixsternen zugeschrieben werden kann, also daß ihre Verteilung auf die Körper der gewählten kinematischen Beschreibung der Bewegung angepaßt werden kann. Aber man liest leider nur, daß Leibniz noch eine Erklärung besitzt, die auf eigenartigen Anschauungen über die Natur des Körpers beruht — was er dabei gedacht hat, werden wir wohl niemals erfahren.

V.

Christian Huyghens — oder Hugens de Zulichem, wie er seinen Namen in französisierter Form unter die Briefe setzte — stellt sich in diesen Briefen selbst Leibniz gegenüber als der konsequentere Relativist dar. Obgleich er zugibt, daß er früher einmal die Sonderstellung der Kreisbewegung im Newtonschen Sinne anerkannt hat, hat er sich doch inzwischen von ihr entfernt. Er hält es für ganz gewiß, daß es keine reale Bewegung, sondern nur relative gebe, ohne sich darin „durch die Gründe und Experimente in Newtons Prinzipien der Philosophie beirren zu lassen, da Newton sich, wie ich weiß, im Irrtum befindet. (Sans m'arrester au raisonnement et expériences de Mr. Newton, dans ses Principes de Philosophie, que je scay estre dans l'erreur.)“ Er lehnt jetzt aber auch den Leibnizschen Begriff der wahren Bewegung ab; „darin, daß bei der relativen Bewegung mehrerer Körper jeder einen bestimmten Grad von wirklicher Bewegung oder Kraft besitzt (de mouvement ou de force véritable), kann ich Ihnen

nicht beistimmen“ (S. 244). Er bemerkt offenbar die Schwäche dieses Leibnizschen Begriffs, und schon aus dieser Andeutung, die gerade den Kernfehler der Leibnizschen Lehre betrifft, dürfen wir schließen, daß er eine noch weiter vordringende Auffassung des dynamischen Problems der Bewegung besitzt. Über deren Inhalt berichten diese Briefe freilich nichts, wir erfahren nur, daß er „seit zwei oder drei Jahren die richtigere Anschauung“ betreffs der Kreisbewegung gewonnen hat. Der eine Brief, den Huyghens noch ein Vierteljahr nach diesem an Leibniz geschrieben hat, enthält keine Bemerkung über das Bewegungsproblem, und dann bricht sein Tod den Briefwechsel für immer ab.

So schließt dieser Briefwechsel für uns mit der Versicherung beider Mathematiker, daß sie eine Lösung des Problems der Kreisbewegung besitzen, die dem relativistischen Standpunkt auch dynamisch gerecht wird. Müssen wir bei Leibniz uns mit dieser Versicherung begnügen, ohne allerdings zu der Hoffnung berechtigt zu sein, daß er die heute erkannte Lösung gefunden hat, so sind wir bei Huyghens in einer glücklicheren Lage. In dem in Leiden sorgfältig aufbewahrten Nachlaß sind neuerdings durch J. Korteweg einige Manuskripte Huyghens' aufgefunden worden, die J. A. Schouten kürzlich mitgeteilt hat¹, und hier finden wir endlich nach mehr als zwei Jahrhunderten die Antwort auf jene wichtigste Frage, die der Briefwechsel mit Leibniz noch offen gelassen hat. Sie zeigt uns Huyghens als den ersten Relativisten, der, wenn auch keine richtige, so doch eine Lösung des dynamischen Problems der Kreisbewegung zu geben vermag.

Es handelt sich um vier lose Blätter, in denen Huyghens sich Notizen über das Problem der Kreisbewegung gemacht hat. Das erste und älteste zeigt Huyghens noch auf dem Newtonschen Standpunkt, hier wird noch anerkannt, daß sich aus der Zentrifugalkraft die Geschwindigkeit der Rotation berechnen läßt. Das zweite, von Korteweg in Übereinstimmung mit der Bemerkung des letzten Briefes an Leibniz auf 1692 datierte Blatt zeigt die entscheidende Wandlung in der Auffassung der Rotationsbewegung, und gibt mit dem dritten, aus dem gleichen Jahr zu datierenden Blatt ein Bild der Huyghensschen Lösung. Das vierte, später anzusetzende Blatt ist eine Zusammenfassung der Gedanken des zweiten und dritten Blattes.

Die Huyghenssche Lösung beruht auf einer kinematischen Entdeckung: es ist gar nicht wahr, daß die Änderung der gegenseitigen Abstände das einzige Kriterium der relativen Bewegung ist. Betrachten wir eine rotierende Scheibe, so bewegen sich zwei diametral gegenüberliegende Punkte ständig entgegengerichtet, sie haben also eine relative Bewegung

¹ Jahresbericht d. d. Mathematikervereinigung. XXIX. 1920, S. 136. Teubner.

gegeneinander, ohne daß ihr Abstand sich ändert¹. Die Abstandsänderung wird hier durch die starre Verbindung verhindert. Eben deshalb, schließt Huyghens, darf man aus der Unveränderlichkeit von Abständen nicht folgern, daß die Körper gegeneinander in relativer Ruhe sind: dies gilt nur, wenn außerdem kein körperliches Band zwischen ihnen vorhanden ist. Freie Körper werden allerdings ihre Abstände ändern, wenn sie in relativer Bewegung sind, aber nur solche. Stößt man zwei durch einen Faden verbundene Kugeln nach entgegengesetzten Richtungen, senkrecht zur Verbindungslinie an, so werden sie auch in relative Bewegung zueinander geraten, aber diese Relativbewegung wird nicht von einer Änderung der gegenseitigen Abstände begleitet sein, sondern sich wegen des verknüpfenden Fadens auf eine Rotation beschränken. Ruhe ist also anders als gewöhnlich zu definieren: „man muß wissen, daß Körper nur dann in Ruhe untereinander sind, wenn sie ihre Stellung untereinander behalten, während sie frei sind, sich getrennt zu bewegen und weder zusammengebunden noch gehalten sind (*il faut donc scavoir que l'on connoit que des corps sont en repos entre eux, lorsqu'estant libres a se mouvoir separement et point liez ni detenus ensemble, ils gardent leur position entre eux*)“ (3. Blatt). Der Zusatz über die Unverbundenheit der Körper ist das Neue an der Huyghensschen Definition.

Von hier aus gelangt Huyghens zu einer Deutung der Kreisbewegung als relativer Bewegung. Sie ist eine relative Bewegung der Teile des Kreises gegeneinander, keine absolute Bewegung gegen den Raum. Nur weil diese Relativbewegung nicht von einer Abstandsänderung begleitet ist, hat man ihren Relativ-Charakter übersehen. Und damit ist auch die dynamische Relativität hergestellt: man kann zwar aus dem Auftreten der Zentrifugalkraft auf das Stattfinden einer Kreisbewegung schließen, aber mit dieser dynamischen Wirkung ist wieder nur eine relative Bewegung bewiesen, nämlich der einzelnen Teilchen gegeneinander. „Lange Zeit habe ich gemeint, daß man in der rotierenden Bewegung vermittelt der Zentrifugalkraft ein Kriterium für die wirkliche Bewegung hatte. In der Tat ist es für die übrigen Erscheinungen dasselbe, ob irgendeine Scheibe oder ein Rad sich in meiner Nähe dreht, oder ob ich die stillstehende Scheibe umkreise. Aber wird ein Stein auf den Umfang gelegt, so wird dieser ausgeworfen, wenn die Scheibe rotiert, und daher meinte ich damals, daß der Kreis rotiere in keiner Beziehung zu irgendeinem anderen Körper (*nulla ad aliud relatione*). Dennoch zeigt diese Erscheinung nur, daß die Teile des Rades durch den auf den Umfang ausgeübten Druck in relativer Bewegung zueinander (*motu relativo ad se*) nach verschiedenen Seiten getrieben sind. Es ist also die

¹ In mathematischer Sprache: die Differenz ihrer Geschwindigkeitsvektoren ist nicht gleich Null.

rotierende Bewegung eine relative der Teile, die nach verschiedenen Seiten getrieben werden, aber zusammengehalten werden durch eine Schnur oder Verbindung (*ut motus circularis sit relativus partium in partes contrarias concitatarum sed cohibitus propter vinculum aut conexum*)“ (4. Blatt).

Diese Lösung des Rotationsproblems ist ebenso neu wie interessant. Sie ist die konsequente Durchführung der dynamischen Relativität, des Gedankens, daß auch aus dem Auftreten von Kräften nur auf relative Bewegung von Körpern gegeneinander geschlossen werden kann. Sie ist die Überwindung des Leibnizschen Begriffes der wahren Bewegung, und Huyghens legt Wert darauf, zu betonen, daß man auch aus der Kreisbewegung nie erkennen kann, welche der rotierenden Teile den ersten Stoß erhalten haben, also im Leibnizschen Sinne Subjekt und wahrhaft in Bewegung sind. Vielleicht darf man sie die erste Relativitätstheorie nennen — sachlich kann sie vor der Kritik ihrer größeren Schwester aus unseren Tagen allerdings nicht bestehen.

Die Relativbewegung der Kreisteile gegeneinander — so würden wir es heute formulieren — ist eine „wegtransformierbare“; d. h. es gibt ein stationäres Koordinatensystem, in dem sie verschwindet, nämlich das mitrotierende System. Darin unterscheidet sie sich von anderen Bewegungen, z. B. translatorischen Relativbewegungen, welche in jedem stationären Koordinatensystem immer wieder mit Geschwindigkeitsunterschieden der einzelnen Körper verbunden sind. Von einer dynamischen Relativität muß nun gefordert werden: wenn von einem Koordinatensystem aus eine aus der Bewegung herrührende Kraftwirkung beobachtbar ist, so muß auch gerade für dieses Koordinatensystem die relative Bewegung vorhanden sein. Das ist bei „nicht wegtransformierbaren“ Bewegungen der Fall, wenn die Kraft in jedem Koordinatensystem auftritt (also ein Tensor ist), bei der Kreisbewegung aber müßte hieraus gefolgert werden, daß für das mitrotierende System die Zentrifugalkraft verschwindet. Das ist aber gerade nicht der Fall, denn ein mit der rotierenden Scheibe mitbewegter Körper erfährt ja ihren Zug, und darum kann die Zentrifugalkraft nicht als Wirkung einer relativen Bewegung der Kreisteile gedeutet werden, weil diese Wirkung auch für dasjenige System stattfindet, in dem die Relativbewegung gleich Null ist.

Müssen wir also die sachliche Richtigkeit der Huyghensschen Lösung verneinen, so bleibt ihr historisches Verdienst dennoch bedeutsam. Sie ist der Ausdruck einer Konsequenz in der Auffassung des Bewegungsproblems, wie sie vor Huyghens noch nie und nach ihm erst mit Mach und Einstein wieder erreicht wurde. Sie ist der Ausweg eines zäh suchenden Geistes, dem die Einsicht in das Wesen der Bewegung bestimmend wurde und der, von ihr getrieben, den Kampf gegen das gewaltige System eines Newton aufnahm. Beide, Leibniz wie Huyghens, sind in ihrer Auf-

fassung der Bewegungslehre getragen von einem Wissen, vor dem jede explizite Formulierung immer nur als ein spezieller Ausdruck erscheint und das, wie ein Magnetfeld die Nadel, ihre Theorien immer wieder in die eine entscheidende Richtung einstellt. Ist Leibniz dabei der erkenntnistheoretisch tiefer geschulte, dem die allgemeine begriffliche Begründung besser gelingt, so ist der mehr im konkret mathematischen verankerte Huyghens auch weniger durch eine eigene Erkenntnistheorie gehemmt und darum in der Lösung des Rotationsproblems nur noch konsequenter. Das Gefühl der Überlegenheit über die Newtonsche Lehre muß Huyghens stets lebendig gewesen sein, und die eingangs zitierten Schlußworte aus Newtons Einleitung der „Prinzipien“ müssen schon diesem Zeitgenossen des großen Dogmatikers des Absolutismus als tragisches Verhängnis erschienen sein. Auf einem der genannten losen Blätter, auf dem die wahre Bewegung eine „falsche Idee“ und eine „Chimäre“ genannt wird, finden wir am Rande die Notiz: „Mr. Newton dit qu'il a escrit tout son traité pour connoitre le vray mouvement“¹. Trotzdem Huyghens wußte, daß das von Newton seinem Werke gestellte Ziel unerfüllbar war, hat er dessen Anerkennung nicht verhindern können. Uns aber, die Zeugen einer endgültigen Überwindung der Newtonschen Bewegungslehre wurden, gebührt es, den beiden vom Erfolg nicht begünstigten Relativisten aus der klassischen Zeit des Absolutismus, Leibniz und Huyghens, die schuldige Anerkennung nachzutragen.

¹ Herr Newton sagt, daß er seine ganze Abhandlung nur geschrieben hat, um die wahre Bewegung zu erkennen (3. Blatt).

Der Sinn der reinen Mathematik und ihrer Anwendung.

Von Professor Dr. **Gustav Doetsch**, Stuttgart.

In steigendem Maße ist in den letzten Jahren auf der Seite der Philosophen das Interesse für die Mathematik wachgeworden. Gewisse stark von mathematischem Geiste angehauchte Untersuchungen der neueren Philosophie und nicht zuletzt der Streit um die Relativitätstheorie haben die Aufmerksamkeit immer wieder auf die Mathematik hingelenkt und bewiesen, daß es der Philosophie nicht gleichgültig sein kann, was diese hochentwickelte Wissenschaft treibt, welches ihr Gegenstand ist, welcher Methoden sie sich bedient. Einer fruchtbaren Einwirkung der Mathematik auf die Philosophie steht nun leider der Umstand entgegen, daß die erstere für den Nichtfachmann fast völlig unverständlich ist: ohne zeitraubendes Studium ist ein Eindringen in Sinn und Wesen auch nur eines einzigen der zahllosen Zweige der modernen Mathematik nicht möglich. Angesichts dieser geheimnisvollen Unnahbarkeit wirkt es um so erstaunlicher, daß diese Wissenschaft für das praktische Leben so außerordentlich wichtig ist, daß Physik, Astronomie und Technik auf ihr basieren, m. a. W. daß sie auf die Wirklichkeit „anwendbar“ ist. Es kann dadurch der Glaube entstehen, daß die Mathematik auch ganz in dieser Seinssphäre der Erfahrungswelt verankert sei. Um zu zeigen, wie wenig in Wahrheit die reine Mathematik mit dieser zu tun hat und wie trotzdem die Anwendbarkeit auf die Erfahrung möglich ist, ist es unerlässlich, auf die Grundlagen der modernen Mathematik zurückzugehen¹.

Die Mathematik ist nicht zu allen Zeiten dasselbe gewesen. Nicht nur hat sich ihr Reich ins Unermeßliche ausgedehnt, sondern auch die prinzipielle Anschauung darüber, was sie eigentlich bedeutet, welches ihr Gegenstand und ihr Sinn ist, hat starke Wandlungen durchgemacht. Historisch und genetisch sind es zweifellos praktische Bedürfnisse ge-

¹) Die folgenden Ausführungen geben Vorträge wieder, die vom Verfasser im Januar 1924 in den Ortsgruppen der Kant-Gesellschaft zu Halle und Magdeburg gehalten wurden.

wesen, die zu mathematischer Beschäftigung Anlaß gaben, so z. B. zum Zählen und Messen, die so primitiv sind, daß wir ihre Entstehung kaum noch verfolgen können. Schon der Wilde hat ja eine Vorstellung davon, daß er eine größere oder kleinere Hütte und mehr oder weniger Pfeilspitzen hat als der Andere, sodann vielleicht auch davon, wieviel mehr oder weniger. Bei manchen Völkern des Altertums finden wir ausgebreitete Praktiken, z. B. Anweisungen, den Inhalt gewisser Figuren zu berechnen oder einen rechten Winkel zu konstruieren, etwa wie die Ägypter bei der Feldvermessung es machten: Man lege ein durch Knoten in 12 gleiche Teile geteiltes Seil so zu einem Dreieck zusammen, daß auf die Seiten bzw. 3, 4 und 5 Teile kommen. Warum nennen wir aber diese Praktiken noch nicht Mathematik, während wir den Satz des Pythagoras, der die angegebene Konstruktion involviert, als einen mathematischen ansehen? Der Unterschied liegt darin, daß jene praktischen Anweisungen induktive Verallgemeinerungen von rein experimentell gefundenen Erfahrungstatsachen darstellen, die untereinander keineswegs widerspruchslös zu sein brauchen, während der Pythagoreische Lehrsatz auf Grund begrifflicher Überlegungen in strenger Allgemeinheit abgeleitet wird, und zwar auf dem Wege der Deduktion; dieser und die auf ähnliche Weise erhaltenen anderen mathematischen Sätze bilden einen widerspruchslösen Zusammenhang. Von Mathematik reden wir also erst dann, wenn das empirische Experiment verlassen und bewußt gedanklich operiert wird. Diese Tendenz, sich von der Erfahrung und der sogenannten Anschauung unabhängig zu machen, hat dem mathematischen Streben von jeher innegewohnt, hat sich aber erst in den letzten Jahrzehnten zu der bewußten Forderung erhoben, die Grundlagen der Mathematik zu reinigen und diese Wissenschaft exakt und sicher zu fundieren. Gegenstände der mathematischen Betrachtung sind nicht empirische Dinglichkeiten wie Seile usw., sondern gewisse Elemente wie Punkte, Strecken, Geraden usw. Von solchen Dingen redet der Geometer, und der Analytiker (um diese historische Einteilung anzuwenden) nicht von 5 Pfeilspitzen, sondern von der Zahl 5, die z. B. 4 und 6 als Nachbarn hat. Dabei ist natürlich eine Unterstützung des Gedankengangs durch Zeichnungen oder räumliche Modelle nicht ausgeschlossen, jedoch wird aus diesen niemals die Beweiskraft geschöpft, sondern nur aus der begrifflichen Überlegung.

Diese Art von Mathematik finden wir in voller Reinheit schon bei den Griechen. Unter den Händen von Euklid hat die Geometrie eine Gestalt angenommen, die die Jahrtausende überdauert hat. Die Euklidische Geometrie macht Aussagen über die Elemente Punkt, Gerade und Ebene, die Euklid zu definieren sucht (worüber sogleich zu reden sein wird). Gewisse Aussagen können ohne weiteres gemacht oder, wie man sagt, aus der „Anschauung“ entnommen werden, z. B. „Durch zwei

Punkte ist eine Gerade, durch drei Punkte eine Ebene bestimmt“ (auch darüber wird noch Wesentliches zu sagen sein). Kompliziertere Sätze aber kann man nicht mehr der Anschauung entnehmen, sondern man leitet sie logisch deduktiv aus jenen anscheinend evidenten Grundsätzen ab. Um ein ganz einfaches Beispiel zu geben: Aus dem Grundsatz: „Zwei verschiedene Punkte einer Geraden bestimmen diese Gerade“ folgt: „Zwei verschiedene Gerade haben keinen oder einen, d. h. höchstens einen, Punkt gemein.“ Denn angenommen, sie hätten mehr als einen Punkt, also mindestens zwei Punkte gemein, so wären sie identisch. Jene wenigen Grundsätze, aus denen man die komplizierteren Sätze logisch deduziert, heißen Axiome.

Nun kann man aber diesem Gedanken eine andere Wendung geben, indem man sagt: „Nur diejenigen Sätze, die sich aus den Axiomen logisch deduzieren lassen, bilden das Gebäude der Geometrie.“ Nimmt man diesen Standpunkt ein, so werden die oben zurückgestellten Bedenken hinsichtlich der Definition der Elemente und des Entspringens der Axiome aus der Anschauung gegenstandslos. Denn was die Elemente angeht, so stellt sich heraus, daß man deren Definition gar nicht zu kennen braucht; die logischen Schlüsse, die zu den Sätzen hinführen, machen von dem Bedeutungsgehalt der Elemente überhaupt keinen Gebrauch. Das schwierige Problem: Was ist ein Punkt oder eine Gerade? ist für unsere Wissenschaft bedeutungslos. Statt von Punkten, Geraden und Ebenen könnte man auch von Elementen der Kategorien p , g und e reden, ohne daß sich an den Beweisen etwas ändern würde. Und zu den Fragen, die sich an ein Entspringen der Axiome aus der Anschauung anknüpfen würden, wie: Welche „Anschauung“ ist gemeint, die sinnliche Anschauung äußerer Objekte oder die innere, unsinnliche Vorstellung? Liefert die Anschauung uns Axiome in einziger und eindeutiger Weise? brauchen wir ebenfalls nicht Stellung zu nehmen. Denn sagt man zunächst im Sinne der Anschauungsgeometrie: „Die Axiome drücken die Grundtatsachen der Relationen zwischen den Elementen aus,“ so braucht man nur das auf eine objektive Welt hindeutende Wort „Tatsache“ zu streichen, um eine für die Zwecke der Mathematik ausreichende Position zu gewinnen: „Die Axiome drücken die Grundrelationen zwischen den Elementen aus.“ Wir postulieren einfach für unsere Elemente gerade die durch die Axiome geschaffene Art der Verknüpfung. Zum Inhalt der Geometrie gehört dann alles, was rein logisch deduktiv für diese so verknüpften Elemente folgt. Ob zwei Geometer unter Punkt, Gerade und Ebene dasselbe verstehen, ob sie damit anschauliche Vorstellungen verbinden oder nicht, ist gänzlich gleichgültig: sie erhalten dieselbe Geometrie, wenn sie nur dieselben logischen Gesetze anwenden.

Es zeigt sich also, daß der Forderung „Los von Erfahrung und Anschauung“ in geradezu überraschender Weise Genüge geleistet werden

kann, indem man beide überhaupt nicht braucht; ja noch mehr: Man hat auf diese Weise, ohne es ursprünglich zu wollen, ein neues Reich entdeckt. Denn unsere Gesamtheit von geometrischen Sätzen ist jetzt nichts anderes als die logische Folge einer gewissen Anzahl von Grundrelationen, sie muß also für jedes System von Elementen gelten, deren Grundrelationen sich durch die Axiome ausdrücken lassen. Von diesem wichtigen Gesetz wird in der Mathematik (natürlich ist die Anwendung nicht auf diese beschränkt) weitgehend Gebrauch gemacht. Das bekannte Prinzip der Dualität ist ein Sonderfall hiervon: In der Euklidischen Geometrie haben zwei Geraden in einer Ebene stets einen Punkt gemein, außer wenn sie parallel sind. Beseitigt man diese Ausnahme, indem man zwei Parallelen einen gemeinsamen „uneigentlichen“ (in gewissem Zusammenhang auch „unendlich fern“ genannten) Punkt zuschreibt, so reproduzieren sich die ebenen Axiome, die keine Aussage über Anordnung oder Größe machen, wenn man das Wort „Punkt“ durch „Gerade“ ersetzt und umgekehrt (zur Beseitigung von terminologischen Schwierigkeiten sind die verschiedenen Ausdrucksweisen: „Ein Punkt liegt auf einer Geraden“ und „Eine Gerade geht durch einen Punkt“ durch die beide umfassende zu ersetzen: „Ein Punkt und eine Gerade befinden sich in vereinigter Lage“):

1. Zwei verschiedene Punkte bestimmen eine Gerade.
2. Irgend zwei Punkte, die mit einer Geraden in vereinigter Lage sind, bestimmen diese Gerade.
3. Zu einer Geraden gibt es stets wenigstens zwei Punkte, die mit ihr in vereinigter Lage sind.
4. Zwei verschiedene Geraden bestimmen einen Punkt.
5. Irgend zwei Gerade, die mit einem Punkt in vereinigter Lage sind, bestimmen diesen Punkt.
6. Zu einem Punkt gibt es stets wenigstens zwei Gerade, die mit ihm in vereinigter Lage sind.

(5. und 6. sind keine eigentlichen Axiome, sondern auf Grund von 1. und 3. beweisbare Sätze, was aber nicht stört.) Nach unserem Gesetz muß also jeder Satz, der eine Aussage nur über Lagebeziehungen enthält, in einen richtigen Satz übergehen, wenn man in ihm dieselbe Vertauschung der Worte Punkt und Gerade vornimmt. Dies ist das Dualitätsprinzip. Ein einfaches Beispiel: Der Satz von Desargues: „Gehen die Verbindungsgeraden entsprechender Eckpunkte zweier Dreiecke durch einen Punkt, so liegen die Schnittpunkte entsprechender Seiten auf einer Geraden“ liefert als duales Abbild seine Umkehrung: „Liegen die Schnittpunkte entsprechender Seiten zweier Dreiecke auf einer Geraden, so gehen die Verbindungsgeraden entsprechender Eckpunkte durch einen Punkt.“

Für die Erreichung der überhaupt möglichen Allgemeinheit wäre es demnach geradezu hinderlich, wollte man die Definition der Elemente etwa durch Abstraktion anderweitig hernehmen, vielleicht z. B. für die Geraden von den Lichtstrahlen. Vielmehr erschöpft sich für die Geometrie der ganze Gehalt der Begriffe Punkt, Gerade und Ebene in ihren Relationen zueinander, d. h. es kommt nur auf die Funktionen an, die sie zu erfüllen haben. Dieser neue Standpunkt, der prinzipiell bricht mit der alten, auf Aristoteles zurückgehenden Abstraktionstheorie des Begriffs, die diesen als das aus allen Individuationen herauszuhebende Gemeinsame erklärt, also durchaus in dem Grundbegriff der Substanz verankert ist, hat bekanntlich zu einer Revision, ja einem Umsturz der Lehre vom Begriff überhaupt geführt, indem nun auch bei diesem der Grundbegriff der Funktion fundamental wird. Von diesem Standpunkt aus erschöpft sich der Gehalt jedes Begriffs in den Relationszusammenhängen, in denen er mit anderen steht. Dieser Gegensatz von Substanzbegriff und Funktionsbegriff hat dem bekannten Buche von Cassirer den Namen gegeben.

Hat man die oben skizzierte Einsicht in das Wesen der Geometrie gewonnen, so verschwindet ein großer Teil der alten Probleme oder erhält ein neues Gesicht, und neue tauchen auf. Zunächst erhebt sich die Frage, welche Axiome man wählen und zur Grundlage machen soll. Denn die von der Euklidischen Geometrie benutzten verlieren nun offenbar den Anspruch, die einzig möglichen zu sein. Gerade an dieser Frage hat sich die Einsicht in das funktionale Wesen der mathematischen Begriffe entwickelt. Solange man noch an den an der alten Abstraktionstheorie orientierten Begriffen von Punkt, Gerade und Ebene festhielt, wo also die Axiome als Grundtatsachen der Anschauung und Erfahrung galten, ist es niemandem eingefallen, an diesen Axiomen zu zweifeln — bis auf eine Ausnahme: das Parallelenaxiom, daß es zu jeder Geraden durch jeden Punkt genau eine Parallele, d. h. nichtschneidende Gerade gibt. Von Euklid bis in die Zeit der höchsten Blüte der Mathematik vor hundert Jahren hat man sich in der verschiedensten Weise damit beschäftigt; die einen wollten es beweisen, die anderen widerlegen. Erst die Erfindung der sogen. nichteuklidischen Geometrie durch Bolyai und Lobatschewskij zeigte, daß das eine so sinnlos war wie das andere, das Problem lag in ganz anderer Richtung: Das Parallelenaxiom führt im Zusammenhang mit den übrigen Axiomen zur Euklidischen Geometrie; aber man kann es ganz weglassen oder auch durch ein anderes ersetzen, das nicht in Widerspruch zu den übrigen Axiomen steht, und erhält dann auch eine Geometrie, die sich natürlich von der Euklidischen mehr oder weniger unterscheidet. So involviert z. B. die Lobatschewskijsche Annahme, daß es zu einer Geraden durch einen Punkt unendlich viele schneidende und auch un-

endlich viele nichtschneidende Gerade gibt, die durch zwei Grenzgerade voneinander getrennt sind, den Satz, daß die Winkelsumme im Dreieck kleiner als 180° ist, während sie in der Euklidischen Geometrie gleich 180° ausfällt.

Eine andere Frage ist die der Widerspruchslosigkeit der Axiome. Es ist klar, daß man unter die Axiome keines aufnehmen darf, das den übrigen oder ihren Konsequenzen widerspricht. Daß dies z. B. für die Euklidische Geometrie erfüllt ist, läßt sich durch Reduktion auf arithmetische Verhältnisse zeigen, aber nur unter der Voraussetzung der Widerspruchslosigkeit der Arithmetik.

So ergibt sich eine Verknüpfung von Geometrie und Analysis, die auf anderem Wege schon lange vorliegt, nämlich in der analytischen Geometrie. In der üblichen Darstellung ist dies eine Kompromißwissenschaft, die an die elementare Geometrie anknüpft und von der Anschauung Gebrauch macht. Beschränkt man sich auf die Ebene, so wird ein Punkt festgelegt durch seine Abstände von zwei zueinander senkrechten Achsen, die Koordinaten. Unter Hinweis auf die Anschauung, z. B. auf gezeichnete Figuren, leitet man dann für andere Gebilde, wie Gerade und Kreis, Gleichungen ab, denen die Koordinaten ihrer Punkte genügen. So wird die Gerade „dargestellt“ durch eine lineare Gleichung zwischen den Koordinaten ihrer Punkte. Aber auch hier läßt sich die Loslösung von der Anschauung vollziehen, indem man, wie es insbesondere die von Study inaugurierte Richtung tut, die Verhältnisse auf den Kopf stellt: Unter einem Punkt versteht man einfach ein geordnetes Zahlenpaar, ohne an eine anschauungsmäßige Bedeutung desselben zu denken; eine lineare Gleichung heißt Gerade, usw. Diese Koordinatengeometrie, wie man sie zum Unterschied von der anschauungsmäßig betriebenen analytischen Geometrie nennt, ist direkt ein Teil der Analysis, der sich nur dadurch auszeichnet, daß er eine an geometrische Verhältnisse angelehnte Terminologie besitzt, die aber lediglich eine gewisse suggestive Bedeutung hat. Was der Geometer sich unter einer Geraden vorstellt, ist auch hier gänzlich gleichgültig, für die Koordinatengeometrie ist sie erschöpfend dadurch charakterisiert, daß sie eine lineare Gleichung „ist“. Den an anschauungsmäßigen Objekten aufweisbaren Eigenschaften der geometrischen Gebilde müssen in dieser Wissenschaft Eigenschaften der mit demselben Namen versehenen analytischen Gebilde entsprechen. Aber nicht jede beliebige Eigenschaft gewisser vorgelegter analytischer Gebilde, etwa eine Beziehung zwischen den in ihnen auftretenden Koeffizienten, wird man als eine „geometrische“ Eigenschaft bezeichnen. Da die Koordinatengeometrie sich über die Richtung ihres Fortschreitens natürlich an der Anschauungsgeometrie orientieren wird, so beachtet sie, daß ihre Variablen als Koordinaten in einem Koordinatensystem gedeutet werden

können, also ebenso willkürlich sind, wie dieses selbst. Unter einer geometrischen Eigenschaft wird man daher nur eine solche Beziehung zwischen Gebilden verstehen, die bei gewissen Veränderungen des Koordinatensystems erhalten bleibt. Die Lage der Punkte gegenüber dem veränderten Koordinatensystem kann man aber auch dadurch erreichen, daß man das alte System beibehält und die Ebene einer gewissen Veränderung unterwirft, d. h. jeden Punkt in einen anderen überführt (dreht man z. B. ein rechtwinkliges Koordinatensystem um einen Winkel, so hat jeder Punkt zu dem neuen Koordinatensystem dieselbe Lage, die er gegenüber dem alten einnahm, wenn man dieses festgehalten und die Ebene um denselben Winkel, aber im entgegengesetzten Sinne gedreht hätte), und diese Auffassung ist für unsere Zwecke die angemessenere. Eine Veränderung der Ebene bedeutet analytisch eine Koordinatentransformation, durch die jeder Punkt, d. h. jedes Koordinatenpaar, in einen anderen Punkt übergeführt wird. Die Veränderungen oder Transformationen, die man als zulässig erachten will, sind in hohem Maße willkürlich, jedoch wird man sie durch folgende Erwägung einschränken: Zwei nacheinander ausgeführte Transformationen kann man direkt durch eine Transformation realisiert denken. Eine Eigenschaft, die bei jenen zwei Transformationen erhalten bleibt, ändert sich auch bei dieser Transformation nicht. Es kommen also nur solche Eigenschaften in Frage, die auch bei Transformationen, die durch sukzessive Anwendung mehrerer Transformationen entstanden gedacht werden können, erhalten bleiben. Man wird die letzteren also sogleich mit unter die zulässigen Transformationen aufnehmen, oder anders ausgedrückt: Man setzt von der Gesamtheit der zulässigen Transformationen voraus, daß die Aufeinanderfolge je zweier sich auch durch eine einzige dritte realisieren läßt; in mathematischer Terminologie: Die Transformationen sollen eine Gruppe bilden (betrachtet man z. B. die Gesamtheit aller Spiegelungen an Geraden, so bilden diese keine Gruppe; denn wie man sich leicht überzeugt, ist die sukzessive Spiegelung an zwei zueinander senkrechten Geraden äquivalent mit einer Drehung um 180° um ihren Schnittpunkt, also nicht mit einer Spiegelung). So kommen wir zu der großartigen Auffassung von F. Klein¹: Eine Geometrie ist der Inbegriff derjenigen Eigenschaften der Gebilde, die gegenüber einer bestimmten Transformationsgruppe invariant sind. Hierunter lassen sich die bekannten Geometrien subsumieren: Legt man die Gruppe der „Bewegungen“ (d. h. Verschiebungen und Drehungen der Ebene) und Ähnlichkeitstransformationen (d. h. Vergrößerungen und Ver-

¹) F. Klein, Vergleichende Betrachtungen über neuere geometrische Forschungen. Erlangen 1872 (das sog. Erlanger Programm); abgedruckt in den Mathematischen Annalen Bd. 43 (1893).

kleinerungen) zugrunde, so erhält man die Euklidische Geometrie, die ja in der Tat alle Eigenschaften von Figuren betrachtet, die nicht von ihrem zufälligen Ort in der Ebene und ihrem Größenmaßstab abhängig sind. Legt man die Gruppe der Zentralprojektionen (einer Ebene auf eine andere) zugrunde, so erhält man die sog. projektive Geometrie. Aus dieser kann man wiederum die Euklidische und die nichteuklidischen Geometrien von Lobatschefskij und Riemann als Sonderfälle erhalten, indem man von den projektiven Transformationen nur die zuläßt, die eine imaginäre ausgeartete, bezw. reelle oder imaginäre nicht-ausgeartete Kurve zweiter Klasse invariant lassen. Alle diese Gruppen lassen sich rein analytisch ohne Bezugnahme auf die Anschauung definieren. Der so exakt gefaßte und für die Geometrie nun noch allein maßgebende Begriff der geometrischen Eigenschaft hat nichts mehr mit dem zu tun, was man in Erfahrung und Anschauung eine Eigenschaft der Körper nennt, wie denn auch ganz alltägliche Eigenschaften wie „links von“, „über“ usw. in der Geometrie keinen Platz haben. Wir haben hier wieder ein Beispiel für den Begriff im modernen Sinne vor uns: Der Begriff der geometrischen Eigenschaft erschöpft sich darin, daß seine Relation zu etwas Anderem, der Transformationsgruppe, festgelegt ist, nämlich die Invarianz.

Bei dieser schon weit über das, was Anschauung und Erfahrung nahelegen, hinausgehenden Art, Geometrie zu treiben, ist die Mathematik nicht stehen geblieben. Bisher war immer von Gebilden die Rede, die gewissermaßen in einen fertigen und einmaligen Raum hineingestellt wurden, aber der Raum als solcher war nicht Gegenstand der Betrachtung. Dem Genie Riemanns blieb es vorbehalten, hier den Ansatzpunkt zu finden und eine Wissenschaft vom Raume selbst zu inaugurierten. Ebenso wie man statt der Ebene eine beliebige überall wechselnd gekrümmte Fläche betrachten und sich für ihre inneren Eigenschaften, wie z. B. ihre Krümmung, interessieren kann, ganz abgesehen von etwaigen Figuren, die in ihr liegen, so kann man auch einen ganz allgemeinen Raum ersinnen, dessen Struktur durch Aussagen charakterisiert ist, die einen Punkt nur mit einer unendlich kleinen Umgebung in Beziehung setzen, dessen innere Maßverhältnisse also von Punkt zu Punkt wechseln können, und nun hier ganz analoge Fragen aufwerfen wie für die krummen Flächen. So „abnorm“ diese Geometrie auf den ersten Blick scheinen mag, so unerläßlich hat sie sich für die Entwicklung der Relativitätstheorie erwiesen.

So zeigt sich auch in dieser zweiten Art, Geometrie streng zu treiben, dasselbe Abrücken von dem Raum der Erfahrung und Anschauung wie in der Axiomatik. Wenn dieser auch den Anstoß dazu gegeben hat, daß man gerade die oben skizzierten Systeme und nicht andere ersann, so wird er doch zur Ableitung der Sätze, also zum Ausbau der Geometrie,

im Prinzip nicht gebraucht und benutzt, ja das ganze Gebäude bis in die Fundamente hinein hat letzten Endes mit ihm überhaupt nichts zu tun, es ist gänzlich unabhängig davon und würde seine Gültigkeit behalten, wenn überhaupt kein Anschauungs- und Erfahrungsraum bestünde, vorausgesetzt, daß die Zahl, auf die wir Alles reduziert haben, ihn nicht impliziert.

Die Zahl, wenigstens die ganze und die rationale, hat lange als etwas so Selbstverständliches gegolten, daß eine theoretische Beschäftigung mit ihr überflüssig schien. Die Irrationalzahl dagegen hat bereits im Altertum Bedenken ausgelöst, die Griechen haben deutlich gefühlt, daß z. B. die Inkommensurabilität der Quadratseite zur Diagonale ein tiefes Problem in sich birgt, aber zweitausend Jahre ist nichts Grundlegendes darüber gesagt worden. Die große kritische Periode des vorigen Jahrhunderts, die mit den Namen Frege, Dedekind, Cantor und Weierstraß verknüpft ist, hat sich denn auch zuerst diesem Problem zugewandt und ist dann ganz von selbst dazu gekommen, das Bedürfnis nach einer strengen Fundierung der ganzen Zahl zu fühlen. Hat man einmal den Blickpunkt für das Wesen der geometrischen Begriffe gewonnen, so ist es eigentlich nicht schwer, sogar naheliegend, auch der Zahl gegenüber zu derselben Einstellung zu gelangen. In die Erscheinung tritt die Zahl ebenso wie die geometrischen Begriffe zuerst im Zusammenhang mit praktischen Erfordernissen. Und zwar handelt es sich bei der natürlichen ganzen Zahl sogleich um zwei Leistungen. Eine Aussage wie: Dieser Haufen besteht aus zehn Kugeln, bedeutet zweierlei: Einerseits wird den Objekten die Anzahl zehn beigelegt, worunter man etwa verstehen kann, daß man, ohne an irgendwelche Reihenfolge zu denken, mit jedem Finger beider Hände eines berühren könnte. Andererseits könnte man zu der Aussage dadurch kommen, daß man eine Kugel wegnimmt und „eins“ sagt, dann wieder eine wegnimmt und „zwei“ sagt usw., d. h. daß man die Objekte zählt, indem man sie so in eine Reihe ordnet, wie die ganzen Zahlen geordnet sind, und dann gleichstellige Objekte und Zahlen einander entsprechen läßt. Dies Beispiel soll ein Hinweis sein auf die doppelte Funktion der Zahl als Kardinalzahl und Ordinalzahl. In ihm tritt die Zahl als Zahl von Objekten auf. Gebrauchen wir aber in der Mathematik die Zahl als Zahl von etwas? Dies ist zwar oft behauptet worden, besonders kraß von J. St. Mill, würde aber offenbar dasselbe bedeuten, als wenn man in der Geometrie unter Geraden immer Linealkanten oder Kreidestriche verstehen wollte. In Wahrheit benutzt die Mathematik die Zahlen in der Weise, daß sie gewisse Relationen zwischen ihnen voraussetzt, die uns jedoch so geläufig sind, daß ihre logische Abgrenzung und Fixierung nicht so leicht ist, wie z. B. die Eigenschaft der ganzen Zahlen, eine Reihe zu bilden, in der auf jedes Glied wieder eines folgt, also jedes Glied einen

„Nachfolger“ hat. Gelänge es nun, die Relationen, die man in der Arithmetik benutzt, zu fixieren, so hätte man eine Axiomatik der Arithmetik, wie man eine solche der Geometrie hat. Dies ist in der Tat von Hilbert, dem die axiomatische Methode die entscheidenden Impulse verdankt, und in anderer Weise von Peano geleistet worden. Letzterer erbaut die Arithmetik aus drei Grundbegriffen Null, Zahl und Nachfolger (die den Grundbegriffen oder Elementen Punkt, Gerade und Ebene der axiomatischen Geometrie entsprechen), von denen fünf Axiome postuliert werden. Das erste lautet: „Der Nachfolger einer Zahl ist eine Zahl.“ Dies ist ein Satz von demselben Charakter wie: „Zwei Punkte bestimmen eine Gerade“, d. h. „dem Inbegriff zweier Elemente der Gattung Punkt ist ein Element der Gattung Gerade zugeordnet,“ er hat nämlich die Form: „Dem Inbegriff von Zahl und Nachfolger ist eine Zahl zugeordnet.“ Da weiterhin das Axiom vorkommt: „Null ist eine Zahl,“ so kann man das erste Axiom auf Null anwenden und bekommt als Nachfolger wieder eine Zahl, die man Eins nennen kann usw. Damit das Verfahren nicht abbricht, wird als drittes Axiom aufgenommen: „Es gibt nicht zwei Zahlen mit demselben Nachfolger“ und damit die Reihe nicht über Null hinaus nach der anderen Seite fortsetzbar ist, als viertes Axiom: „Null ist nicht Nachfolger einer Zahl.“ Die „Zahlen“, die diesen Axiomen genügen, bilden gerade eine solche Progression, wie die uns geläufigen Zahlen 0, 1, 2 . . . Und doch würden diese Axiome nicht genügen, um mit diesen Zahlen all das machen zu können, was wir von den ganzen Zahlen gewöhnt sind. Dazu braucht man nur auf den bekannten „Schluß von n auf $n + 1$ “, das sog. Prinzip der mathematischen Induktion zu verweisen. Es lautet: „Wenn eine Eigenschaft, die einer Zahl n zukommt, sich stets auch bei ihrem Nachfolger $n + 1$ findet, und wenn Null diese Eigenschaft hat, so kommt jeder Zahl diese Eigenschaft zu“. Dieses Prinzip macht eine Aussage über alle Zahlen, über eine unendliche Menge, umschließt also unendlich viele Aussagen durch eine einzige und ist daher das zugkräftigste Mittel der Arithmetik. Das Geheimnis, das über diesem Prinzip von jeher zu schweben schien, ist von unserem jetzigen Standpunkt aus sehr leicht zu lösen: Wir müssen diesen Satz unter die Axiome aufnehmen, d. h. unter Zahlen haben wir Begriffe zu verstehen, die außer den früheren Axiomen auch noch diesem genügen. Die mathematische Induktion ist also kein Prinzip, sondern dient zur Definition der Zahl. Es zeigt sich in der Tat, daß man eine Theorie von Zahlen entwickeln kann, die den vier ersten Axiomen, aber nicht dem fünften genügen; es sind dies die transfiniten Zahlen. Wie früher so erschöpft sich auch hier der Begriff in den durch die Axiome gegebenen Beziehungen. Die Erfüllung mit Bedeutungsgehalt kann daher, ähnlich wie es in der Geometrie z. B. das Prinzip der Dualität zeigte, auf unbegrenzt viele Arten geschehen. In

der Tat sieht man leicht, daß man unter den Zahlen statt 0, 1, 2, ... auch 0, 2, 4, ... oder 10, 11, 12, ... oder $\frac{1}{1}$, $\frac{1}{2}$, $\frac{1}{3}$, ..., überhaupt jede Progression verstehen könnte.

Man sieht, daß ein axiomatischer Aufbau der Zahlenlehre genau so möglich ist wie ein solcher der Geometrie, es bleibt jedoch noch ein fundamentales und äußerst schwieriges Problem zu erledigen, das eigentlich den Kern dieser ganzen Methode ausmacht und mit dem sie steht und fällt: Ist das Axiomensystem überhaupt ein mögliches, d. h. ist man sicher, innerhalb dieses Systems nie zu Widersprüchen zu kommen? Erst die Widerspruchslosigkeit und übrigen nur diese begründet für den Mathematiker die Existenz seiner Gebilde. Es scheint daher eine Berufung auf die innere Anschauung unumgänglich, die uns, so wird man geneigt sein zu sagen, die Reihe 0, 1, 2 ... unmittelbar überschauen läßt, sodaß die Axiome nur Ausdrücke für Tatsachen wären, deren wir anschaulich gewiß sind.

Nun kann man allerdings dem Problem der Widerspruchslosigkeit dadurch aus dem Wege zu gehen versuchen, daß man die axiomatische Methode, Begriffe durch ihre Relationen zu definieren, durch eine „konstruktive“ Methode ersetzt: Man denkt die Gebilde durch schrittweise Konstruktion entstanden. So wird z. B. das Axiom, daß jede Zahl einen Nachfolger hat und dieser eine Zahl ist, ersetzt durch ein Konstruktionsprinzip, das Fortschreiten um eins. Analog hätte man dann auch in den übrigen Regionen der Analysis, bei der Begründung der irrationalen Zahl, der Funktion usw. zu verfahren. Annahmen über die Existenz von Begriffen kommen hier nicht vor, sondern alle Objekte werden regelrecht erzeugt. Die beiden Hauptvertreter dieser Richtung, Brouwer und Weyl, kommen nun aber zu dem Ergebnis, daß der weitaus größte Teil der üblichen Mathematik sich auf diesem Wege nicht erreichen läßt, bzw. von diesem Standpunkt aus als mit Zirkelschlüssen behaftet oder gar völlig sinnlos erscheint. Will man an dem konstruktiven Verfahren festhalten, was man ja niemandem verwehren kann, so bleibt nichts anderes übrig, als diese Gebiete — leider gehören dazu nicht nur komplizierte moderne Theorien, sondern auch schon grundlegende elementare Sätze, sogar der für alle indirekten Beweise so wichtige logische Satz vom ausgeschlossenen Dritten wird nicht als allgemeingültig anerkannt — preiszugeben, und zu dieser Konsequenz sind die Vertreter dieser Richtung auch durchaus entschlossen. Will man dagegen die Mathematik in ihrer heutigen Gestalt in vollem Umfang aufrecht erhalten können, was doch recht wünschenswert erscheint, so wird man der Mathematik eine andere Grundlage geben müssen, eine Aufgabe, die heute durch zwei Theorien ganz verschiedener Richtung, die von Hilbert und die von Russell, in Angriff genommen worden ist. Hilbert versucht die axiomatische Methode in strenger

Konsequenz durchzuführen und das hier sich darbietende Hauptproblem der Widerspruchslöslichkeit unter alleiniger Anwendung der Hilfsmittel der konkreten Anschauung zu lösen. Dies geschieht dadurch, daß alle mathematischen Objekte, wie Zahlen, Variable, Funktionen, Sätze, Schlüsse und Beweise, durch konkrete Zeichen ersetzt werden. Eine ganze Zahl ist für Hilbert ein konkret hingeschriebenes, in seiner Besonderheit sinnlich erkennbares und unterscheidbares Zeichen wie 1 , $1 + 1$, $1 + 1 + 1$, usw. In diesem Sinne werden auch die Aussagen über diese Zeichen gemacht, wie z. B. „das Zeichen $1 + 1 + 1$ ragt über $1 + 1$ hinaus.“ Ebenso werden alle mathematischen Sätze durch aufgeschriebene Formeln, insbesondere die Axiome durch sog. Grundformeln ersetzt (nicht nur repräsentiert; eine solche Formel hat keinen durch sie ausgedrückten „Sinn“, sondern sie spielt nur eine Rolle als das gerade so und nicht anders ausschende Zeichen). In den Formeln dürfen gewisse Zeichen durch gewisse andere ersetzt werden. Ein Schluß ist eine Aufeinanderfolge von Formeln nach bestimmten Regeln, ein Beweis ist eine Figur von gewisser Gestalt. Man hat also ein „Spiel“ mit zusammensetzbaren „Steinen“, den Formelzeichen, vor sich, und jeder Endstein, d. h. jede Formel, die sich unter Befolgung der Spielregeln ergibt, heißt beweisbar. Bis hierher ist von Widerspruch oder Widerspruchslöslichkeit noch keine Rede, denn Zeichen können einander nicht widersprechen. Der Widerspruch wird für diese Theorie erst dadurch diskussionsfähig, daß er auch durch ein Zeichen ersetzt wird, das übrigens so aussieht: $a = b$ und zugleich $a \neq b$. Die Behauptung von der Widerspruchslöslichkeit der Axiome lautet dann einfach: Bei unserem Spiel kann sich nie die Figur des Widerspruchs ergeben, d. h. $a = b$ und $a \neq b$ können nicht zugleich beweisbare Formeln sein. In seinen Vorträgen¹ in Kopenhagen und Hamburg hat Hilbert diese Behauptung für gewisse Axiomensysteme, die einen beschränkten Teil der Arithmetik ergeben, wirklich bewiesen, der Nachweis für die übrige Analysis ist noch nicht veröffentlicht und seine nähere Ausführung dürfte noch geraume Zeit in Anspruch nehmen. Gelingt er, so dürfte damit für die Mathematik eine Begründung erreicht sein, zu deren Erschütterung es gewaltiger Umwälzungen in unserer geistigen Verfassung und Einstellung bedürfte. Muß doch darauf hingewiesen werden — was bei Hilbert nicht bemerkt wird —, daß der angedeutete Weg zum Nachweis der Widerspruchslöslichkeit der Analysis im Prinzip nicht von dem früheren für die Geometrie verschieden ist. Denn er basiert offenbar seinerseits

¹ D. Hilbert, Neubegründung der Mathematik. Erste Mitteilung. Abhandlungen aus dem mathematischen Seminar der Hamburgischen Universität, 1. Bd. (1922). Man vergleiche auch P. Bernays, Über Hilberts Gedanken zur Grundlegung der Mathematik. Jahresbericht der deutschen Mathematikervereinigung Bd. 31 (1922).

darauf, daß die von Hilbert benutzten Hilfsmittel der konkreten Anschauung, wie die Konstatierung von Reihenfolgen und Anordnungen u. ä., nicht schon selber in sich widerspruchsvoll sind, eine Annahme, die vielleicht nicht für alle Zeiten vor Zweifeln geschützt bleiben wird.

Wenn die Hilbertsche Theorie keinen Gebrauch von der unsinnlichen Anschauung, etwa der unendlichen Zahlenreihe, macht, so begründet sie dafür die Mathematik auf der Existenz einer widerspruchsfrei funktionierenden konkreten Sinnenwelt und wird deshalb denjenigen nicht befriedigen, der der Überzeugung huldigt, daß die Mathematik in völliger Unabhängigkeit von der Außenwelt ein rein geistiges Reich darstelle. Von dieser Überzeugung ist die Theorie von Russell getragen, die es unternimmt, die Mathematik, die ja doch von der Logik stets Gebrauch machen muß, überhaupt rein logisch aufzubauen. Dies hat schon Frege versucht, der aber bei seinen Untersuchungen noch zu sorglos die Begriffe der alten Logik benutzte und sich dadurch gerade den bekannten Paradoxien der Mengenlehre aussetzte, die diese Richtung, abgesehen von ihrer Schwerverständlichkeit, lange in Mißkredit gebracht haben. Während die axiomatische Methode gezwungen ist, bei ihrem wichtigsten Problem, dem der Widerspruchslosigkeit, immer auf etwas außerhalb Liegendes zurückzugreifen, verbleibt Russell ganz innerhalb rein logischer Begriffsbildungen, die aber in einem nie zur Ruhe kommenden Prozeß immer tiefer gelegt werden, wobei sich zugleich das Gebäude einer Logik ergibt, die die klassische Logik in vieler Hinsicht stark beschränkt oder verändert, dafür aber in anderer Richtung weit über diese hinausgeht, und schließlich Logik und Mathematik sich derartig befruchtet und durchdrungen haben, daß es nicht mehr möglich ist, sie voneinander zu unterscheiden¹. Wollen wir z. B. die Ordinalzahl logisch begründen, so erinnern wir uns daran, daß sie dadurch in Erscheinung trat, daß wir gegebene Elemente in eine Ordnung, nämlich in eine Reihe brachten. Diese Ordnung ist, logisch reduziert, eine Beziehung der Elemente zueinander: Zu jedem Element gibt es ein nächstes, den Nachfolger, und umgekehrt zu jedem außer dem ersten ein vorhergehendes, d. h. jedes außer dem ersten ist Nachfolger. Um nun zu der ganzen Reihe der Zahlen 0, 1, 2, . . . zu gelangen, könnte man folgendes versuchen: Betrachtet man das Anfangselement 0 und die logische Beziehung der Nachfolge als gegeben, so definiert man 1 als Nachfolger von 0, 2 als Nachfolger von 1, usw. Aber dieses „usw.“ ist gerade das Problem. Der allgemeine Satz, daß man jede Zahl durch solches schrittweises Vorgehen erreichen kann, erfordert offenbar die Vorstellung, daß man die ganze Zahlenreihe anschaulich

¹ Von den Werken Russells sei außer den grundlegenden „Principia mathematica“ die leichter zugängliche „Einführung in die mathematische Philosophie“, in deutscher Übersetzung München 1923 erschienen, genannt.

überblickt. Würde man aber sagen: Eine Zahl ist etwas, was durch eine endliche Anzahl von Schritten erreichbar ist, so verfielen man in einen offenbaren Zirkel, denn wir wissen nicht und wollen gerade definieren, was eine endliche Zahl ist. Aber man braucht nur etwas vorsichtiger vorzugehen, um den gewünschten Begriff zu erhalten. Unter „Element“ verstehen wir alles das, was die Eigenschaft hat, Nachfolger zu sein und betrachten „Mengen“ solcher Elemente, die wir mit M bezeichnen. Hat eine solche Menge die Eigenschaft, mit einem Element stets auch dessen Nachfolger zu enthalten, so werde sie mit M_n bezeichnet. Eine M_n -Menge, die das Anfangselement O enthält, sei mit M_n^0 benannt. Dann verstehen wir unter den endlichen Zahlen die Menge derjenigen Elemente, die zu allen M_n^0 gehören. Wie man sich leicht überzeugt, trifft diese Beschreibung auf das, was man anschauungsmäßig „Reihe der natürlichen Zahlen“ nennt, zu; hier gibt es nur ein M_n^0 . Der so definierte Begriff genügt den Peanoschen Axiomen, insbesondere der mathematischen Induktion. Denn die Eigenschaft, von der bei dieser die Rede ist, definiert eine Menge M von Elementen, denen sie zukommt. Eine Eigenschaft, die mit einer Zahl n auch dem Nachfolger $n + 1$ zukommt, definiert eine Menge M_n , und kommt sie der Null zu, so definiert sie ein M_n^0 . Unsere Zahlen gehören aber zu allen M_n^0 , also auch zu diesem. Folglich kommt die Eigenschaft jeder Zahl zu.

Die Ordnung ist nichts, was einer Gesamtheit an sich eignet, sondern sie wird von dem ordnenden Geist herangebracht, wenn auch manchmal eine bestimmte Ordnung sehr nahe liegt, wie z. B. bei den Zahlen die durch die Größenbeziehung geschaffene. Man könnte diese aber z. B. auch so geordnet denken: Zunächst alle einfachen Primzahlpotenzen p^α 1, 2, 3, 4, 5, 7, 8, 9, 11, 13, 16, . . . , dann die Produkte von zwei Primzahlpotenzen $p^\alpha q^\beta$: 6, 10, 12, 14, 15, 18, . . . usw. In diesem Sinne ist die Kardinalzahl, die den Begriff der Ordnung nicht voraussetzt, logisch primitiver. Zunächst ist sehr einfach zu sagen, wann zwei Mengen dieselbe Kardinalzahl haben, nämlich wenn sie ähnlich sind, d. h. wenn ihre Elemente sich umkehrbar eindeutig einander zuordnen lassen, etwa wie zehn Kugeln und die zehn Finger, indem man auf jede Kugel einen Finger legt. Eine Zahl ist also, vage ausgedrückt, das, was alle ähnlichen Mengen gemeinsam haben, oder exakter: Eine Zahl ist der Inbegriff oder die Menge aller ähnlichen Mengen. Diese Definition entspricht etwa der Definition der Richtung in der Geometrie: Alle Parallelen haben dieselbe Richtung; man kann diese durch ein Individuum der Parallelen repräsentieren, aber dieses ist nicht die Richtung, sondern dieser Begriff wird in der Geometrie gebraucht im Sinne des Inbegriffs aller Parallelen. — Man hat gegen diese Definition der Kardinalzahl den Einwand erhoben, daß

die umkehrbar eindeutige Zuordnung den Begriff der Zahl eins voraussetze, wogegen die logische Theorie geltend macht, daß es sich in Wahrheit hier um den Begriff des Individuums handle, der mit dem Begriff der Zahl eins nicht zusammenfällt. —

Ihre volle Kraft zeigt die logisch deduktive Methode der Begründung jedoch erst in Gebieten, wo die Anschauung völlig im Stich läßt, z. B. bei den transfiniten (unendlichen) Kardinal- und Ordinalzahlen. Im Bereich des Transfiniten, das heute vielfach sogar unter Mathematikern noch demselben Mißtrauen begegnet, wie einst die irrationale und noch vor hundert Jahren die komplexe Zahl, lassen sich die oben angedeuteten Begriffskonstruktionen ohne weiteres ebenso anwenden wie im Endlichen, ja sogar: dem Begriff der Ähnlichkeit und damit Gleichzähligkeit ist der Unterschied von endlicher und unendlicher Zahl ganz fremd, dieser wird erst dadurch hineingebracht, daß die ersteren die mathematische Induktion befolgen, die letzteren aber nicht, weshalb man passend auch induktive und nicht induktive Zahlen unterscheidet.

Wie man sieht, ist man aber bei einer derartigen rein logischen Begründung keineswegs an einem definitiven Ende. So wurden z. B. Begriffe verwendet wie Menge und Individuum. Auch diese haben ihre Korrelate in der empirischen Welt, ohne daß diese mit dem, was in der Mathematik und Logik unter diesen Begriffen verstanden wird, zusammenfallen. So sind empirische Mengen stets endlich, sie können also durch Umfangsdefinition, d. h. durch Aufzählung ihrer Elemente gegeben werden, was bei unendlichen Mengen nicht möglich ist. Bei Gelegenheit der natürlichen Zahlen wurden (unendliche) Mengen durch eine definierende Eigenschaft, d. h. durch Inhaltsdefinition angegeben. Im Hinblick auf die bekannten Paradoxien, zu denen eine skrupellose Verwendung dieses Begriffs Anlaß gibt, wird man zunächst zu untersuchen haben, in welchem Umfange dieses Verfahren anwendbar ist; sodann, was man denn allgemein unter einer Menge zu verstehen habe. Diese von Russell sehr weit geförderten Probleme verlangen ganz neue logische Theorien, die nur mit einem ökonomisch arbeitenden Formalismus, dem Logikkalkül, zu bewältigen sind, und führen direkt an die Grenze des heutigen Wissens. Auch die Axiomatik spielt in diese Untersuchungen hinein, indem sich zeigt, daß gewisse mathematische Gebiete nur dann begründbar werden, wenn geeignete logische Axiome vorangestellt werden, wobei es einer späteren Zeit vorbehalten bleibt, diese Annahmen eventuell als überflüssig oder denknotwendig oder aber vielleicht als falsch zu erweisen. Jedenfalls ist für die skizzierte Art der Betrachtung die ganze Mathematik in ihrer Idealgestalt eine streng deduktive Wissenschaft, und es erhält so ein Wort von F. Klein einen präzisen Sinn, daß nämlich die Mathematik die Wissenschaft von den selbstverständlichen Dingen sei.

Gerüstet mit dieser Einsicht in das Wesen der Mathematik werfen wir nun wieder die eingangs erwähnte Frage auf, was diese Wissenschaft hinsichtlich der Welt der sinnlichen Erfahrung zu bedeuten habe und knüpfen zuerst wieder an die Geometrie an. Da muß sogleich mit aller Schärfe gesagt werden: Ihr Gegenstand ist nicht „der Raum“, weder jener Raum, von dem wir sagen, daß in ihm die materiellen Dinge liegen und sinnlich wahrnehmbare Vorgänge sich abspielen noch der Raum der inneren, unsinnlichen Anschauung. Sowohl die axiomatische Geometrie mit ihren nach Maßgabe der Axiome zu verknüpfenden Elementen als auch die Koordinatengeometrie mit ihren mehrdimensionalen Zahlenmannigfaltigkeiten, die rein analytisch behandelt werden, enthält als exakte Wissenschaft keine Spur davon, sie kann also auch keine Antwort geben auf die Frage, was jener Erfahrungs- und Anschauungsraum ist. Dies ist m. E. vielmehr ein rein philosophisches Problem, das die reine Mathematik gar nichts angeht, wenn sie nicht vonseiten der Philosophie dafür in Anspruch genommen worden wäre. So lehrt Kant, daß es unhaltbar und widerspruchsvoll ist, anzunehmen, der Raum existiere in demselben Sinne wie die Dinge, die ich als in ihm liegend erlebe, sondern daß er begriffen werden muß als die Form der Anschauung, unter der das Subjekt seiner Gegenstände inne wird und die überhaupt die Erfahrung dieser Dinge allererst möglich macht; die eben als Form nicht gesondert von einem Inhalt empirisch anzutreffen, aber logisch davon unterscheidbar ist. Diese Form wird näher präzisiert als Form der Anschauung a priori, ein Terminus, den Kant leider in verschiedenem Sinne braucht, ebenso wie er von der Mathematik, die er an dieser Stelle hineinzieht, in zweierlei Sinn spricht¹. Kant redet nämlich erstens von einer reinen Anschauung a priori, die unabhängig von aller Erfahrung, also ohne den Eindruck äußerer Gegenstände, behaftet mit innerer Notwendigkeit, funktioniert. Sie gibt nach Kant der reinen Mathematik Stoff zu ihren synthetischen Urteilen a priori, womit für ihn das Problem: „Wie ist reine Mathematik möglich?“ gelöst ist. Zweitens aber gebraucht Kant den Ausdruck Anschauung a priori auch in dem Sinne, daß wir a priori, also vor aller Bekanntschaft mit den Dingen, wissen, wie sie räumlich beschaffen sind; es sollen an ihnen alle Eigenschaften auftreten, die die Geometrie lehrt, wobei Kant sogar immer an die Euklidische Geometrie denkt. In diesem Zusammenhang handelt es sich um die Gültigkeit der Mathematik für die Erfahrungswelt, mithin um die Anwendung der Mathematik. — Zu Kants Zeiten werden die Mathematiker an dieser erkenntnistheoretischen Qualifizierung ihrer Wissenschaft kaum An-

¹ Für den Nachweis dieses Schwankens der Bedeutung vgl. man den Kant-kommentar von H. Vaihinger.

stoß genommen haben. Die damaligen Geometer bedienten sich bei ihren Beweisen wesentlich der Anschauung in Form von Figuren. Die kritische Einsicht in das Wesen der Geometrie hat ja erst das Jahrhundert nach Kant gebracht, und mit der modernen Vorstellung von der Mathematik lassen sich Kants Aussagen in keiner Weise vereinigen. Mag der Raum eine Erkenntnisform, die reine Anschauung a priori, sein oder nicht, — jedenfalls gibt nicht er sondern logische Formen den Stoff für die Urteile der Mathematik her. Diese sind dank dem deduktiven Verfahren dieser Wissenschaft auch keinesfalls synthetisch, es wird nichts gewonnen und auch nichts anerkannt, was nicht durch die Axiome schon in die Wissenschaft hineingelegt wäre. Was aber den Ausdruck „Anschauung a priori“ in dem zu zweit erwähnten Sinne angeht, so involviert er einerseits das rein philosophische Theorem, daß die „Anschauung“ die Erfahrung äußerer Dinge ermöglicht und zustandebringt — ein Satz, der den Mathematiker nichts angeht —, andererseits die Behauptung, daß zwischen Erfahrungsraum und Geometrie, allgemeiner zwischen Erfahrungswelt und Mathematik eine absolute Konformität besteht, womit allerdings das Problem der Anwendbarkeit der Mathematik auf die Erfahrung eine außerordentlich einfache und durchsichtige Lösung erhielte. Bei der modernen Auffassung vom Wesen der Mathematik wird diese Lösung aber hinfällig, da sie eine Folgerung aus einer falschen Prämisse ist.

Beschränken wir uns nicht nur auf die Geometrie, so tritt der Unterschied zwischen der Lehre Kants und dem modernen Standpunkt denn auch weiter in den theoretischen Naturwissenschaften, wie Chemie und vor allem Physik, heraus. Die theoretische Physik als reine Wissenschaft ist ebensowenig eine Lehre von der sinnlich erfahrbaren Natur wie die Geometrie, sondern sie kann ebenso axiomatisch aufgebaut oder rein logisch fundiert werden wie diese, wenn auch die üblichen Darstellungen heutzutage meist noch stark durch Bezugnahme auf die Sinnenwelt verunreinigt sind, so wie es die Darstellungen der Mathematik vor nicht allzu langer Zeit auch noch waren. Demgegenüber geht Kants Kritik der reinen Vernunft davon aus, daß wir in der Mathematik und der Naturwissenschaft synthetische Urteile a priori über „den Raum“ und „die Natur“ hätten. Damit begründet er gerade, daß weder der Raum noch die Natur ein realer Zusammenhang der Dinge sein kann; denn dann könnten wir von beiden nur durch Erfahrung wissen. Apriorische Erkenntnis ist nur möglich, wenn umgekehrt der Verstand der Natur die Gesetze vorschreibt; die Formen, die aus den bloßen Empfindungen Anschauungen machen (Raum und Zeit) und die Formen, die aus den Anschauungen den Zusammenhang der natürlichen Wirklichkeit herstellen (die Kategorien), sind Formen des Subjekts. — Dies Alles kann richtig sein, aber die Grundlage des

Kantschen Beweises ist falsch. Mathematik und Physik als deduktive Wissenschaften fallen keine synthetischen Urteile, und die Urteile, die sie fällen, beziehen sich nicht auf den Raum und die Natur. Nach Kant sind alle Erscheinungen extensive Größen, also durch die Kategorie der Quantität geformt, während die Mathematik, wie Russell gezeigt hat, es letzten Endes gar nicht mit Quantitäten, sondern im Wesentlichen mit Ordnungsbegriffen zu tun hat. So brechen von den Grundpfeilern der Kantischen Theorie, nämlich der Existenz von synthetischen Urteilen a priori in Mathematik, Naturwissenschaft und Metaphysik, zwei zusammen, und wenn es mit den Urteilen in der Metaphysik nicht besser bestellt ist — worüber dem Mathematiker kein Urteil zusteht —, so ist der Theorie der Boden entzogen.

Ist der Zusammenhang zwischen der Mathematik und den ihr gleichartigen naturwissenschaftlichen Theorien einerseits und der Wirklichkeit andererseits auch nicht so einfach, wie es bei Kant scheinen möchte, so muß angesichts der großen Erfolge, die die Anwendung dieser Wissenschaften auf die Erfahrung aufzuweisen hat, doch offenbar eine Brücke zwischen ihnen möglich sein¹. Die Verbindung zwischen diesen beiden prinzipiell verschiedenen Welten, der Mathematik mit ihren rationalen, für den Schöpfer, nämlich den menschlichen Geist, vollkommen klar ablaufenden, willkürlich geschaffenen Zusammenhängen, und der empirischen Welt, deren Formen vielleicht, wenn Kant Recht hat, das Subjekt, sicher aber nicht in willkürlicher Weise, hergibt, deren Inhalt aber völlig irrational, eben nicht-intellektuell erscheint, kommt dadurch zustande, daß zwischen ihnen eine Art Isomorphie (im Sinne der Gruppentheorie) besteht: Es gibt empirische Dinglichkeiten, die man innerhalb gewisser praktischer Grenzen mit gutem Grund als Punkte oder Geraden oder Ebenen behandeln kann, weil sie sich eben nach unseren Kenntnissen so zueinander verhalten, wie die Elemente der Geometrie sich gemäß den Axiomen verhalten. Oder: zu gewissen Zwecken darf man annehmen, daß die Gestirne sich verhalten wie Massenpunkte oder Atome wie astronomische Systeme oder sinnlich aufweisbare Kräfte wie Vektoren usw. Man nimmt also eine Abbildung der Welt auf die Gegenstände der Mathematik vor, nicht im Sinne einer Kopie, sondern lediglich einer logischen Zuordnung. Dann erlauben es die vollkommen überschaubaren Zusammenhänge in dem rationalen Schema, sich auch in der verworrenen und verwirrenden Fülle der empirischen Tatsachen zurechtzufinden. Ich möchte die mathematische Theorie in ihrem Verhältnis zur Wirklichkeit mit dem Klavierauszug einer Symphonie vergleichen: Durch ihn erhält man

¹ Vgl. für das Folgende die Arbeit des Verfassers „Der Sinn der angewandten Mathematik“, Jahresbericht der deutschen Mathematikervereingung Bd. 31 (1922).

auch eine Übersicht über das Tonwerk und kann es sich in etwa nahebringen; aber im Hinblick auf die Symphonie selbst ist er nur ein mattes, auf ein einziges Instrument projiziertes Abbild jener Klangverhältnisse, die der Komponist gewollt hat und die nur die Originalpartitur oder das Anhören erschließt. — Die Zuordnung der beiden Welten ist keineswegs nur auf eine Weise möglich. Wenn wir z. B. in der Erfahrungswelt feststellen, daß die Winkelsumme in einem geradlinigen Dreieck gleich 180° ist, so bedeutet das, abgesehen davon, daß das Wort Gerade in der Natur keinen aus sich selbst verständlichen Sinn hat, sondern daß willkürlich gewisse Dinglichkeiten, etwa Lichtstrahlen, als Gerade „gesetzt“ werden, doch nur, daß der etwaige Unterschied von 180° kleiner als die Beobachtungsgenauigkeit, die stets eine endliche Grenze hat, ist. Statt der Euklidischen Geometrie, bei der die Winkelsumme im Dreieck genau 180° ist, könnte man also zur Beschreibung der räumlichen Verhältnisse innerhalb des betrachteten Kreises von Objekten auch jede nichteuklidische verwenden, bei der die Winkelsumme kleiner oder größer als 180° ist, wenn nur die Differenz gegen 180° kleiner als die Beobachtungsgenauigkeit ist. Ebenso ist es prinzipiell gleich möglich, die physikalischen Vorgänge mit der Newtonschen Mechanik und der Euklidischen Geometrie zu beschreiben, wie mit der Einsteinschen Theorie und der Riemannschen Geometrie. Um zwischen verschiedenen Möglichkeiten eine Wahl zu treffen, ist es nötig, ein außerhalb liegendes Prinzip heranzuziehen, indem man etwa verlangt, daß die Theorie dem Gesamtumfang der Erscheinungen unter Einführung von möglichst wenigen Annahmen gerecht wird¹ (Prinzip der Einfachheit), wobei man sich damit abfinden muß, daß eventuell ein Teilgebiet, das durch eine andere Theorie einfacher darzustellen wäre, hier nun komplizierter aussieht. Aber bei der Wahl des Prinzips waltet keine logische Notwendigkeit, es ist in weiten Grenzen Geschmackssache. — Nun wird ja eine physikalische Theorie nicht nur zur Beschreibung eines abgeschlossenen und bekannten Teiles der Erscheinungswelt geschaffen, sondern sie wird auch dazu benutzt, um vorausschauend zu neuen Tatsachen hinzuführen. Dies sieht sich von unserem Standpunkte aus so an, daß man das einmal gewählte rationale Schema sich ohne Seitenblicke auf die Erfahrung zunächst ein Stück weit rein logisch auswirken läßt, um schließlich erst das Endergebnis mit den in der empirischen Welt vorliegenden Verhältnissen zu konfrontieren: die bekannte Prüfung der Theorie an der Erfahrung. Nur der etwaige Erfolg setzt die ursprüngliche Wahl des Schemas ins Recht, jede Abweichung veranlaßt eine Veränderung der ursprünglichen Theorie oder gar ihren Sturz. — Bei der Herstellung des

¹ Treffend auseinandergesetzt von R. Carnap „Über die Aufgabe der Physik und die Anwendung des Grundsatzes der Einfachheit“, Kantstudien Bd. 28 (1923).

Zusammenhangs von Mathematik und Erfahrung wird häufig dem, was wir „Anschauung“ nennen, geradezu Gewalt angetan. Wenn die Mathematik verlangt anzuerkennen, daß man die Punkte eines ebenen Gebietes, etwa eines Kreises, umkehrbar eindeutig den Punkten eines kleineren Teilgebietes, ja sogar den Punkten einer Strecke zuordnen kann, so ist das für die mathematischen Gebilde nur eine logische Konsequenz ihrer Definition, hinsichtlich der entsprechenden Dinglichkeiten aber schlägt dies der Anschauung geradezu ins Gesicht. Aber um mit der Mathematik operieren zu können, muß man derartiges in Kauf nehmen. Schließlich beruht ja die ganze Anwendung der Mathematik auf die Erfahrung auf einer Gewaltsamkeit; nur stecken wir so tief in dieser Denkgewohnheit, Alles sofort auf rationale Schemata zu projizieren (denn in den übrigen Wissenschaften, die z. B. an Sprache und Kunst Begriffe heranbringen, ist es nicht anders), daß wir uns dessen kaum noch bewußt werden.

Der Gedanke, der die Brücke schlägt von der Welt der Erfahrung und Anschauung zu der reinen Mathematik und so die Anwendung der letzteren ermöglicht, stellt ein ganz typisches Beispiel einer Fiktion im Sinne Vaihingers dar: Obwohl man weiß oder wissen sollte, daß die Welt sich nie exakt auf eine mathematische Formel bringen läßt, daß der Kern der Welt eben nicht mathematisch ist, behandelt man die Natur doch so, als ob die Erfahrungsobjekte Personifikationen der mathematischen Objekte wären. An dieser Stelle (und nur an dieser Stelle) greift der Begriff der Fiktion als einer bewußt falschen Vorstellung in die Mathematik ein, nämlich beim Übergang zur Anwendung.

Überblicken wir unseren Gedankengang noch einmal zusammenfassend, so ist zu sagen, daß historisch die reine Mathematik geschaffen wurde als Theorie zu Anschauung und Erfahrung. Ist sie aber entwickelt und erhebt sich nun die Frage nach ihrem logischen Ursprung, so zeigt sich die überraschende Tatsache, daß hier ein ganz neues Reich entdeckt wurde, das sein Eigenleben auch ohne jene historischen Geltungshintergründe führt. Die übliche Darstellung der Mathematik, der zur Erhöhung des Verständnisses jedes Mittel aus Anschauung und Erfahrung recht ist, erscheint so schon als verkappte angewandte Mathematik. Die Anwendung selbst aber stellt sich dar als logischer Zuordnungsprozeß, dessen Berechtigung immer nur durch den Erfolg erwiesen wird; daß die Zuordnung überhaupt in gewissen Grenzen gelingt, ist an sich merkwürdig und erhält nur dadurch einen Schatten von Erklärung, daß der Geist unter den ihm offenstehenden Wegen zur Schöpfung von logischen Schemata nicht einen beliebigen eingeschlagen hat, sondern den, der ihm eine Zuordnungsmöglichkeit der Wirklichkeit zu bieten schien.

Diese ganze Auffassung involviert für die Mathematik und Naturwissenschaft eine starke Selbstbescheidung, denn den eigentlichen Sinn der Welt und ihrer Zusammenhänge kann sie dann nicht aufdecken, dies leisten zu wollen, wäre Grenzüberschreitung; aber dort liegt ja auch nicht der Sinn der reinen Mathematik und ihre Schönheit. Angesichts dieser Sachlage könnte man fragen, ob es denn überhaupt Zweck hat, Naturwissenschaft im Sinne einer Wissenschaft, die etwas für die Erfahrungswelt leisten will, zu treiben. Aber: wo auch immer eine Theorie zu Fall kommt durch eine Beobachtung oder ein Experiment, das nicht mit ihr vereinbar ist, da ruht der Geist nicht eher, als bis er eine neue Theorie entdeckt hat, die den erweiterten Umkreis des Wissens zu verfolgen gestattet. Dieses Streben beruht auf einem Postulat, das sich natürlich nicht beweisen läßt, das aber gerade durch die Anschauung des kritischen Idealismus, daß auch die empirische Welt durch die Formung desselben erkennenden Subjekts hindurchgegangen ist, eine starke Stütze erhält, nämlich: daß der Geist dem, was er eigentlich ergreifen möchte, doch wenigstens immer näher kommt. In diesem Sinne ist die Wahrheit, die die mathematische Theorie sucht, ein Grenzbegriff, alle Theorien sind nur Annäherungsstadien, die zwar jenen Grenzwert nie ganz erreichen, für gewisse praktische Zwecke aber genügen. Daß jedoch ein Grenzwert von seinen Annäherungsstadien essentiell verschieden sein kann, erscheint gerade dem Mathematiker, dem sich hier unzählige Vergleiche aufdrängen, am wenigsten verwunderlich.

Paradoxien der Zeit.

Von Eugen Böckli, Bülach (Schweiz).

I.

In die dunklen Anfänge der Philosophie reichen die Zweifel an der Möglichkeit der Bewegung zurück. Bis in die neueste Zeit hat es Männer gegeben, die für Zeno, den Eleaten, eine Lanze brachen, daneben, und wohl in überwiegender Mehrheit, solche, welche seine Argumente gegen die Bewegung als leicht zu widerlegende Trugschlüsse erklärten.

Welche genauen Prämissen Zeno seinen Schlüssen unterlegte, läßt sich heute nicht mehr entscheiden; wenn wir Aristoteles glauben dürfen, soll er die unendliche Teilbarkeit der Zeit gelehrt haben.

Nach dem 1. Zenoschen Beweis¹ kann ein Bewegtes nie eine beliebige Strecke durchlaufen, weil es zuerst zum Mittelpunkt gelangen, vorher aber wieder erst die Mitte erreicht haben müßte, und so fort ins Unendliche. — Aristoteles wendet ein², daß unterschieden werden müsse zwischen unendlicher Teilbarkeit und unendlicher Länge einer Strecke. Nur in letzterem Fall sei ein Durchlaufen unmöglich.

Dühring entkleidet dieses Argument seiner quantitativen Fassung, indem er bemerkt, daß es nichts an Kraft einbüße, wenn man „Mittelpunkt“ einfach durch „Zwischenpunkt“ ersetze³. Auch dermaßen gelange zum Ausdruck, daß bis zum Erreichen des Endpunktes einer Strecke das Bewegte eine unendliche Zahl von Vorbedingungen erfüllt haben müßte, was unverständlich bleibe.

Nach Zenos 2. Beweis ist es dem schnellfüßigen Achilleus unmöglich, die langsame Schildkröte einzuholen. Denn jedesmal, wenn er an die Stelle kommt, wo sie in einem beliebigen Moment gestanden hat, ist sie nicht mehr dort, sondern schon weiter.

Aristoteles führt dieses Argument auf das erste zurück⁴. Sobald man zugebe, daß ein begrenzter Raum durchlaufen werden könne, müsse man auch zugeben, daß das Schnellere das Langsamere einhole.

¹ Aristoteles, Physik, VI. Buch, 9. Kap.

² ib. VI, 2. Kap.

³ E. Dühring, „Kritische Geschichte der Philosophie,“ S. 43, 1878.

⁴ Physik, VI, 9. Kap.

Mit den Mitteln der Arithmetik ist diese Schwierigkeit bekanntlich leicht zu heben. Die unendlich vielen Zeiten, in welchen die Schildkröte nicht erreicht wird, bilden eine Reihe mit endlichem Summenwert; somit darf nicht gefolgert werden, daß ein Einholen überhaupt nie stattfindet.

Der 3. Beweis Zenos lautet: Der fliegende Pfeil ruht in jedem Augenblick, also verändert er seine Lage gar nicht.

Aristoteles versichert, daß dieser Schluß nur bei der Annahme gelte, die Zeit bestehe aus den „Jetzt“, d. h. aus unteilbaren Intervallen oder Punkten. Mit aller Gründlichkeit analysiert er sodann den Zeitbegriff und gelangt zu Ergebnissen, die auch von der Wissenschaft heute noch akzeptiert werden:

Der eine Teil der Zeit ist nicht mehr (Vergangenheit), der andere noch nicht (Zukunft); dazwischen liegt die Gegenwart, das „Jetzt“, welche aber kein Zeitteil, sondern die Grenze zweier Zeiten ist (IV. Buch 10.—12. Kap.). — Der Raum besteht nicht aus Punkten, die Zeit nicht aus den Jetzt. Beide sind stetig, d. h. sie zerfallen endlos in Teile, die wieder teilbar sind. Folglich sind Punkte und Jetzt, die unteilbar sind, gar keine Teile des Raumes und der Zeit (VI. Buch, 1. Kap.).

Aristoteles unterscheidet demnach scharf zwischen Zeitteil und Zeitpunkt. Gegen Zeno wendet er nun ein: In einem bloßen Zeitpunkt (Augenblick) findet allerdings keine Bewegung statt; woraus aber nicht folgt, daß das Bewegte darin ruhe. Denn Ruhen bedeutet: sich gleich verhalten wie zuvor. Ein Zuvor gibt es aber nicht in einem unteilbaren Zeitpunkt. Die Prädikate Bewegung und Ruhe können sich nur auf Zeitintervalle beziehen.

Es soll hier keine Geschichte der Zenonschen Sätze geliefert werden¹, weswegen das 4. Argument übergangen werden darf. Doch verdient P. Bayles Beweisführung Interesse, welche Widersprüche aufdeckt für den Fall, daß die Zeit unstetig angenommen wird².

Er setzt voraus: 1. Ein Körper kann nicht gleichzeitig an zwei Orten sein. 2. Zwei Zeitteile können nicht zugleich existieren. — Letzteres heißt: Jeder Zeitteil muß aufhören, gegenwärtig zu sein, wenn der nächstfolgende damit anhebt; folglich besteht die Zeit aus unteilbaren Teilen.

a) Der Raum hingegen sei stetig teilbar. Ist nun ein solches Zeitteilchen Gegenwart, so kann ein Körper in diesem Zeitintervall seinen Ort nicht ändern, weil sonst die Annahme 1. verletzt wird. Aber auch in einer Zeit, die sich aus beliebig vielen dieser unteilbaren Zeitteilchen zusammensetzt, kann eine Strecke **AB** nicht durchlaufen werden. Denn

¹ Vgl. E. Wellmann, „Zenos Beweise gegen die Bewegung u. ihre Widerlegungen.“ Frankf./O. 1870.

² P. Bayle, „Dictionnaire historique et critique,“ Art. Zenon, S. 2909, 1720.

vorausgesetzt, daß ein Körper in 100 Zeiteilchen die Strecke **AB** durchliefe, so müßte man letztere nur in 1000 Teile zerlegen, um einzusehen, daß der Körper an je 10 Orten gleichzeitig sein müßte.

b) Für den Fall, daß sowohl Zeit als Raum aus unteilbaren Teilchen bestehen, beweist Bayle, daß nicht mehr ein „Schneller“ oder „Langsamer“ in der Bewegung möglich ist. Ein bewegter Körper muß in einem Zeitelement ein Raumelement vorwärts kommen, das ist offenbar das Minimum. Es ist aber zugleich das Maximum. Denn käme der Körper zwei oder mehr Raumteile weiter, so wäre er gleichzeitig an mehreren Orten, was der Voraussetzung widerspricht.

Bayles Voraussetzungen werden manche Empiriker sehr befriedigen, die nur ausgedehnte Punkte gelten lassen. Die obigen Folgerungen dürften jedoch keinen großen Gefallen erwecken. Die Kritiker Bayles haben aber gerade das gerügt, daß er die „Jetzt“ Zeitintervalle sein läßt. Eigentlich hätte er ihren Charakter unausgedehnter Zeitpunkte wahren können, wenn er nur den Vorbehalt gemacht (oder beibehalten) hätte, daß nach jedem Jetzt ein absolut nächstes folgt. Denn ist ein Bewegtes im Jetzt-Zeitpunkt g_1 am Ort A_1 , entspricht dem nächsten Zeitpunkt g_2 der Ort A_2 , ebenso $g_3 - A_3$, $g_4 - A_4 \dots$, so entsteht wiederum der Widerspruch sub b). Bei doppelter Geschwindigkeit entsprächen sich nämlich g_1 und A_1 , g_2 und A_3 , g_3 und $A_5 \dots$; folglich müßte das Bewegte gleichzeitig an verschiedenen Orten sein.

In dieser Beweisart ist bedenklich, daß von „absolut nächsten Zeitpunkten“ die Rede ist. Wir können diesen Begriff, den der Physiker nicht kennt, vermeiden und trotzdem die Unmöglichkeit der Bewegung nachweisen. Unsere Voraussetzungen dürfen allerdings der Physik nicht widersprechen. Wir fassen sie in 3 Axiomgruppen zusammen.

I. 1. In der vollständigen Zeit läßt sich unterscheiden: Vergangenheit (**v**), Zukunft (**z**), Gegenwart (**g**).

2. Die Zeit enthält Zeitpunkte **a**, **b** . . . , die keine Größe besitzen.

3. Zwei Zeitpunkte bestimmen stets ein Zeitintervall (Zeitteil), dem Größe zukommt.

4. Zwischen 2 Zeitpunkten gibt es stets wenigstens einen Zeitpunkt, welcher das Intervall der ersteren in 2 Intervalle zerlegt.

5. Gegenwart **g** ist ein Zeitpunkt, kein Zeitintervall.

6. Jeder Zeitpunkt ist einmal Gegenwart.

II. 1. Der Raum enthält Raumpunkte **A B** . . . , welche keine Größe besitzen.

2. Zwei Raumpunkte bestimmen stets eine Strecke, der Größe zukommt.

3. Zwischen 2 Raumpunkten gibt es stets wenigstens einen Punkt, der die Strecke der ersteren in 2 Strecken teilt.

III. 1. In jedem Zeitpunkt ist ein Bewegtes an einem und nur einem Ort (Raumpunkt).

2. Ist irgendein Zeitpunkt g Gegenwart, so kann eine Bewegung nicht mehr geschehen, derart, daß sie ein, bezüglich g , vergangenes Zeitintervall ab oder ag ausfüllt.

3. Ist g Gegenwart, so kann eine Bewegung noch nicht stattfinden, derart, daß sie ein bezüglich g zukünftiges Zeitintervall gm oder lm ausfüllt.

Der Nachweis der Unmöglichkeit der Bewegung stützt sich auf Gruppe III. Zunächst kann eine Bewegung nicht im Jetzt-Zeitpunkt g stattfinden, da III. 1. verletzt würde. — Daß in einem Zeitintervall, das schon (v) angehört, nichts mehr geschehen kann, ist so evident, daß zu III. 2. kein Zusatz nötig ist. — Ein Verteidiger der Bewegung wird auch III. 3. zugeben, ohne vielleicht zu bemerken, daß er so in Widersprüche gerät. Solange ein Zeiteilchen noch zu (z) gehört, wird er sagen, kann noch nichts darin geschehen, jedoch wird es möglich sein, wenn es Gegenwart ist. Er beachtet nicht, daß ein Zeitintervall erst zu (z), nachher zu (v) gehört, aber nicht Gegenwart, d. h. ein bloßer Zeitpunkt sein kann. Einen solchen „Übergang“ des Zeiteilchens, wie es der vulgären Anschauung entspricht, gibt es nicht. Eine Bewegung ist also weder in (z) noch in g noch in (v), mithin gar nicht möglich.

Der Gegner wird nun unter Zuhilfenahme der zwei ersten Axiomgruppen die Bewegung zerlegen. So klein jedoch Zeiteil und Strecke angenommen werden, ein Einklang mit der III. Axiomgruppe wird nicht eintreten. Auch dann nicht, wenn man berücksichtigt, daß ein „Übergang“ eines Zeiteils aus (z) nach (v) wenigstens soweit stattfindet, daß nicht gleich das ganze Intervall am zu (v) gehört, sondern zuerst ein Teil ag , während der andere gm noch zu (z) gehört.

So bleibt nur übrig, den Widerspruch im Begriff der Bewegung zuzugeben oder eines der Axiome III zu bestreiten. Von welchem das Gegenteil behauptet werden mag, ist reine Willkür. Vielleicht wird man die bezüglich g unmittelbare Vergangenheit, vielleicht die unmittelbare Zukunft für Bewegung fähig erklären. Die Entscheidung, wie groß dieses unmittelbare Zeiteilchen sein möge, kann freilich nicht minder willkürlich sein.

II.

Wenn die Bewegung aufgehoben ist, so wird aller Rauminhalt und Substanz chimärisch. Die Kategorien der Relation sinken zu leeren Begriffen herab. Der empirische Idealismus scheint die einzig mögliche Konsequenz: Das Naturgeschehen, die Welt ist bloßer Traum. Es gibt nur ein Wirkliches, nämlich meine in der Zeit wechselnden Vorstellungen.

So freilich läßt sich das Paradoxon der Bewegung vermeiden: In jedem Augenblick besitze ich die Vorstellung eines Gegenstandes. Ist jede derselben von der vorigen etwas verschieden, so verknüpfe ich sie ähnlich den kinematographischen Bildern und gewinne den Eindruck eines bewegten Objekts.

Dieser Betrachtungsweise stellen wir das 2. Paradoxon gegenüber: Psychologische Vorgänge (zeitlich sich folgende Vorstellungen usw.) sind unmöglich.

Um sich von dieser Behauptung zu überzeugen, vergegenwärtige man sich etwa eine Tonempfindung. Sie hebt mit einem gewissen Zeitpunkt *a* an und dauert bis zu einem Zeitpunkt *m*. Durch einen Zwischenzeitpunkt von *am* zerlegen wir ihre Dauer in 2 Abschnitte, die nacheinander folgen.

Bis hierher scheint alles unanfechtbar, doch wird der Widerspruch gleich offenbar. Ist nämlich irgendein Zwischenzeitpunkt *g* von *am* gerade Gegenwart, so gehört das Zeitintervall *ag* zur Vergangenheit, das Intervall *gm* zur Zukunft. Also existiert die Empfindung von *a* bis *g* nicht mehr, diejenige von *g* bis *m* noch nicht. Demnach teilt *g* die ganze Empfindungsdauer in 2 Teile, einen verflossenen und einen nzkünftigen; der Zeitpunkt *g* enthält jedoch nicht das kleinste Teilchen der Empfindungsdauer. — Statt durch alle Zeitpunkte von *a* bis *m* zu urteilen, Jetzt, jetzt . . . höre ich, muß das Urteil lauten: Jetzt, jetzt . . . höre ich nicht.

Vergleichen wir mit dem 1. Paradoxon, so erkennen wir, daß dort zwar jedem Zeitpunkt etwas entspricht (nämlich eine Lage des bewegten Körpers), ohne jedoch den Widerspruch zu verhindern. Hier bei psychologischen Vorgängen gibt es gar nichts, was einem Gegenwartszeitpunkt korrespondiert.

Es möchte scheinen, daß diese Widersprüche nur entstehen, wenn man die Zeit als etwas Selbständiges, Substantielles, statt als bloße Ordnung der Geschehnisse auffaßt. Gemäß dieser Anschauung gibt es keine Zeit, sondern nur Zeitliches (= Geschehnisse); ein Ereignis ist erst „zukünftig“, dann „gegenwärtig“, zuletzt „vergangen“. Es besitzt eine gewisse „Dauer“, die zwar keine absolute, sondern eine nur relative Größe repräsentiert.

Nun stellen wir folgende zwei Axiome auf:

1. Irgend ein empirischer Vorgang (von beliebiger Dauer) läßt sich stets in 2 Teilvorgänge zerlegen, einen vorausgehenden und einen nachfolgenden.

2. Von zwei nacheinander folgenden Vorgängen ist wenigstens einer nichtgegenwärtig (d. h. entweder noch zukünftig oder schon vergangen).

Das 1. Axiom ist Voraussetzung für die Anwendung der Differentialrechnung auf Bewegungsvorgänge. Doch auch für psychologische Vor-

gänge läßt es sich nicht bestreiten, weil sonst der wunderliche Schluß eines atomistischen Aufbaues des Seelenlebens gezogen werden müßte. Das 2. Axiom ist ebenso evident, ja tautologisch, indem es aussagt, daß Sukzessives nicht koexistent sein kann.

Nun wird behauptet, daß beim gesamten Naturgeschehen stets etwas „gegenwärtig“ sei, „jetzt“ stattdfinde. Dies ist aber gar nicht möglich. Denn denken wir einen noch so kurzen Vorgang als „gegenwärtig“, fassen ihn alsdann nach dem 1. Axiom als aus 2 Teilvorgängen bestehend auf, so folgt nach Axiom 2, daß wenigstens ein Teil desselben nicht gegenwärtig sein kann. Der Widerspruch ist mithin durch diese Betrachtungsart nicht verschwunden.

Irgendetwas ist folglich noch nicht geschehen oder schon vergangen. Wir dürfen aber nie sagen: „Es geschieht.“

Der Beweis, der zuerst, um den Kontrast zur 1. Paradoxie zu markieren, nur auf psychische Vorgänge abzielte, ist jetzt auf das gesamte Geschehen verbreitert. Die Kategorien der Modalität, die sich auf den Zeitinhalt überhaupt beziehen, werden gegenstandslos. Es gibt kein „Dasein“, also auch nichts Mögliches und Notwendiges in der Zeit.

Während es zuerst den Anschein hatte, als ob das Nur-Zeitliche gegenüber dem Raum-Zeitlichen ein Übergewicht besitze, erkennen wir nun, daß keines einen Vorzug besitzt. Im empirischen Idealismus sitzt ebenso sehr der Stachel des Widerspruchs als im transzendentalen Realismus.

III.

Die vorigen Paradoxien beziehen sich auf alle Zeitinhalte, indem die Gegenwart (ein bloßer Zeitpunkt) für jegliches Geschehen zu enge ist. Nicht aber werden durch sie der reine Raum und die reine Zeit selbst in Frage gestellt. Denn so sehr es auch bei allem Geschehen unaßbar bleibt, daß es in Vergangenes und Zukünftiges getrennt wird, ohne Raum für ein Gegenwärtiges zu bieten, so wenig stört in der Vorstellung der reinen Zeit, daß sie restlos in Vergangenheit und Zukunft zerfällt.

Wollten wir nach Art der strengen Empiriker den Begriff der reinen Zeit einfach streichen, so könnten wir hier abbrechen. Paradoxien muß auch sie enthalten; denn wie sollte sie als Bedingung für einen Inhalt, der unmöglich ist, widerspruchsfrei sein können?

Wir behaupten: Die Zeit kann nicht fließen, d. h. irgendein der Zukunft angehörender Zeitteil kann nicht in die Vergangenheit übergehen.

Zum Beweise erinnern wir daran, daß ein Zeitteil nicht als ganzes von (z) nach (v) übergeht (nicht sprunghaft, sondern stetig). Für jedes Zeitintervall am kann man drei Fälle unterscheiden:

1. **am** gehört zu (z), sofern **a** oder ein vorausgehender Zeitpunkt Gegenwart ist.

2. Wenn ein Zwischenzeitpunkt **g** von **am** Gegenwart ist, so gehört **ag** zu (v), dagegen **gm** zu (z).

3. **am** gehört zu (v), vorausgesetzt, daß **m** oder ein nachfolgender Zeitpunkt Gegenwart ist.

Dieser stetige Ablauf der Zeit selbst birgt nun eben einen Widerspruch in sich. Ist nämlich **a** Gegenwart, so kann **am** nicht gleich als Ganzes nach (v) übergehen, sondern erst (etwa) die Hälfte. Diese Hälfte gliedert sich aber nicht als Ganzes (v) an, sondern wieder erst die Hälfte, usw. Wir schließen: Es geht überhaupt kein Zeiteil nach (v) über, weil jedes, so klein es auch gedacht wird, stets Größe besitzt, also (als Ganzes) zu groß ist.

Eine gewisse Ähnlichkeit dieser Paradoxie mit der ersten Zenos läßt sich leicht erkennen. Die Schlüsse decken sich aber nicht. Dort ist die Größenvorstellung, weil es sich nicht um Addition von Zeiteilen handelt, entbehrliche Zutat; hier ist sie unerlässlich.

Die Zeiteile, die nach (v) übergangen, müßten nicht etwa unendlich klein, sondern absolut Null sein. Nur durch Addition von unendlich kleinen Größen kann ein endlicher Wert erzeugt werden. Addieren wir reine Nullen, so ist das Ergebnis stets Null. Der Beweis dafür ist mathematisch leicht zu leisten.

Man mag „Zeit“ durch „Drehungswinkel“ der Erde oder des Uhrzeigers ersetzen, der Begriff des Zeitpunktes fällt doch nur scheinbar, nur sprachlich, nicht logisch, weg. Wenn etwa E. Mach¹ definiert: „Wir nennen eine Bewegung gleichförmig, in welcher gleiche Wegzuwüchse gleichen Wegzuwüchsen einer Vergleichsbewegung (der Drehung der Erde) entsprechen,“ — so ist zu erwidern, daß der Begriff „entsprechen“ ganz unbestimmt ist. Man kann Mengen auf verschiedene Art einander zuordnen, sich entsprechen lassen. Was hindert mich, Drehungswinkel von heute morgen den Wegzuwüchsen einer Bewegung, die am Nachmittag stattfindet, entsprechen zu lassen? Die stillschweigende, aber darum nicht selbstverständliche Meinung der Definition ist aber, daß im gleichen Zeitpunkt (!), darin der Drehungswinkel eine bestimmte Größe besitzt, das bewegte Objekt eine bestimmte Lage erreicht.

Das 3. Paradoxon läßt sich leicht auch von der reinen Zeit auf Zeitinhalte übertragen. Bilde ein Uhrzeiger mit der Ziffer 12 einen Winkel etwa von 60° . Etwas später wird dann wohl der Winkel 90° betragen. Das ist jedoch nur möglich, indem sich der Zeiger bewegt oder anders ausgedrückt, indem Winkelraum (von 30°) sich angliedert. Er gliedert sich aber nicht als Ganzes an, sondern zuerst die Hälfte, davon wieder erst

¹ „Die Mechanik in ihrer Entwicklung.“ S. 217. Leipzig 1921.

die Hälfte usw. Wir schließen wie oben: Es gliedert sich kein Winkelraum an, weil auch das kleinste Teilchen immer zu groß ist.

IV.

Während der 3. Beweis auf quantitative Eigenschaften der Zeit acht gab, wird der vierte und letzte auf die qualitative Seite abzielen müssen, ohne auf Größenbeziehungen Rücksicht zu nehmen. Er stimmt mit dem ersten Zenos überein, auf die Zeit selber übertragen.

Ist **a** Gegenwart, **m** dagegen ein zu (**z**) gehörender Zeitpunkt, so behaupten wir, daß **m** niemals Gegenwart sein kann. Denn auf **am** liegen unbegrenzt viele Zwischenpunkte, die alle vor **m** Gegenwart werden müssen; erst wenn auch der letzte derselben, der **m** unmittelbar vorangeht, Gegenwart ist, kann **m** selbst diese Eigenschaft erlangen. Es gibt aber, und darin liegt der Widerspruch, infolge der steten Teilbarkeit gar keinen letzten, **m** unmittelbar vorangehenden Zeitpunkt.

Vielleicht erwacht die Vermutung, daß man mit der gleichen Begründung auch in der reellen Zahlenreihe einen analogen Widerspruch nachweisen kann. Das ist nicht der Fall; hier sind andere Verhältnisse. Um etwa von der Zahl 2 bis zu 3 weiterzuschreiten, braucht man nicht zuerst die unendlich vielen Zwischenwerte zu durchlaufen, sondern 3 geht denselben sogar logisch voran. Die Sprechweise: Durchläuft **x** alle Werte des Zahlenintervalls AA_1 , so durchläuft **y** alle Werte des Intervalls BB_1 . — ist etwas durchaus modisches in der Mathematik. Das Urteil: Die Gegenwart durchläuft alle Zeitpunkte — hingegen drückt eine Eigenschaft aus, die sich gar nicht anders fassen läßt. Die Zahl ist reines Produkt des Denkens; darum darf ich, sofern ich durch meine Definitionen eine absolut nächstfolgende Zahl oder einen absolut kleinsten Bruch verunmögliche, nicht hernach doch nach diesen fragen.

Auflösung der Zeitparadoxien mittelst des kritischen Idealismus.

Nur das religiöse Gemüt könnte sich bei der Entdeckung von Widersprüchen beruhigen; philosophischer Geist strebt stets nach Überwindung der Klippen, an denen die Vernunft zu bersten droht.

Zunächst ist bemerkenswert, daß die vorstehenden Beweise mit der Kategorientafel in Beziehung stehen. Ein Grund hierfür läßt sich schwerlich finden. Sodann fällt auf, daß jede Paradoxie direkt auf die Bewegung bezogen werden kann. Die Vierzahl der Beweise gegen die Bewegung, wie sie Zeno vorschwebte, dürfte ihre Richtigkeit haben: Der 1. Beweis, der den Begriff der Lage eines Substanzpunktes voraussetzt, bezieht sich ebendarum nur auf Bewegung; der 2. Beweis, welcher diesen Begriff nicht benötigt, erstreckt sich auf alles Geschehen. Die

beiden letzten Beweise, die auf die Zeit selber abzielen, können ebenfalls auf die Bewegung bezogen werden, indem aller Zeitinhalt die Verhältnisse der Zeit selber einschließt.

Wir erinnern uns, daß die 1. Paradoxie dadurch gelöst werden kann, daß man die Bewegungsvorgänge nur als bloße Vorstellung gelten läßt. Wie aber soll man dann der 2. Paradoxie (der psychologischen Vorgänge) enttrinnen? So paradox die Antwort selber klingt, die Konsequenz ist nicht zu umgehen: Meine Vorstellungen sind (an sich) gar nicht in der Zeit. Das scheint zunächst ein unlösbarer Widerspruch zu sein. Doch gewahrt man bald, daß die Zeit durchaus nicht als *conditio sine qua non* für das Denken erwiesen werden kann. Die Verquickung von Vorstellung und Zeit ist keine Denknöthigkeit, sondern Gewohnheit.

Die Zeit selber ist Vorstellung und zwar diejenige, mit der alle meine übrigen Vorstellungen zu einer Reihenordnung verknüpft sind. Jeder meiner Vorstellungen ordne ich (ohne Widerspruch) 2 Zeitpunkte, Anfang und Ende, sowie alle Zwischenzeitpunkte zu. In diesem eingeschränkten Sinn sind meine Vorstellungen „in“ der Zeit; in Tat und Wahrheit ist es umgekehrt, die Zeit ist in meiner Vorstellung.

Dies Ergebnis ist von Bedeutung. Will man zufolge der 1. Paradoxie das Naturgeschehen zum bloßen Schein stempeln, so muß man gemäß der 2. mit dem psychischen Geschehen analog verfahren. Umgekehrt: Räumt man den psychologischen Vorgängen Realität ein, so gewinnt folgerichtig das Naturgeschehen gleichviel Realität. Naturobjekte und Bewegung sind gerade so wirklich wie meine in der Zeit wechselnden (!) Vorstellungen. Zeit und Raum sind einander gleichberechtigt. Beide sind, unabhängig von mir, nichts (transzendente Idealität); aber für mich sind sie, und zwar in gleicher Art, von Bedeutung (empirische Realität).

Damit ist der empirische Idealismus widerlegt, gleichviel, wie man über Dinge an sich denkt. In keiner Weise kann er gegen den kritischen Idealismus ausgespielt werden. Mit vollem Recht bemerkt Kant, daß jener durch diesen widerlegt wird. — Gewisse Probleme bleiben hier ganz offen, wie das, ob die Raumeigenschaften gänzlich a priori gefunden werden können, ferner dasjenige, ob Zeit und Raum Begriffe oder Anschauungen seien. Wir verwenden den neutralen Begriff „Vorstellung“.

Der Realist und der (empirische) Idealist stimmen darin überein, daß sie dem rein-zeitlichen (psychologischen) Geschehen absolute und unmittelbare Realität einräumen. Beide erklären ferner, daß das Vorhandensein einer vom Denken unabhängigen Natur nicht so unmittelbar gewiß sei, sondern erst darauf geschlossen werden müsse. Nun ist der Idealist so ehrlich, den Schluß aus der Wirkung auf die Ursache als unsicher zu erklären. Der Realist, um stichhaltige Gründe verlegen, beruft sich kurzerhand auf die „Wissenschaft“ oder die übereinstimmende

„Überzeugung“ von Autoritäten. Oft spielt er aber nachträglich, nach Kant'schem Ausdruck, den Idealisten. — Realist und Idealist machen das psychologische Bewußtsein zum Maßstab aller Realität. So verfährt auch der Kritizist und erklärt sich befriedigt, daß es ebenso sicher Objekte, Menschen usw. gibt, als wechselnde Vorstellungen.

Die Philosophie Kants kennt kein Übergewicht des zeitlichen Geschehens gegenüber dem räumlichen. Letzteres hat gleiche Unmittelbarkeit und gleiche Realität, allerdings nicht mehr. Ja die räumliche Welt hat gegenüber der psychologischen noch einen Vorzug: Das Naturgeschehen bestimmt sich die Zeit selber, jedoch muß das psychische Sein, wenn es sich Zeitprädikate zuschreibt, stets auf Naturkörper, ein Beharrendes, Rücksicht nehmen. Soviel, nicht mehr, ist in Kants „Widerlegung des Idealismus“ enthalten. Diese Widerlegung trifft ausdrücklich nur den empirischen Idealismus, nicht den kritischen. Die 2. Auflage der Kr. d. r. Vern. verwickelt sich deswegen in keinen Widerspruch.

Weil der Gegenwartszeitpunkt zu enge für Vorstellungen ist, behaupteten wir, diese seien an sich gar nicht in der Zeit. Eine Zeit könnte trotzdem noch unabhängig von mir dahinfließen, wenn nur kein Geschehen darin läge. Diese Möglichkeit aber wird durch die letzten Paradoxien zunichte. Die Zeit ist bloße Vorstellung, außerhalb derselben nichts. Nun verknüpfen wir jede innere und äußere Vorstellung mit der Vorstellung zweier Zeitpunkte (Anfang und Ende) und den dazwischenliegenden. Wäre nun die Zeit etwas vom Denken Unabhängiges, so müßte es eine abgeschlossene Gesamtheit von Zwischenzeitpunkten geben, und zu jedem einen unmittelbar vorhergehenden und unmittelbar nachfolgenden. Da jedoch die Zeit bloße Vorstellung ist, so gibt es nur so viele Zwischenzeitpunkte, als wir uns denken. Ebenso ist die Anknüpfung eines Zeitintervalls an (v) bloße Vorstellung und zu jedem Intervall können wir ein kleineres denken. Erst durch die Erkenntnis, daß die Zeit gerade wie die Zahl nichts vom Denken unabhängiges ist, erlangt die Anwendung der letzteren auf erstere Sinn und Berechtigung.

Der absolute Raum wird nicht wie die Zeit durch die Paradoxien getroffen. Man könnte ihm allenfalls eine Art Platonischer Realität lassen. Da es aber keine Bewegung darin gäbe, so hätten alle Aussagen über Größe und Beschaffenheit gar keinen Sinn. Auch der Raum kann außer meiner Vorstellung gar nichts sein.

Für den Idealisten gibt es nur innere Vorstellungen. Das ganze Naturgeschehen erklärt er rein psychologisch. Gegenüber den Träumen hat es nichts voraus, nicht einmal einen größeren Grad von Lebhaftigkeit. Konsequenter Idealismus ist Solipsismus.

Der kritische Philosoph erklärt die räumliche Wirklichkeit der psychologischen gleichberechtigt. Nun hat er aber eine Schwierigkeit zu überwinden. Bei jeder Vorstellung muß er wissen, ob sie eine äußere

oder bloß innere ist. Er muß Kriterien besitzen, um entscheiden zu können, ob ein Gegenstand zur räumlichen Wirklichkeit gehört. Hier öffnet sich der Weg, die Notwendigkeit der Kategorien zu erweisen, wovon jedoch an dieser Stelle nicht gesprochen werden kann.

Gewiß macht der kritische Idealismus einige Schwierigkeit. Daß Vorstellungen (an sich) nicht in der Zeit, weder gleichzeitig noch nacheinander, sind, können wir nicht anschaulich, sondern bloß begrifflich verstehen. Sich etwas nicht vorstellen können, kann zweierlei bedeuten, 1. den Mangel an Anschauung, 2. das Vorhandensein eines Widerspruchs. Ein Irrtum ist es aber, anzunehmen, daß da, wo die Anschauung versagt, ein Widerspruch vorliegen müsse. So ist ein mehrdimensionaler Raum nicht anschaulich, sondern nur begrifflich vorzustellen; ein Widerspruch läßt sich trotzdem nicht aufdecken.

Andererseits überwindet die kritische Philosophie Schwierigkeiten, mit denen der Realist niemals fertig geworden ist. Besitzt die räumliche Wirklichkeit absolute Realität, so ist die Frage: Wo ist mein Bewußtsein? offenbar berechtigt. Die Antwort, daß es mit der Gehirnfunktion verknüpft sei, bezieht sich nicht auf die Frage: wo? Entweder ist das Bewußtsein in einem Punkte konzentriert, möglicherweise in einem Molekül des Gehirns, — oder es ist räumlich ausgedehnt. Dann aber muß es eine geometrische Form und ein Volumen und an jeder Stelle eine bestimmte Dichte besitzen. Die eine Antwort wäre so unsinnig wie die andere. — Nach der kritischen Philosophie ist die räumliche Wirklichkeit eine Art von Vorstellung, das psychologische Sein eine davon unterschiedene Vorstellung, aber eben deshalb nicht in der ersteren enthalten: Also das Bewußtsein ist im Gegensatz zum Gehirn gar nicht im Raume. Trotzdem darf man zwischen beiden einen gesetzmäßigen Zusammenhang zugeben.

Eine weitere Schwierigkeit, über welche der Realist nicht hinwegkommt, ist diese: Wie verwandeln sich physische Vorgänge (im Gehirn und Nervensystem) in psychische. Man mag immer neue Analogien heranziehen, als da sind Spiegelung, Sekretion, chemischer Prozeß, Umwandlung von Energie, eine befriedigende Lösung wird nicht gefunden. Für den kritischen Idealismus ist die Antwort nicht schwer: Das Gehirn, Bewegungsvorgänge sind äußere Vorstellungen, Farben, Tonempfindungen usw. innere, — äußere Vorstellungen verwandeln sich, weil völlig sinnlos, nicht in innere. Trotzdem soll der Zusammenhang nicht geleugnet werden: Um einen bestimmten psychischen Inhalt zu erhalten, müssen die und die physischen Bedingungen erfüllt sein.

Realist und Idealist, beide sind dogmatisch, keiner vermag den anderen mit wirksamen Gründen zu widerlegen. Wollen sie aber auf ihren Dogmatismus verzichten, so bleibt ihnen bloß die Skepsis übrig, die Verzweiflung an jeder Wissenschaft. Die kritische Philosophie ver-

meidet diese Klippen, sie ermöglicht eine lebenskräftige Wissenschaft, die freilich das fruchtbare Bathos der Erfahrung nicht überschreiten kann. Losgelöst von diesem breitet sich ein weites Gefilde aus, das dem moralischen Bedürfnis überlassen bleibt. In bester Eintracht, ohne daß für wechselseitige Übergriffe irgendwelche Veranlassung vorhanden wäre, können so für alle Zukunft nebeneinander bestehen: die Vernunft und das Gefühl.

Die neueste tschechoslowakische Philosophie.

Von Dr. **Ferd. Pelikán**, Berlin.

Das tschechische Volk ist nicht philosophisch veranlagt, die Theorie, sowie auch die Theorie der Theorie, gehört nicht zu seinen stärksten Seiten. Trotzdem haben die Tschechen in der humanistischen Phase der Renaissance gegenüber anderen Ländern einen Vorsprung gehabt (eine frühere Verbindung mit dem Italien Petrarcas) und obgleich die ethischen und religiösen Aspirationen der „böhmischen Brüder“ im XVII. Jahrhundert so hoch waren, daß das Volk den eigenen Staat teilweise auch infolge dieser Theorien verloren hat, haben sich weder die besten platonischen Gedanken, noch die christlich selbstmörderischen Bestrebungen der „böhmischen Brüder“ eingewurzelt und die tschechische Philosophie blieb bis zu Ende des XVIII. Jahrhunderts ohne jede Tradition. Die beiden oben genannten einseitigen Richtungen haben einander so schädlich beeinflußt, daß sich in Böhmen, wo die beiden Pole des Christentums, der romanische Katholizismus mit dem germanischen Protestantismus so scharf zusammengestoßen sind (die Schlacht am Weißen Berg 1621), keine Freude an Kunst und Wissenschaft entwickeln konnte. Immer hat der eingeborene tschechische ethische Fanatismus die besten Bestrebungen dieser Art zu Boden gedrückt. Auch die intellektuelle Gärung, der Irrationalismus, der jedem slavischen Volke eigen ist, ist noch nicht überwunden, und das gesunde, begabte Volk erwartet erst das klassische Zeitalter seiner Kultur.

Deshalb ist auch die tschechische Philosophie, die erst nach dem politischen Umsturz des 28. Oktobers 1918 neue Kräfte bekam, und eine beträchtliche Zunahme der literarischen Äußerungen entwickeln konnte, so jung und es hängen an ihr noch alle guten und schlechten Eigenschaften dieser Jugend. Sie kann sich nicht solch großer, philosophischer Individualitäten wie Frankreich, Deutschland, England rühmen, sie ist aber einer der gelehrigsten Schüler ihrer westeuropäischen Meister.

Vor der Selbständigkeit der tschechischen Universität (vor etwa 40 Jahren) waren die größten Forscher wie Augustin Smetana, Vydra, Purkyně, auch Palacký und andere genötigt, ihre Schriften in deutscher Sprache abzufassen, da mit der politischen Unselbständigkeit auch die eigene Volkssprache fast einem ewigen Schlummer verfallen war. In den ersten zwei Jahrzehnten der erneuten selbständigen tschechischen philo-

sophischen Forschung stand die Philosophie unter dem Einfluß der damals offiziellen österreichischen Philosophie der Herbartischen Schule. Das ganze Bemühen dieser Schule hat sich auf die reine Theorie konzentriert, obgleich ihre verschiedenen Vertreter auch in Spezialdisziplinen gearbeitet haben (Josef Durdík, Dastich n. G. Zába in der Logik, Erkenntnistheorie n. Geschichte der Philosophie, Petr Durdík in der Pädagogik, Josef Lindner in der Soziologie und Pädagogik).

Als Durdíks Gegner und Vertreter der englisch-französisch positivistischen Richtungen trat T. G. Masaryk (geb. 1850) auf, dessen Philosophie seit ihrem Beginn (Schriften: Der Selbstmord als soziale Massenerscheinung 1881, Grundzüge einer konkreten Logik 1885 etc. bis zu ihrem letzten literarischen Ausdruck: Rußland und Europa 1917) den Charakter des „gesunden Menschenverstandes“ trägt und ihre großen Vorbilder bei den Engländern sucht. Als geborener Oppositionist schwimmt M. immer gegen den Strom und unterwirft unser wissenschaftliches und soziales Leben einer brennenden Kritik, die neue geistige Strömungen hervorrief, M.'s starke Persönlichkeit und seine ausgesprochenen ethischen Lehren haben ihn in die politische Arena geführt, (er hat mit Kaizl und Kramář eine „realistische“ Partei gegründet) und seitdem hat er sich mehr der Politik zugewendet. Die Erneuerung und Befestigung des tschechoslowakischen Staates ist ihm im hohen Alter ein neues und letztes Lebensziel geworden. Masaryk's Philosophie ist vor allem eine praktische, die sich immer der menschlichen Zwecke jeder Theorie und auch seiner, Philosophie bewußt ist, und dieselbe nur solange behält, bis sie diesen Zweck erreicht hat. Daher ist sein philosophischer Standpunkt, der verschiedene Meinungen synkretistisch zusammenhält, dem des Pragmatismus sehr nahe. Zugleich aber nimmt die religiöse Frage bei ihm die erste und höchste Stelle ein, um deren Lösung er sich theoretisch wie praktisch aufrichtig bemüht hatte. Er hat sich von dem Banne der naturwissenschaftlichen Ethik befreit und sucht eine neue Religion der Freiheit, der freien Entfaltung jeder lebendigen Individualität, die den Anspruch auf geistige Selbständigkeit erhebt. Die Religion ist für M. „die zentrale und führende Lebenskraft“, „die Konzentration aller Lebenskräfte des Menschen, das Streben nach neuem Leben“. Ein religiös lebender Mensch ist mit frohem Optimismus erfüllt und sein Gottesbegriff führt ihn nur zur Selbstbejahung. Der moderne Gott M.'s ist nicht mehr eine theologische Abstraktion, vom Leben meilenweit entfernt, sondern ein lebendiger, sinnlicher und geistiger Gott-Mensch des Dostojewsky, des Solowjow. Religiös darf man nicht nur das Verhältnis des Menschen zu den Dingen, sondern auch das Verhältnis der Menschen unter sich selbst begreifen. Die Liebe zum Gott ist die Nächstenliebe und enthält nicht nur Demut und passive Ergebung, sondern auch energischen Aufruf, ihm zu helfen, wenn er Hilfe braucht, ihn zu heben, wenn er fällt.

Gott ist nicht nur die gesuchte „prima causa“ der Welt, sondern auch der Mitarbeiter an der sozialen Ordnung, an der Weltschöpfung, an dem göttlichen Weltplan, der keineswegs abgeschlossen ist. Jeder kann Gott-Mensch werden. Das wahre philosophische Temperament M.'s, seine vernichtende Kritik der bisherigen sozialen Ordnungen und der nationalen Fehler des tschechischen Volkes hat seiner wissenschaftlichen und politischen Tätigkeit einen geschichtlichen Charakter gegeben. Die neunziger Jahre des vorigen Jahrhunderts werden in unserem kulturellen und politischen Leben immer das Gepräge seiner starken Individualität tragen. Und seine kriegerische Tätigkeit der letzten Jahre hat uns gezeigt, daß der wahre Nationalismus ein unentbehrliches Stadium auf dem Wege zur allmenschlichen Bruderschaft und Harmonie ist. Die von ihm gegründeten Zeitschriften „Athenaeum“ und „Naše Doba“ haben zu ihren Mitarbeitern die hervorragendsten tschechischen Gelehrten gezählt. Schon sein heftiger Streit (vor 20 Jahren) mit Prof. Franz Mareš (von der mediz. Fakultät) über den „Idealismus und Realismus in der Naturwissenschaft“ hatte der Philosophie bei uns neues Leben eingebläht, gleichfalls wie die anderen Streitigkeiten über die Handschriftenfrage, die Juden- und sozialen Frage. Prof. Mareš, der den Standpunkt des Neukantianismus vertritt, hat in seinen letzten Schriften (Wahrheit über die Wirklichkeit, 1918, Wahrheit in dem Gefühl, 1922) sein System der absoluten, in dem Gefühl erlebten Wahrheit dargestellt.

Von Masaryk's zahlreichen Schülern ist in erster Linie Prof. Franz Krejčí (geb. 1858) zu nennen. Für ihn und seine groß angelegte „Psychologie“ (in 5 Teilen) ist die Theorie des psychophysischen Parallelismus ein unbestreitbares Faktum, ja die zentrale Intuition seiner Philosophie selbst. Krejčí ist ein fest überzeugter Evolutionist im Comte-Spencer'schen Sinne, für den die Dissolution und Synthese nur Mittel zur Bildung von etwas Höherem ist und die Linie der Entwicklung immer höher führt. In seiner letzten Schrift über die „Positive Ethik“ (1922) will er ein Moralsystem aufbauen, das von allen theologischen sowie auch transzendentalphilosophischen Voraussetzungen frei ist. Die moralische Norm ist für ihn ein Ausdruck der Möglichkeit, das Naturgesetz ein Ausdruck der Notwendigkeit; die Normen kann man aber aus den Naturgesetzen deduzieren; es ist eine Applikation der theoretischen Wissenschaften auf das praktische Leben. „Die moralischen Ideen, die den Gipfel der bisherigen moralischen Entwicklung bilden, existieren heute nur in den Köpfen von wenigen Menschen, und das praktische Leben richtet sich nach schon längst überwundenen Grundsätzen.“ Die moralische Theorie muß — nach K. — warten, bis alle diese bisher ausgedachten Ideale verwirklicht werden. Damit soll die positivistische Grenze der schöpferischen Phantasie gegeben werden.

Neben dem kalten Skeptiker Prof. Franz Čáda, der seinen Probabi-

lismus auf Mill's und Herbart's Lehre stützt und sich mehr durch seine akademische Lehrtätigkeit (äußerst tiefe und informative Vorträge) als durch seine Schriften¹ verdient gemacht hatte, ist die Philosophie Krejčí's von einem warmen Überzeugungsgefühl durchdrungen und muß mit konsequenter Durchführung ihrer Prinzipien bei jedem Respekt erwecken.

Franz Čáda (geb. 1865, gest. 1918) ist von der Erkenntnistheorie ausgegangen (Das erkenntnistheoretische Problem bei Herbart und Stuart Mill, 1895) und hat neben musterhaften Arbeiten aus dem Gebiete der Gesch. d. Ph. (Datierung d. plat. Phaidros 1901, Hynas Psychologie, 1902, Die ph. Schriften des Vinzenz Zahradnik) sich in den letzten Jahren seines Lebens hauptsächlich der Kinderpsychologie zugekehrt (Studium der Kindersprache, I. T. 1906, II. T. 1908). Das Kriterium der Wahrheit findet er — nach Mill's Vorbild — in dem unleugbaren psychologischen Faktum der Überzeugung, mit der wir einer Aussage oder einem Urteil zustimmen. Diese Überzeugung ist dem Glauben gleichgestellt. Čáda's Probabilismus und Relativismus, der neben dem Wissen auch das Nichtwissen betont, ist dem Skeptizismus sehr nahe. In der Psychologie betont der die Unzertrennlichkeit der drei „Seiten“ des psychologischen Vorganges. In der „Noetischen Rundschau“, die einen bedeutenden Teil der Zeitschrift „Česka Mysl“ bildet, gibt er eine feine Analyse der neuesten erkenntnistheoretischen Versuche (mit Berücksichtigung auch der slawischen Denker). Sein einzigartiges, umfangreiches Wissen hat er in der letzten Zeit ausschließlich seinen musterhaften Vorträgen sowie auch der Propaganda der Eugenik in den Dienst gestellt.

Ein treuer Freund und ehemaliger politischer Mitarbeiter Masaryk's ist Prof. Franz Drtina (geb. 1861), der neben der gründlichen und in dieser Art einzigen musterhaften Einleitung in die Philosophie (I. Bd. Altertum und Mittelalter) sich als Historiker der Philosophie und Pädagoge bekannt gemacht hat. Durch die gemeinverständliche Wiedergabe der Lehre der größten Denker ist er besonders dazu befähigt, die Philosophie den breitesten Volksschichten zu vermitteln.

Ein anderer Schüler Masaryk's, der sich für den besten Ausleger seiner aphoristisch angedeuteten Lehre hält, ist Em. Rádl. Sein Werk „Geschichte der Entwicklungstheorien in der Biologie des XIX. Jahrhunderts“ — das auch in der deutschen Sprache erschien — hat sehr viel Interesse erregt. Während des Krieges (1918) hat R. ein Buch über die „Romantische Wissenschaft“ geschrieben, das Kant und die deutschen Romantiker für die romantische Gefahr und Schwärmerei in der Naturwissenschaft verantwortlich macht. R.'s Forderung der moralischen

¹ Er hat auch sehr wenig publiziert. Erst nach seinem Tode wird der Versuch gemacht, seine Vorträge der Öffentlichkeit zugänglich zu machen (Individuelle Ethik 1922.)

Verantwortlichkeit jedes Denkers für seine Theorie ist in dieser bewegten Zeit sehr aktuell.

Udalrich Kramář senior (geb. 1847), ursprünglich Herbartianer, später von diesem Denker abgekehrt, verwertet in „Die Hypothese der Seele“ (1898) die Ätherhypothese zu psychologischen Zwecken, indem er, um die Kontinuität des Bewußtseins zu erklären, den Äther zum Träger desselben macht und den Ätherstoff zugleich als formbildendes und den Organismus erhaltendes Prinzip auffaßt. — Sein Sohn Udalrich Kramář jun. hat hervorragende Arbeiten aus dem Gebiete der Psychologie und Sprachphilosophie veröffentlicht.

Otakar Kádner (Univ.-Prof.) hat außer seinen tiefgehenden pädagogischen Schriften (Geschichte der Pädagogik in 3 T.) auch auf dem Gebiete der Logik und Psychologie mit Erfolg gearbeitet.

Otakar Hostinsky's (1897—1910) ästhetische Schriften haben auch große philosophische und soziologische Bedeutung. Seine Kämpfe um die Musik Smetana's bilden einen wichtigen Teil unseres Kulturlebens.

Von den jüngeren Philosophen, die sich um die Revue „Ruch Filozofický“ gruppiert haben, ist Prof. Karl Vorovka hervorzuheben. In seinem ersten Buche „Betrachtungen über die Anschauung in der Mathematik“ (1917) befaßt er sich mit dem Streit des Logizismus und Psychologismus und neigte mehr dem letzteren zu. Sein letztes Werk „Skepsis und Gnosis“ (1921) enthält ein leidenschaftliches Bekenntnis des philosophischen Glaubens, zu dem sich der Autor nach langen und qualvollen Kämpfen durchgerungen hat. Er sucht seine eigene „Wahrheit“, er will sich von den Vorurteilen der kirchlichen wie der positivistischen Orthodoxie und des Dubois-Reymond'schen Agnostizismus befreien. Den einzigen Weg zu diesem Ziel sieht er in dem bewährten sokratischen Prinzip: Erkenne dich selbst, wobei er dieses Selbst als ein „Prinzip, das die Wirklichkeit bestimmt und die Abstraktionen sättigt“, auffaßt, als „unsere eigene Ichheit“. Durch diese neue Art des Subjektivismus versucht er eine neue Lösung des uralten Problems des Nominalismus und Realismus zu unternehmen. Er zeigt besonders an der Mathematik, daß das mathematisch Ewige gar nicht in den unerreichbaren Höhen der platonischen Ideen zu schweben braucht, daß die imaginären Zahlen eine Brücke zwischen der sinnlichen und übersinnlichen Welt bilden. Mit den Pragmatisten stimmt er darin überein, daß die „Gnosis“ (das Erkennen) einen „Einsatz“ im Leben bildet, er will aber das Ideal einer einzigen Wahrheit in allen Kulturgebieten erreichen, sowie auch eine einzige Moralität in der Ethik begründen. Den moralischen Charakter jeder unserer Willenshandlungen, der in seltenen Augenblicken durchleuchtet, kann man mit keiner Sophistik abwischen. Vorovka glaubt an das Ideal des einzigen Guten, „das uns das Einzigartige mit dem Generellen verbinden lehrt“. Das eigentliche System V.'s ist dann auf Renouviere's

Kontingentismus, Fechner's synechologischer Hypothese und auf Neuplatonismus aufgebaut. Sein Idealismus ist ein magischer; er glaubt an die direkte Einwirkung des Gedankens auf den materiellen Kosmos. Sein „psychisches Feld“, dieses eigenartige gedankliche Medium ist gleich dem astralen Fluidum konstruiert, das alles durchdringt und durchaus objektiv auftritt. Sein Idealismus, der einen durchaus astronomischen Einschlag aufweist, bewundert das makrokosmische Zusammenspiel des ganzen Sonnensystems und bedeutet einen der ernstesten Versuche, der neueren tschechischen Philosophie der Skepsis zu entgehen und das eigene philosophische Dogma finden zu können. Sein Werk ist auch besonders dazu geeignet, fruchtbare Streitigkeiten um neue theoretische Werte bei uns entbrennen zu lassen.

Vorovka ist neben F. Pelikán (Verfasser dieses Berichtes), der mehrere Arbeiten aus dem Gebiete der Geschichte der Philosophie geschrieben hat (Entstehung und Entwicklung des Kontingentismus, Berlin, Simion, 1916; Das Freiheitsproblem bei Fichte, 1917; Bergson und seine Philosophie, 1919) Redakteur der neuen Revue: *Ruch Filosofický*, die allen philosophischen Richtungen offen steht und um welche sich viele philosophische Persönlichkeiten auch von der Prager deutschen Seite (Weltsch, Brod, Kraus, Ehrenfels usw.) gruppiert haben.

Unter ihre Mitarbeiter von der jüngeren Generation gehört auch Vladimír Hoppe, der seine Lebens- und Weltanschauung in folgenden Schriften niedergelegt hat: *Natur und Wissenschaft* (Prag, Verlag Unie, 1918), *Die geistige Wiedergeburt als Grundlage einer Welterneuerung* (Naše Doba, Jahrg. XXVIII), *Die Grundlagen einer Philosophie des Geistes* (Prag, Kočí, 1922).

Im Gegensatz zu den Wissenschaften, die unbekannte Größen (Kräfte, Stoffe, Energien) auf bloße quantitative Relationen zwischen den Erscheinungen reduzieren, wodurch sie uns eigentlich eine Reihe nicht übertragbarer, okkasionell vorkommender und verschwindender Unbekannten bieten, bemüht sich die Philosophie als Organ unseres Innern, seinen Inhalt nicht nur positiv zu werten, sondern auch zu realisieren. Während die Wissenschaft durch die Feststellung der Kategorie bloßer ständiger Relationen zwischen den veränderlichen Erscheinungen diese in die Gräber starrer Begriffe reißt, bis sie endlich nicht nur das Naturgeschehen und Schaffen ertötet, sondern auch die gesamte Realität in Nichts zerfließen läßt, beschreitet die Philosophie als Stimme der erlebten Welt der Qualitäten und Werte, die durch bloße Relationen weder erklärt noch gewertet werden können, den umgekehrten Weg: die Philosophie verwendet nicht Relationen als Kriterium der von uns erlebten Welt der Werte, sondern geht von diesen geistigen Erlebnissen aus, um durch einen noch höheren Aufschwung der Sehnsucht zur Festlegung der Ideale zu streben, die zu verwirklichen wir für unsere Pflicht halten,

wenn wir in Übereinstimmung mit unserem Gewissen leben wollen. Jede tiefe Philosophie hat vor allem eine sittliche Basis, die sich eng an die autoritative Stimme des Daimonioms anschließt.

Indem also die Philosophie von den unmittelbaren Erlebnistaten unseres Innern ausgeht, wie wir sie in ihren unendlich reichen qualitativen Abtönungen erleben, geht sie von dem ontologischen, transzendentalen, in uns niedergelegten Grundsatz aus, demzufolge die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt gleichzeitig die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände dieser Erfahrung sind. Der angeführte intuitive Grundsatz gestattet uns die Möglichkeit des geistigen Gewährwerdens einer nicht bestehenden Wirklichkeit, die nur von unserer Sehnsucht aus den unbekannten Tiefen unserer Seele hervorgerufen wird. Die schöpferische Phantasie leiht diesen allzu subtilen und flüchtigen geistigen Früchten festere Formen in Gestalt von Zeichnungen und Modellen, während die geduldige Experimentation des Künstlers, Gelehrten oder sozialen Reformators diesen erträumten, aus Schmerz und Unzufriedenheit geborenen Sehnsüchten feste, starre, materielle Gebilde leiht. Unsere Sehnsüchte und Ideale werden durch bewunderungswürdige Prozesse der Intuition, der Phantasie, der Experimentation für einen Augenblick verkörpert, um wieder von neuen Sehnsüchten überwunden zu werden.

Was ist somit Gegenstand der Erkenntnis vom höchsten metaphysischen Gesichtspunkt? Nichts anderes als unsere eigene seelische Realität, die sich stets für eine bestimmte Zeit in materiellen Gebilden verkörpert, um sich dann wieder durch neue seelische Gebilde zu überwinden; nichts anderes als die Sehnsüchte und Ziele des überindividuellen Subjektes in erstarrter Form.

So tauschen wir in der philosophischen Orientierung die niedrigere Ordnung der wissenschaftlichen Projektionen und Aspekte, die bloß in der schattigen und todbringenden Welt der wissenschaftlichen Abstraktionen und Relationen verharren, gegen eine höhere, geistliche und sittliche Ordnung ein, die es uns ermöglicht, durch unmittelbare sittliche Erlebnisse mit den Faktoren des überindividuellen Geisterreiches anzuknüpfen, die in unserem Innern vor der Möglichkeit irgendwelcher Erfahrung gegeben sind.

Einen äußerst reifen und konsequenten Theismus mit dem katholischen Einschlag hat R. J. Malý in seinen — sich durch feine Sprache und charakteristischen Stil auszeichnenden — Werken (Durch klare Augen, 1920, Akkord, 1921, Die Welt im Gott, 1922) aufgestellt. Malý findet seine Anregungen bei Descartes, Malebranche sowie auch bei Augustinus und Platon und macht ernste Versuche, die schwersten theoretischen und sozialen Fragen zu lösen. Er gehört zum Kreise der Revue „Ruch Filosofický“. —

Josef Velenovský, Prof. der Botanik an der Prager Universität, gab in den Jahren 1920 und 1921 ein großes und populär geschriebenes Werk: „Die Naturphilosophie“ heraus, das die paradoxesten und fruchtbarsten Einfälle und Intuitionen mit einer unkritischen Methode wiedergibt und sich zum Pantheismus — im Sinne des Dichters Čech — leidenschaftlich bekennt.

Ein anderer Mitarbeiter der obengenannten Revue ist Rac. Jan Kozák, dessen Abhandlung „Das Gesetz der Ökonomisation der Lebensfunktionen und seine Folgen für die logische Theorie“ zu interessanten Ergebnissen gelangt: Nichts Neues entsteht im Gedanken auf eine rationelle Weise und nichts ist auch schon voraus zweckmäßig. Die Entstehung des Gedankens ist eine irrationelle und bedeutet ein Suchen, ein Tappen, wie jede Lebensfunktion. Infolge der Übung und der Gewohnheit entsteht beim Wiederholen eine Ökonomisation, die sich in der veränderten Koordination der Nervenzentren äußert und ihr psychisches Korrelat in einem herabgedrückten Bewußtseinsinhalt findet. Die Betonung der Koordination (Ribot) und der Veränderung des Koordinationsbildes (mit Benutzung der Ergebnisse der Goltz'schen und Bethe'schen Versuche) wirft ein scharfes Licht auf die Assoziationstheorie. Die logischen Folgen dieses Gesetzes bestehen darin, daß die Urteilsfunktion sehr wandelbar ist, daß sie Unterschiede nicht nur beim Hören und Schaffen aufweist, sondern hauptsächlich bis zu einer Ökonomisationsverkümmern, zu der völligen Rudimentarität der Urteilsfunktion führt. Wenn wir diese Erkenntnis, die sich mit Hilfe der introspektären Methode sehr vertiefen läßt — benutzen, so folgt daraus, daß alle Theorien über die Natur des Urteiles unrichtig sind, obgleich der Mensch dank seiner Anpassungsfähigkeit nach allen urteilen kann. Die Erkenntnis der Veränderlichkeit der Urteilsfunktion wirft auch ein neues Licht auf das Problem der Modalität der Urteile, mit dem sich der Verfasser in seiner weiteren Arbeit befaßt.

Eine neu-idealistische Richtung (mit etwas neu-thomistischer Färbung) vertritt Josef Kratochvíl (geb. 1882 in Kanitz, Mähren, Oberbibliothekar der tsch. Univ. Brunn). Sein philosophisches Streben zielt darauf ab, die jetzt wieder mächtig sich regenden metaphysischen und zugleich religiösen Bedürfnisse in ein System zu bringen. Er hat mit der Gruppe des „Ruch Filosofický“ den Widerstand gegen die materialistisch-positivistische Denkweise gemeinsam. Sein System ist kein erkenntnistheoretischer, sondern metaphysischer Idealismus. Er versucht, die Welt des gesamten Wissens, Denkens und Fühlens in dem höchsten Begriffe Gottes (der Substanzwahrheit), dem Brennpunkte der Wirklichkeit zu konzentrieren und von dort aus wieder die Wege zu den Problemen der Gegenwart zu finden. (Schriften: Das Gottesproblem in der griechischen Philosophie von Sokrates, 1905; Die philos. Fragen der Gegenwart,

1913; Wissenschaft und Glaube in der mittelalterlichen Ph., 1914; Philosophische Essays, 1921 u. a.)

Eine äußerst selbständige und ausgeprägte philosophische Individualität ist Ladislav Klíma, der in seinem letzten Buche (Traktaten und Diktaten, 1922) trotz seines nihilistischen Skeptizismus ein höchst interessantes System des „Egosolismus“ aufgebaut hat. Sein Monismus (Gott — Ich — Alleinheit) stellt auf die höchste Spitze seines Gedankenbaues den irrationalen göttlichen Selbstwillen.

Klíma hat in seinem neuen Begriffe der Allheit, seiner Deoessenz, einen eigenartigen Monismus begründen wollen. Dieser metalogische Begriff, der jede Grenze der Logik, jede Begrenztheit der menschlichen Vernunft überschreiten will, ist das Spinozische Absolute, das neuplatonische Ureine. Es ist ein Gott und ich bin nichts außer Gott, und deshalb: Gott bin ich, ich bin absolut. „Absolutismus oder Omnisumus heißt meine Philosophie“, sagt er selbst. Schon in seinem ersten Buche: Die Welt als Bewußtsein und Nichts (1916) hat er seinen Illusionismus ganz naturwissenschaftlich begründet. In der Zeit der sichersten Geltung der physikalischen Gesetze, nicht nur in der materiellen, sondern auch in der geistigen Welt tritt da bei uns ein Philosoph auf, der sich wagt zu behaupten, die Materie sei eine bloße Illusion der theoretischen Vernunft, und sich nicht scheut, die letzten Konsequenzen des theoretischen Egoismus zu ziehen. Damit wurde aber sogar das principium individuationis der anderen Menschen (der Leib) beseitigt und der Begriff — des Ich, des Du, des Wir — zu einer unnützen Kontradiktion, die ausgerottet werden muß. Denn „zwei“ ist schon eine große Illusion der mathematischen Wissenschaft, die schon eine Verarmung des Inhaltes der göttlichen Deoessenz bedeutet. Klíma weiß aber seiner Lehre auch ein wunderschönes, bezauberndes sprachliches Gewand anzuziehen, das mit bunten Farben der tschechischen Sprache strahlt, und gleicht in dieser Hinsicht einem anderen tschechischen Schüler Schopenhauer's, dem Dichter Březina. Klíma sucht auch eine eigenartige Philosophie der Geschichte seines Volkes zu entwickeln und wurzelt auch in dieser Hinsicht ganz im tschechischen Boden. Als höchstes geschichtliches Ideal preist er die Sehnsucht nach dem Erhabenen. „Die Erhabenheit, die erhabene Kraft ist ein Zustand des ewigen Triumphes, des ewigen Aufgerichtetseins, ein Zustand der Freude und der Seligkeit, der Offenheit, Gleichheit und Reinheit.“ Er ruft auch nach einem starken Mann, nach neuem Genius der Tat, der sein Volk führen wird.

Von den jüngsten philosophischen Schriftstellern ist der Dramatiker Karl Čapek hervorzuheben (Der Pragmatismus, 1917, Kritik der Wörter 1920, Die Theaterstücke); ferner: Thomas Trnka ist ein Südböhme, der eigene Wege in der Ph. sucht (Phil. Problem des Krieges, 1915, Die Strömungen der Ph. der Gegenwart, 1918, Das Problem des Bewußt-

seins, 1922 usw.). Weiter: J. L. Fischer (Phil., ihr Wesen und ihre Probleme, 1922); V. Forster (Energetische Grundlagen des Nervenprozesses, 1921); Rud. Souczek, Das Willensproblem, 1920, Božena Dratvová, A. Klatowsky, D. Psenčík, B. Lifka und viele andere.

Der Leser verzeihe uns die Kürze und Knappheit unserer flüchtigen Übersicht der neuesten tschechoslowakischen phil. Literatur, die natürlich den ganzen Stoff nicht erschöpfen kann. So konnten besonders die Arbeiten von den Spezialgebieten der Philosophie nicht berücksichtigt werden (auf dem Gebiete der Soziologie: Beneš, Foustka, Tvrđý, Chalupný, Uhlíř, Král u. a.; der Ästhetik: Hostinský, Šalda, Nejedlý, Bartoš, Hruban, Nebeský usw.; der Pädagogik: Kádner, Chlup, Šlepa, usw.; der Philosophie, des Rechtes: Weyr, Kallab usw.).

Emil Lask: Gesammelte Schriften.

Herausgegeben von Eugen Herrigel. 1. Bd. mit einem Geleitwort von Heinrich Rickert, XXIV u. 356 S., 1923; 2. Bd. IV u. 463 S., 1923; 3. Bd. IV u. 318 S., 1924. Tübingen. Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Besprochen von Professor **Jonas Cohn**, Freiburg i. B.

Außer einigen Besprechungen, die am Schlusse des letzten Bandes verzeichnet sind, umfaßt die vorliegende Ausgabe alles, was Emil Lask veröffentlicht hat, und den Teil des Nachlasses, der zur Veröffentlichung geeignet schien. Die Schriften sind nach der Zeitfolge geordnet. Der erste Band enthält an Neuem nur den Habilitations-Vortrag: „Hegel in seinem Verhältnis zur Weltanschauung der Aufklärung“ (11. Januar 1905), sonst das Erstlingswerk: „Fichtes Idealismus und die Geschichte“ (1902), die Abhandlung „Rechtsphilosophie“ aus der Kuno-Fischer-Festschrift (1905), den Vortrag „Gibt es einen Primat der praktischen Vernunft in der Logik?“, den Lask 1908 auf dem Internationalen Philosophen-Kongreß in Heidelberg hielt. Im zweiten Bande werden die Bücher: „Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre“ (1911) und „Die Lehre vom Urteil“ (1912) abgedruckt, vermehrt um eine ziemlich große Zahl von Bemerkungen Lasks, deren kleinere als Anmerkungen, deren größere als Anhänge mitgeteilt werden. Der dritte Band endlich bringt den Nachlaß. Wie schwierig seine Bearbeitung war, davon gibt das Faksimile, das diesem Bande vorgeheftet ist, eine kleine Probe. Dem Herausgeber gebührt für die hingebende Mühe und die große Umsicht, mit der er diese Aufgabe gelöst hat, unser Dank, ebenso der Schwester Lasks, die einen großen Teil der Nachlaßblätter entzifferte und abschreiben ließ. Das persönliche Geleitwort Rickerts entwirft ein Bild des Menschen und Denkers Emil Lask. Dem dritten Bande ist ein ausführliches Namen- und Sachregister beigegeben. Nur eines vermißt man an der sonst musterhaften Ausgabe: einen Nachweis der Schriften, die in Lasks Nachlaß zitiert werden¹.

¹ Es hätte sich z. B. doch wohl feststellen lassen, welche Goethe-Ausgabe Lask benutzte, damit die Zitate III, 277 auffindbar würden, es hätte angemerkt werden sollen, daß III, 192 Stepphuns Schlegel-Aufsatz (Logos I) zitiert wird (die Seitenzahl „287“ auf S. 193 muß verschrieben oder verdrukt sein). II, 207 in einer neuen Anmerkung muß es statt „Cohn“ vielmehr „Cohen“ heißen.

So wertvoll es ist, daß Lasks Werke wieder im Buchhandel zu haben und daß sie in einer Ausgabe vereinigt sind — das Hauptinteresse kommt dem Nachlaß zu, und mit diesem wird es daher auch die folgende Besprechung zu tun haben. Ein vorbereitender Aufsatz Herrigels (Logos XII, 1) hat bereits dargelegt, wie wesentlich sich Lasks Überzeugungen in den Jahren zwischen 1912 und 1914 gewandelt haben — es gilt diese Wandlung zu verstehen und zu würdigen. Von Anfang an standen zwei Probleme im Mittelpunkt seines Denkens, das er selbst oft ein Grübeln nannte, das Verhältnis des Irrationalen zum Rationalen und das des Objekts zum Subjekt. In der Behandlung beider knüpft er an Rickerts Gedanken an, aber — noch viel mehr als schon bei Rickert der Fall ist — wendet sich sein Interesse von der erkenntnistheoretischen Begründung der Einzelwissenschaften ab und einer zentralphilosophischen Einstellung zu. Das ist wohl auch der Hauptgrund, warum er seine bedeutenden rechtsphilosophischen Arbeiten nicht weiterführte: sie mündeten wesentlich in eine Wissenschaftslehre der Jurisprudenz, und die lag von dem, was ihm wesentlich war, zu weit ab. Da nun Lask als Schüler Rickerts streng kritisch dachte, mußte die Logik der Philosophie für ihn zentral werden. Die Grundfrage konnte hier nicht lauten, wie Philosophie als Wissenschaft möglich ist, weil ein „reduktives Verfahren“, das von einer als Wissenschaft anerkannten Philosophie hätte ausgehen müssen, sich verbot. Indessen, was zuerst als Mangel erscheinen könnte, erweist sich bei näherer Betrachtung als Vorzug im Sinne einer grundsätzlichen Fragestellung. Es zeigt sich, daß es um die Struktur des philosophischen Erkennens geht, das Lask mit Rickert und Windelband als Wert-erkennen versteht. Der Gegensatz: Sollen—Sein, Wert—Wirklichkeit ist ihm Ausgangspunkt. Wert ist hier Material des Erkennens, muß also — ebensogut wie das sinnliche Material in der Seinserkenntnis — in der Form der Erkenntnis, in kategorialer Umkleidung stehen. Auch wenn der untersuchte Wert der Erkenntniswert selbst ist, ist dies der Fall; auch die Erkenntnis der logischen Kategorien hat nicht die „nackte“ Kategorie zum Gegenstand; vielmehr ist auch dabei die Kategorie als Material von der sie umkleidenden logischen Form (der „Form der Form“) zu unterscheiden. Wir erkennen z. B. „Kausalität“ nicht durch die Form „Kausalität“, sondern umkleidet mit der allgemeinen Form logischer Gegenständlichkeit und außerdem, als zugehörig zum Geltungsgebiet, in der „Gebietskategorie“ des Geltens. Aber was erkannt werden soll, ist „Kausalität“ oder „Wahrheit“ als solche — jene Umkleidung ist „Verkünstelung“. So kommt Lask mit Notwendigkeit dazu, den Anteil des Subjekts herabzudrücken. Negation, Widerspruch gehören der subjektiven Region an — über ihr erhebt sich, wie Lask in der „Theorie des Urteils“ ausführt, die Region der Übergegensätzlichkeit, in der es nur Sein und Gelten, nicht mehr Verneinung und Unwert gibt. Das Subjekt

erweist sich als wesentlich passiv gerade auch gegenüber dem Wert. Dieser Objektivismus, diese Abweisung jedes aktiven Charakters des Erkennens, jedes Primates der praktischen Vernunft, hat etwas Antikes — Lask weiß sich in dem Gefolge von Platon und Aristoteles — nicht zufällig beginnt der Nachlaß mit der Plato-Vorlesung, die er im Winter 1911/12 gehalten hat. In seiner ganzen ursprünglichen Weite, Strenge und Größe soll Platon gezeigt werden — moderne Subjektivität wird aus seiner Erklärung ausgeschaltet, ebenso wie Einengung auf Probleme der Wissenschaft im Sinne der Neuzeit. „Warne vor Gomperz“ — „Warne vor Pater und Natorp“ (III, 9), eine Zusammenstellung, die Natorp gewiß nicht gerecht wird, aber aus der Gegnerschaft gegen die Tyrannei der Einzelwissenschaft in der Philosophie sehr gut zu verstehen ist. Schon Sokrates ist nicht vom Wissensproblem ausgegangen, er wollte die Absolutheit des Geltens gegen den Relativismus der Sophistik retten — darum mußte er auf das Erkenntnisproblem stoßen. „Und das prinzipiell Wichtige ist dabei, daß diese Anregung zu der die Jahrtausende beherrschenden Logik . . . nicht von Naturwissenschaft und Mathematik sondern von dem auf die Werte des Lebens gerichteten Erkenntnisdrang des Sokrates ausgegangen ist“ (III, 13). Das mahnt uns, jene „trostlose Alternative“ zu meiden, Wissenschaft sei gleich Naturwissenschaft, alles andere sei nur für „Gefühl“, „Gemüt“, „Intuition“. Während aber Sokrates beim Subjektsverhalten stehen bleibt, macht Platon den entscheidenden Schritt „von der Weihe der Subjektivität zum Transsubjektiven“ (III, 16). Diese objektive Ideenwelt ist gezeichnet nach dem Vorbild und Schema der Wertidee (Idee des Guten). Platon kommt es — wenigstens in seiner letzten, entscheidenden Periode, auf die Werthaftigkeit der Idee in erster Linie an, nicht auf ihre Allgemeinheit. „Anfangs, nach dem bloß logischen Fanatismus, erschien etwas rein und urbildlich und wertvoll um seiner logischen Allgemeinheit willen, es war wertvoll, weil es allgemein war; jetzt wird erkannt: es ist allgemein, weil es wertartig ist“ (III, 53). Schon der Habilitationsvortrag hebt an Hegel das rein kontemplative, dem Wert als solchem hingeebene Verhalten hervor. Es ist nach Lasks Ansicht dieses antike Element in Hegel, das ihn zum Gegner der Aufklärung macht, nicht etwa romantisch-reaktionäre Gesinnung. „Hegel lehnt es ab, den Schritt vom Wertbegriff zum Normbegriff zu tun“ (I, 340), d. h. er will nicht vom ewig Geltenden hinabsteigen in die Region der den Wert verwirklichenden Subjektivität. Dieses affirmative Pathos für „das Reich des nicht Begrabenen und Verwesten, sondern ewig Lebenden und zeitlos Gegenwärtigen“ (I, 341) setzt er dem reformatorischen Aktivismus der Aufklärung entgegen. Zugleich bekämpft er an der Aufklärung die Abstraktheit des Wertes: „Das Problem des konkreten Wertes ist das Zentralproblem des Hegelschen Systems und gleichzeitig das eigentliche Thema,

die treibende Kraft in der gesamten Entwicklung der deutschen Philosophie von Kant bis Hegel gewesen“ (I, 343). Das Problem des konkreten Wertes ist aber das Eindringen des „Materials“, d. h. eines aus der Seinssphäre stammenden Anteils in das Wertbereich. In den Aufzeichnungen „zum System der Logik“, in denen Lasks Objektivismus den Gipfel erreicht, tritt dieses Problem immer entschiedener in den Vordergrund. Die geltende Mannigfaltigkeit ist abhängig von der nichtgeltenden Mannigfaltigkeit (III, 121): Es ist zu behaupten, „daß im ‚Reiche des Geltenden‘ allein das abstrakte Gelten überhaupt das von der einen Seite, vom Nichtseienden, herstammende Moment darstellt, dagegen der konkrete Bedeutungsüberschuß, obzwar eine Vielheit des Geltenden ausmachend, doch schon mehr enthält, als was allein auf Rechnung der einen Seite, nämlich des Nichtseienden, des Geltenden zu stehen kommt“ (III, 122)¹. Das reine Gelten ist schlechthin allgemein, noch nicht einmal in logisches und ästhetisches Gelten besondert; es ist eben darum auf nichtgeltendes (= seiendes) Material angewiesen, zu dem es als „Form“ hingilt. Aus der Sphäre des Seienden tritt die Mannigfaltigkeit hinzu, so erzeugt sich die Welt der „Bedeutungen“. Auch dieses Reich der Bedeutungen ist noch transzendent — man darf das „Hingelten“, d. h. das Angewiesensein des reinen Wertes auf ein Material nicht verwechseln mit dem Verhältnis des ganzen (aus Geltendem und Nicht-Geltendem zusammengesetzten) Sinnes zum Subjekt. Erst durch Hinzufügung eines Erlebnismomentes, das in jedem Falle das gleiche ist, wird der transzendente Sinn zum immanenten, wird er Objekt zu einem Subjekt. Auch hier noch ist das Subjekt rein passiv. Lask geht durchaus vom Transzendenten aus, er spricht von „Immanentwerdung“ (III, 138), von „immanenter Künstlichkeit“ (III, 161).

Sehr konsequent sind in diesen systematischen Überlegungen zwei Motive durchgeführt: Der Dualismus zwischen dem einen reinen Wert und der wertfreien Mannigfaltigkeit sowie die Unabhängigkeit des aus beiden zusammengesetzten transzendenten Sinnes vom erlebenden Ich, die äußerliche, unwesentliche Rolle des Subjekts. Diese Konsequenz kritisiert sich selbst: es wird ganz unbegreiflich, wie die verschiedenen Seiten zusammenkommen sollen, wie eine Wert-Mannigfaltigkeit entsteht, wie das Subjekt, das rein passive, nun doch durch die reflexive Form das Aufgenommene „verkünstelt“. Der Umschlag hätte durch Besinnung auf diese Probleme erfolgen müssen, auch wenn sich Lasks Interesse auf das theoretische Gebiet beschränkt hätte. Aber es trieb ihn über das System der Logik hinaus „zum System der Philosophie“ fort — und dieser Erweiterung entstammen Motive, die den Umschlag zugleich entschiedener und allgemeiner eintreten ließen; denn nun trat das ethische und das religiöse Gebiet neben die beiden kontemplativen, das logische

¹ Vgl. schon „Lehre vom Urteil“ II, 398.

und das ästhetische. Vor allem: nun mußte das „Leben“ als umfassend erscheinen, konnte nicht mehr als passives „Erleben“, das äußerlich zu theoretischem Sinn oder ästhetischer Gestalt hinzutritt, abgewiesen werden. Dem antiken Pol tritt ein moderner gegenüber. Bergson, Dilthey, Simmels Goethe, Steppuhns Friedrich-Schlegel-Aufsatz gewinnen Einfluß. Simmel erschließt Lask den Gegensatz Goethes gegen die Antike, den die klassische Auffassung verwischt (III, 197), „bei Goethe das Sichherauslösen der transpersonalen Werke aus dem Lebensuntergrund, während bei Platon alles umgekehrt eine *παρουσία*, ein Einstrahlen in den dunklen Abgrund ist, ein Sichbrechen in ihm“ (III, 198). So wird er über den „harten Dualismus“ hinausgeführt. „Das Sinnliche muß irgendwie ins Göttliche hineingehoben sein.“ Was „an sich“ schon in der Wertmannigfaltigkeit liegt, die aus dem Sein stammt, wird nun „für ihn“ — unter dem Einfluß der in ihm lebenden christlichen und modernen Welt. Sie gewinnt die Oberhand über die Antike; daher heißt es nun „Die Lebensprobleme sind von den ontologischen Problemen überhaupt gar nicht zu trennen“ (III, 199). Nicht mehr das Form-Material-Verhältnis, sondern das Subjekt-Objekt-Verhältnis ist jetzt übergeordnet. Es besondert sich, je nachdem das Subjekt dem Objekt unmittelbar, unabgedrängt durch Formen, oder mittelbar, durch Formen abgedrängt, gegenübertritt. Die Form ist jetzt das Überseiende wie es durch das Subjekt hindurchgegangen ist. Das mittelbare Verhalten gewährt zugleich den Vorzug der Entnommenheit aus dem Leben; daher „das ganze Schillersche antike Pathos der Schattenkontemplation“ (III, 234). Hier überwiegt das Objekt, hierher gehört theoretische und ästhetische Kontemplation. Auf der anderen Seite überwiegt das „Verhalten“, hierher rechnet Lask immer das Ethische, einschließlich der Liebe. Dagegen gewinnt das religiöse Gebiet keine sichere Stellung. Das religiöse Verhalten, auch die angebliche religiöse Kontemplation ist die Seligkeit liebender Vereinigung, ist Leben, also „unabgedrängt“ durch Formen (222) — andererseits hat Religion mit Kunst und Wissenschaft gemeinsam, daß nicht die Persönlichkeit im Zentrum steht, sondern der Gegenstand, dem sie sich hingibt (III, 226).

Das Wichtigste an dieser Umwandlung ist nicht die Anerkennung des Rechts der Aktivität, sondern die Einordnung der kontemplativen Form in die Sphäre des Subjekts. Der „starre kontemplative Blick“ (III, 228) ertötet wohl das Leben, drängt vom Personalen ab, aber die durch ihn gesehene Form bleibt subjektiv, nur ist es eine erstorbene und deshalb ertötende Subjektivität (III, 226). Die Kontemplation wird dem Leben eingeordnet, kontemplative Betätigung, kontemplatives Leben bedeutet jetzt (III, 235) mehr als eine äußere Beziehung oder Anlockung, es ist mindestens wahrscheinlich, daß Lask schließlich den Sinn der Kontemplation in einer Erhöhung des Lebens sah.

Die Tendenz zum Monismus tritt in der letzten Schicht des Nachlasses, in den Aufzeichnungen „Zum System der Wissenschaften“ noch deutlicher hervor. Die Philosophie wird nicht mehr einem besonderen Material, dem Nicht-Sinnlichen, zugeordnet, vielmehr wird in ihr das All zum Material (III, 252). „Charakteristisch für die Philosophie die Elemente des Alls in ihrer Urverbundenheit; also versinnlichter Wert, wertdurchdrungene Sinnlichkeit“ (III, 241). Die Philosophie will die Urverbundenheit durchdringen, die Einzelwissenschaften begnügen sich mit einem „nichtergründenden Verhalten“. Die Kulturwissenschaft hat die Ur-Verbundenheit zum Material, ohne sie ergründen zu wollen, die Naturwissenschaft durchschneidet sie, isoliert das Sinnliche. Der Wertcharakter liegt hier nur in der Form (III, 252); diese Form aber ist wesentlich nicht generalisierend, sondern quantifizierend (III, 249). Auch für die Einteilung der Wissenschaften will Lask an Stelle des bei Rickert herrschenden logischen Gesichtspunkts einen sachlichen setzen (III, 270). Die Objekte der Geschichte sind wertbezogen, sie werden es nicht erst durch die Auslese (III, 282 vgl. 287). Was so von der Systematik der Einzelwissenschaften gilt, trifft auch für das philosophische System zu, auch in ihm beherrscht das sinnliche Material die Spezifikation. „Der Kosmos nicht ohne Umweg über die sinnliche Determinante (kontra dialektische Methode!) möglich, nicht ohne empiristischen, sensualistischen Einschlag“ (III, 253). Lask sah also die dialektische Methode als untrennbar vom Rationalismus an, mußte sie deshalb verwerfen. Wer sich in seine Gedanken hineinlebt, wird erkennen, daß die Ableitung der Verschiedenheit der Wertgebiete aus dem nichtsinnlichen Material wohl als Nächstes seinem „Grübeln“ zum Opfer gefallen wäre — natürlich nicht, um zu verschwinden (so wenig wie irgendeine seiner Unterscheidungen ihm geschwunden ist), wohl aber um ergänzt zu werden. Wenn das Leben einmal so entscheidende Bedeutung erlangt hat, dann kann die Verschiedenheit der Lebensgebiete (und das werden die Wertgebiete nun) unmöglich mehr dem Toten allein entstammen, dann aber muß die Erkenntnis des Lebens logisches Grundproblem werden — womit man an der Schwelle einer — allerdings unter Ausschaltung des Rationalismus umzudeutenden — Dialektik steht.

Mit leidenschaftlicher Energie hat Lask um die Lösung seiner Probleme gerungen, der Probleme, die ihm die geschichtliche Lage und die Eigenart seines Wesens als Beruf zugewiesen hatte. Das objektiv Bedeutende und persönlich Großartige dabei ist, daß er in diesen scheinbar engen Bereich immer mehr die ganze Welt des Geistes hineinzog. Von der strengsten begrifflichen Scheidung ausgehend, von einer, wie er selbst später sagte, ertötenden Abtrennung, will er sich mehr und mehr des lebendigen Ganzen bemächtigen — aber als Denker, als Erkennender, nicht als gefühlvoll Anschauender oder Ekstatiker. Die tiefe Verwandt-

schaft zu Hegel tritt hervor, wenn man ihn so schildert. Aus dem Gefühl dieser Gemeinschaft und aus der Ablehnung der rationalistischen Dialektik erklärt sich die Scheu, mit der Lask in den letzten Jahren Hegel umging: auffallend selten und fast immer nur in beiläufiger Polemik kommt sein Name in den beiden letzten Bänden der Ausgabe vor. Daß es dabei nicht hätte bleiben können, ist deutlich. Der tiefe Gegensatz zwischen Lasks Geistesart, die es bei den festen, starren Positionen und Trennungen nicht aushielt und seiner strengen, sondernden, auseinanderhaltenden Methode mußte offenbar werden — und dann einer Synthese zustreben. Wir müssen uns bescheiden, daß er diese Synthese nicht mehr geben durfte; dankbar wollen wir das große Schauspiel seines bewegten Denkens mitverstehen und aus ihm lernen.

Die 2. Auflage des Kantischen Briefwechsels.

Von Prof. Dr. E. v. Aster, Gießen.

Die drei Bände des Kantischen Briefwechsels (Band X, XI, XII der Akademie-Ausgabe) sind seiner Zeit beim Erscheinen der ersten Auflage (1900—1902) in den „Kantstudien“ von Vaihinger ausführlich besprochen worden. Jetzt, in der zweiten Auflage, ist das Werk der Herausgabe der Briefe von und an Kant indessen erst vollendet durch die Hinzufügung des umfangreichen vierten Bandes, des XIII. der Kantischen Schriften, der die Anmerkungen und das Register zum Briefwechsel bringt. Über dem nun vollendeten Ganzen muß vor allem der Namen Rudolf Reickes stehen. Seiner unermüdlichen Arbeit ist der größte Teil der Briefsammlung, ihrer Ordnung und Verarbeitung zu danken. Aber seine Kräfte reichten dann zur Herstellung des vierten Bandes nicht mehr aus, was hier nach seinem Tode (16. Oktober 1905) vorhanden war, war ein Torso. In Befolgung der von ihm eingeschlagenen Prinzipien (denen entsprechend jeder Brief von und an Kant vollständig in der ursprünglichen Orthographie und Schreibweise abgedruckt und jeder nachgewiesene, aber nicht mehr aufgefundene Brief aufgeführt wurde) hat dann Paul Menzer mit Unterstützung der langjährigen Helferin Reickes, Fräulein Rose Burger, das Werk zu Ende geführt. Wie Adickes in Bezug auf den handschriftlichen Nachlaß hat Menzer hier in Bezug auf den Briefwechsel eine außerordentlich große, mühsame und entsagungsvolle Arbeit auf sich genommen und mit peinlichster Gewissenhaftigkeit durchgeführt. In den Anmerkungen, die im wesentlichen wohl sein Werk sind, in denen jeder in den Briefen genannten Persönlichkeit nach Möglichkeit nachgegangen, jedes erwähnte Buch kurz charakterisiert wird, die notwendigen literarischen Hilfsmittel an die Hand gegeben werden, um sich selbst genauer zu orientieren, alles in möglichster Kürze und doch fast 600 Seiten in Kleindruck füllend, steckt eine fast übergroße Fülle jener undankbaren Arbeit, bei deren Anblick wir, die wir das Ganze nachher benutzen, fast Gewissensbisse bekommen. Für den Philosophen am wertvollsten sind die Nachweise und Charakteristiken der zeitgenössischen Schriften gegen, für oder über Kant, die Menzer wohl selbst wenigstens halbwegs als Oase

in seiner Wüstenwanderung empfunden haben mag. Es wäre zu wünschen, daß einmal aus diesen Dingen eine vergleichende Geschichte der Einwände gegen die Kantische Philosophie hervorginge, es wäre manches auch in Bezug auf die Beurteilung der Gegenwart daraus zu lernen. Sehr dankenswert ist auch das wesentlich nach den Vorarbeiten von Fräulein Burger hergestellte Register, das vorwiegend biographisch-literarischen Zwecken dient. Es bringt sämtliche erwähnte Personennamen, Schrifttitel und Ortsnamen (außer gänzlich belanglosen Ortsnamen) und ist von einem besondern Register „Kant“ gefolgt, in dem alle Stellen aufgeführt sind, die auf Kants Persönlichkeit, Lebensumstände, Schriften usw. Bezug haben.

Im ganzen enthalten die Bände 288 Briefe von Kant, 621 an Kant. Eine Anzahl von Briefen ist in der zweiten Auflage neu hinzugekommen, um sie auch den Besitzern der ersten Auflage des X., XI. und XII. Bandes zugänglich zu machen, hat man sie in dem neu erschienenen Anmerkungsbande XIII, noch einmal mit abgedruckt.

Man kann natürlich daran zweifeln, ob es (zumal unter heutigen Umständen) richtig war, ohne jede Auswahl alle Briefe, auch des gleichgültigsten Inhalts abzudrucken. Immerhin trägt doch dieser vollständige Abdruck am meisten bei zu dem Eindruck wirklichen Lebens, mit dem diese Briefsammlung die zeitgenössischen Biographien ergänzt. Trotz der Breite des Materials bleiben die Bände eine Lektüre, der man sich gern hingibt. Mit Vergnügen liest man wieder im X. Band die barocke und sprudelnde Wirrnis der Hamannbriefe mit ihren köstlichen, derben Wendungen und Vergleichen, wenn er die Menschen in ihrer Art zu denken und zu schreiben mit Heuschrecken und Blindschleichen vergleicht, von denen die einen in geraden Sprüngen vorwärts gehen, die anderen in ausgefahrenen Gleisen sich bedächtig vorwärts winden, wenn er von der Brille der ästhetischen Einbildungskraft spricht, mit denen er die blöden Augen seiner Vernunft waffnen müßte oder den Philosophen mahnt, nichts, weil es ihm ungereimt vorkommt zu verwerfen, sintemalen es nichts Ungereimtes gebe, das nicht ein Philosoph schon gelehrt habe — „der Ekel ist ein Merkmal eines verdorbenen Magens oder verwöhnter Einbildungskraft“ — oder wenn er Kants Plan, eine Physik für Kinder zu schreiben kritisiert mit der Quintessenz: willst Du für Kinder schreiben, so mußt Du ihre Sprache und Seele erlernen, das aber ist nur möglich, wenn man „einen Narren an ihnen gefressen hat und sie liebt ohne recht zu wissen warum?“ War ja doch Hamann selbst eine solche Verbindung von Kindlichkeit und Weisheit, wir haben den Eindruck, daß er seine Sachen schreibt, wie er Gottes Schöpfungstätigkeit schildert, der nicht aus Eitelkeit schafft, damit wir seine Werke schön finden, sondern aus Stolz, weil es ihm selber gefällt. Hamann liebt Kant — wenigstens in jenen Jahren (1759), aus denen diese Briefe stammen — „wenn Sie ein

gelehrter Eroberer wie Bachus sein wollen, so ist es gut, wenn Sie einen Silen zu ihrem Begleiter wählen . . . weil ich Sie hochschätze und liebe, bin ich ihr Zoilus,“ aber er kennt freilich auch die Grundverschiedenheiten ihrer Naturen und schilt zwar, wundert sich aber nicht über Kants ein wenig zurückhaltende Gegnerschaft: „Überzeugen können Sie mich nicht . . . Glauben wollen Sie auch nicht. Wenn Sie nur meine Einfälle erklären können, so argwohnen Sie nicht einmal, daß Ihre Erklärungen närrischer und wunderlicher als meine Einfälle sind.“ Den Briefen von und an Hamann, die sich von 1759 bis 1775 erstrecken (aus den letzten Jahren nur noch wenige und kurze) reiht sich übrigens hier in der 2. Auflage das von Warda aufgefundene und erstmalig veröffentlichte (1906) Billett Hamanns an, in dem derselbe seinem Unwillen über das gestochene Porträt von ihm, das für Lavaters „Fragmente“ bestimmt war, drastischen Ausdruck gibt.

Man kann in der Tat kaum einen größeren Gegensatz denken, als Hamanns wirre und sprudelnde Art und Kants kritische Bedächtigkeit und Streben nach Sauberkeit und Klarheit des Denkens. Wenn eine Selbstcharakteristik richtig ist, so ist es sicher die in dem bekannten Brief an Mendelssohn vom 8. April 1766 (nach dem Erscheinen der „Träume eines Geistersehers“), in dem er erklärt, daß er, was er auch sonst für Fehler habe, doch wohl nie in die „wetterwendische und auf den Schein angelegte Gemütsart geraten“ werde. Aufs Engste hängt bei ihm — schon in dieser Zeit, also lange vor der Konzeption des kategorischen Imperativs — moralische und intellektuelle Selbstzucht mit der Selbstachtung zusammen: „der Verlust der Selbstbilligung, die aus dem Bewußtsein einer unverstellten Gesinnung entspringt, würde das größte Übel sein, was mir nur immer begegnen könnte, aber ganz gewiß niemals begegnen wird.“ Und darauf folgt dann der Ausdruck der Maxime, die er bis zum späten Alter, noch in dem bekannten Konflikt mit der Regierung Friedrich Wilhelms II. befolgt hat: „Zwar denke ich vieles mit der allerklaresten Überzeugung und zu meiner großen Zufriedenheit, was ich niemals den Mut haben werde zu sagen, niemals aber werde ich etwas sagen, was ich nicht denke.“ Mit dieser Selbstdisziplin und ständigen gewissenhaften moralischen Selbstprüfung und Selbstbeurteilung hängt aufs Engste die feine, vornehme, aber fast ängstliche Bescheidenheit der Welt gegenüber zusammen, die uns so oft in Kants Briefen begegnet. Allen „Schein erschlichener Lobsprüche“ und alle „Zudringlichkeit zum öffentlichen Rufe, welcher nicht eine natürliche Folge von dem Maße des Verdienstes“ ist, vermeidet er sorgfältig (an Nicolai 22. Oktober 73, an Herz Ende 73, ganz ähnlich noch Okt. 92 an Borowski), es ist ihm, als ob er bei solchen Lobsprüchen „den Spötter zur Seite sähe“, der ihm übermäßige „Ansprüche beimesse“, um daraus „Gelegenheit zu boshaftem Tadel zu ziehen“ (an Herz 24. Nov. 76). Die schwierige Lage, mit der er

von Anfang bis fast in das fünfzigste Lebensjahr zu kämpfen hatte, die viele Jahre dauernde „sehr mißliche Subsistentz“ (an Friedrich II. 24. Okt. 65) an der Universität Königsberg, haben freilich wesentlich mit dazu beigetragen, ihn zu dieser Bescheidenheit zu erziehen. (Allerdings ist auf der anderen Seite hier Kants spätere etwas gereizte Verwahrung gegen eine allzu „mitleidenerregende Beschreibung“ seiner Verhältnisse zum Vergleich nicht zu übersehen — Brief an François Théodore de la Garde vom 25. März 90). Bei anderen indessen hat diese mißliche Lage und ständige Sorge den Erfolg, daß Ressentiment, Neid, Verstimmung entstehen, Kant ist davor bewahrt geblieben, ihm ist der Kampf mit den Lebensschwierigkeiten genau so wie der Kampf mit seinem schwächlichen Körper und seiner schwankenden Gesundheit nicht etwas, das ihn als Stiefkind der Natur sich empfinden läßt, sondern einfach die Aufgabe, die ihm das Dasein nun einmal gestellt hat und die er so gut und so schlecht wie es geht lösen muß. Ein wenig hypochondrische Selbstbeobachtung (man vergleiche die Briefe medizinischen Inhalts an Hertz, Vorliebe für eine selbsterdachte Hygiene und dazu die ängstliche Scheu vor jeder einschneidenden Änderung seiner Lebensweise, die Kant selbst oft bei sich betont (an Suckow 15. Dez. 69) und die ihn wohl nicht nur von der Annahme des Rufes nach Erlangen und Halle, sondern vielleicht auch von jenem „unphilosophischem“ Schritt zurückgehalten haben, den Hippel nach der amüsanten Notiz Band IV, S. 44 („ich bin keine Minute sicher, daß er sich nicht als Bräutigam bei mir ansagen läßt“) 1770 von ihm erwartete, haben das Ihre dazu beigetragen. Allerdings wäre er wohl mit alledem nicht so ohne Narben fertig geworden, hätte er nicht über jene leise Ironie und Selbstironie verfügt, die in manchen Schriften („Träume eines Geistersehers“) wie Briefen zu Tage tritt. Man vergleiche den Schluß des neu hinzugekommenen (von Groethuysen in Paris aufgefundenen) Briefes an Lindner, in dem sich Kant über die Dissertation und das Auftreten des Magisters Weymann beschwert: „Das sind unsere großen Dinge, von denen wir kleine Geister uns wundern, daß draußen nicht mehr davon gesprochen wird.“ Und vorher die feine Selbstcharakteristik: „Ich meines theils sitze täglich vor dem Ambos meines Lehrpults und führe den schweren Hammer sich selbst ähnlicher Vorlesungen in einerley tacte fort. Bisweilen reizt mich irgendwo eine Neigung edlerer Art, mich über diese enge Sphäre etwas auszudehnen, allein der Mangel mit ungestümmer Stimme so gleich gegen wärtig mich anzufallen und immer wahrhaftig in seinen Drohungen treibt mich ohne Verzug zur schweeren Arbeit zurück — — intentat angues atque intonat ore. Gleichwohl vor den Ort, wo ich mich befinde und die kleine Aussichten des Überflusses, die ich mir erlaube, befriedige ich mich endlich mit dem Beyfalle, womit man mich begünstigt und mit den Vorteilen, die ich daraus ziehe, und träume mein Leben durch“ (28. Okt. 1759).

Zwar denke ich vieles, was ich nicht den Mut haben werde zu sagen, aber ich werde nie etwas sagen, was ich nicht denke — die Zurückhaltung, die sich in dem Satz ausspricht, hat nicht nur moralische, sondern auch Bedeutung für die Gedankenarbeit Kants. Er will metaphysische Möglichkeiten, die er erwägt, wie den bekannten Vergleich des sittlichen Einflusses mit der Gravitation, gar nicht als seine „ernstliche Meinung“ gelten lassen, sondern nur als ein „Beispiel, wie weit man und zwar ungehindert in philosophischen Erdichtungen fortgehen kann, wo die Data fehlen und wie nötig es bey einer solchen Aufgabe sey auszumachen was zur Solution des Problems nötig sey und ob nicht die dazu notwendigen data fehlen“ (an Mendelssohn 8. April 66 — man vergleiche hiermit die ganz entsprechende Wendung der Kritik, es seien „keine Privatmeinungen“ über das Jenseits, die er hier vorgetragen habe, woraus man in bedauerlichem Fehlgriff die „reinen“ Privatmeinungen gemacht hat.) Wie sein Handeln aus dem ständigen Gericht halten über seine Neigungen, so geht sein Philosophieren aus dem Gerichthalten der Vernunft über die metaphysischen Neigungen seiner philosophischen Phantasie hervor. Nichts ist ihm gründlicher zuwider, als das anmaßende Geniewesen in der Philosophie, die „affektierte Genieschwärmerey, um sich einen Namen zu machen“ (an Herz, 7. April 86, im Zusammenhang mit dem Jakobistreit). In einem Brief an Borowski vom März 1790 spricht Kant vorzüglich über die zunehmende Ungründlichkeit im Lesen und Lernen als Grund dieser Schwärmerei, die Neigung, den Rahm der Wissenschaften in Registern und summarischen Auszügen abzuschöpfen, um dann „unbegreifliche Dinge als Fakta aufzuhaschen“, „von denen er dann die Freiheit hat, allerlei zu urteilen“, was ihm der Kenner, der gründliche Naturforscher, nicht widerlegen kann. Da der Naturforscher zugibt, daß er auf Fragen wie die nach dem „wahren Wesen“ der Materie oder der Elektrizität nicht antworten kann, glaubt der Dilettant über alle solche Dinge gleichberechtigt mitreden zu können — und vergißt, daß für den Naturforscher die Elektrizität erforschen nichts anderes bedeuten kann, als die Wirkungen derselben aufsuchen, die er vermittelt des Experiments jederzeit vor Augen stellen kann, indem er den Gegenstand gänzlich in seine Gewalt bringt: indessen, daß der Dilettant „Wirkungen aufrafft“, die „sowohl bei der beobachtenden, als der beobachteten“ Person gänzlich von der Einbildungskraft herrühren können „und also sich keinem wahren Experimente unterwerfen lassen“. Als Heilmittel dagegen aber weiß Kant nur das Eine: auf der Schule an das gründliche Lernen von Wenigem gewöhnen, anstatt des oberflächlichen Vielerlei. Gut ist auch die weitere Bemerkung, daß gerade beim Deutschen diese oberflächliche Vielwisserei besonders unangenehm wirke, weil er auch noch „gemeiniglich ein schwerfällig System“ aus dem macht, was in Frankreich nur eine kommende und gehende Modesache ist. —

Mit der kritischen Vorsicht verbindet sich dann bei Kant jenes lebhafte Interesse an der Natur und an den menschlichen Angelegenheiten, von dem uns die Vorlesungen über physische Geographie und die „Anthropologie“ bezeichnende Kunde geben und das auch in den Briefen so vielfach zu Tage tritt. Besonders sympathisch berührt die warme Anteilnahme am Philanthropin und seinem Schicksal, mit dem ein relativ großer Teil der Briefe aus dem ersten Band zu tun hat. Und hier wie auch sonst bleibt es ganz und gar nicht bei platonischen Wünschen und Klagen („welche Vorstellung muß man sich von der menschlichen Natur oder vielmehr von der äußersten Verwahrlosung derselben, wenn das Publikum unserer Zeit es mit Gleichgültigkeit ansehen kann, daß ihm zum Besten vereinigte Männer unter der Last der Arbeiten aus Mangel der Unterstützung erliegen müssen?“ an Campe 31. Okt. 77) sondern er versucht zu helfen wo und wie er kann: überhaupt ist es, das zeigen die Briefe an die Verwandten wie an die Freunde, nicht nur Prinzip seiner moralischen Theorie, sondern ebenso sehr seines Lebens gewesen, karg in Gefühlen und Gefühlsäußerungen, aber peinlich gewissenhaft im Mitteilen und Wohltun zu sein — nirgends aus der bekannten Schwäche, die zu bequem ist, nein zu sagen, sondern aus Prinzip, das den Menschen zu helfen befiehlt, so viel es möglich ist.

Mit dem Anfang der 80er Jahre lassen uns die Briefe einen Blick in die wachsende Berühmtheit Kants tun. Kant wird zum „Gegenstand des ganzen denkenden Deutschland, der die ganze philosophische Welt in zwei Parteien teilt“ (Brief von J. G. Schummel an Kant 28. März 89). Es ist nicht alles erfreulich in dem Bild, das wir da von der akademischen Welt bekommen, die nach Kants eigenen Worten „so gut ihre Kriege, ihre Alliancen, ihre geheime Intriguen etc.“ hat als die politische (an Reinhold 28. Dez. 87). Es treten die mit allen literarischen Mitteln kämpfenden Gegner auf den Plan, die Eberhard oder Feder, die gönnerhaft anerkennenden Kritiker, die viel Gutes in der Kritik finden, aber doch meinen, das meiste sei schon bekannt gewesen (Hennings im Brief von Schütz 13. Nov. 85), die philosophisch interessierten Dilettanten, die sich nach flüchtiger Lektüre ein eigenes System gebildet haben, die begeisterten Anhänger, die nichts Besseres zu tun haben, als dem verehrten Meister allen möglichen Klatsch aus dem Kreis seiner versteckten Gegner zuzutragen (leider zählt auch Reinhold bisweilen dazu), die ehrlich sinnenden Köpfe, die wie Mellin sich in langer Arbeit um das Verständnis des Ganzen mit liebevollem Eindringen ins Einzelne abmühen, die selbständigen kritischen Denker, die ihren eigenen Weg unter der Auseinandersetzung mit Kantischen Gedanken gehen, wie Maimon. Von Kant selbst freilich gilt unzweifelhaft, je älter er wird um so mehr, was er 15. Okt. 90 an Marcus Herz schreibt: „Indessen scheint es mir überhaupt, vornehmlich in zunehmenden Jahren, mit der

Benutzung fremder Gedanken in bloß speculativem Felde nicht gut gelingen zu wollen, sondern ich muß mich schon meinem eigenen Gedankengange, der in einer Reihe von Jahren sich schon in ein gewisses Gleis hineingearbeitet hat, überlassen.“

Neben der Wirkung der Kritik der reinen Vernunft macht sich nicht minder stark die Wirkung der Ethik geltend und zwar nicht zuletzt nach ihrer Metaphysik aufbauenden Seite hin. Jung-Stilling (1. März 89) und Fichte sind nicht die Einzigen, die in Kant in erster Linie den „Widerleger des Determinismus“ sehen. Und wie weit diese Auffassung, die uns ja auch in Reinholds „Briefen über die Kantische Philosophie“ entgegentritt, in Kants eigenem Sinn ist, zeigt der (in der ersten Auflage des Briefwechsels fehlende) Brief an Kästner (Aug. 90): „Zugleich sei mir erlaubt, zu erklären, daß meine bisher auf Kritik gerichtete Bemühungen keinesweges, wie es scheinen könnte, darauf angelegt sind, der Leibniz-Wolffischen Philosophie entgegen zu arbeiten (denn die finde ich schon seit geraumer Zeit vernachlässigt), sondern nur durch einen Umweg, den wie mich dünkt, obige große Männer für überflüssig halten, in dasselbe Geleise eines schulgerechten Verfahrens, und vermittelst desselben, aber nur durch die Verbindung der theoretischen Philosophie mit der Praktischen, zu eben demselben Ziele zu führen — eine Absicht, die sich klärer an den Tag legen wird, wenn ich so lange lebe, um wie ich Vorhabens bin, die Metaphysik in einem zusammenhängenden Systeme aufzustellen.“

Auf der anderen Seite kommt dann der Kampf der offiziellen Theologie und des „Religionstribunals“ in Berlin gegen die neue Philosophie, zu dem die (auch zur allgemeinen Geschichte der Zeit und zur Charakteristik Friedrich Wilhelms II. und des damaligen Regime interessanten) Briefe von Kiesewetter, Jakob und Biester wichtiges Material bieten. —

Auf die Bedeutung des Kantischen Briefwechsels für das Verständnis der Kantischen Philosophie und ihrer Entwicklungsgeschichte kann und soll in diesem Zusammenhang nicht näher eingegangen werden. Das Wichtigste aus der früheren Zeit, die Briefe an Marcus Herz zwischen 70 und 80 ist oft und gründlich bearbeitet, ebenso im wesentlichen der Briefwechsel mit Lambert und mit Mendelssohn. Was die äußere Entstehungsgeschichte der Kantischen Schriften anlangt, so sind alle Andeutungen und Daten gerade anläßlich der Akademie-Ausgabe mit größter Sorgfalt den Briefen entnommen worden. Der spätere Briefwechsel dagegen — mit Beck, mit Tieftrunk u. a. — bietet noch manches Material.

Neue Kantbriefe.

Von Professor Dr. Paul Menzer, Halle.

Das Kantjubiläum hat unseren Besitz an Kantbriefen um drei vermehrt. Zwei Briefe waren bisher ganz unbekannt, der dritte war nur in Bruchstücken vorhanden. Er ist an Jung-Stilling gerichtet, der am 1. März 1789 an Kant schrieb¹, um ihm zu danken für die Befreiung und Beruhigung, die ihm Kants Lehre von der Freiheit gegeben habe. Er ist von der „Kritik der reinen Vernunft“ so begeistert, daß er keine Widerlegung für möglich hält, und er prophezeit, daß Kants Philosophie ewig und unveränderlich sein werde. Schließlich spricht er von seinem Gedanken, die Prinzipien des Naturgesetzes nach den vier Klassen der Kategorien zu entwickeln. So formuliert er folgende Sätze: „1. Erhalte dich selbst. 2. Befriedige deine Bedürfnisse. 3. Sei ein Glied der bürgerlichen Gesellschaft, und 4. Vervollkomme dich selbst.“ Darauf hat Kant wohl ziemlich bald geantwortet, der vollständige Brief war bisher unbekannt, doch sind ein Bruchstück und zwei Entwürfe zu dem Brief bereits in der Ausgabe der Akademie veröffentlicht². Hier folgt nun erst der Text des vollständigen Briefes, dessen Abschrift Dr. Lochner mit freundlicher Erlaubnis des Besitzers, Herrn Majors Georg Schweitzer (Berlin), für uns anfertigte:

Sie sehen, Theurester Mann, alle Untersuchungen, die die Bestimmung des Menschen angehen, mit einem Interesse an, das Ihrer Denkungsart Ehre macht und wovon der bey weitem größte Theil speculirender Köpfe nichts fühlt, der nur von dem Interesse ihrer Schule, oder ihrer eigenen Eitelkeit eingenommen ist. Sie thun auch daran sehr wohl, daß Sie die letzte Befriedigung ihres nach einem sicheren Grunde der Lehre und der Hoffnung strebenden Gemüths im Evangelium suchen, diesen unvergänglichen Leitfaden wahrer Weisheit, mit welchem nicht allein eine ihre Speculation vollendende Vernunft zusammentrifft, sondern daher sie auch ein neues Licht in Ansehung dessen bekömmt, was, wenn sie gleich ihr ganzes Feld durchmessen hat, ihr noch immer dunkel bleibt und wovon sie doch Belehrung bedarf.

¹ Vgl. Kantausgabe der Akademie, Bd. XI², S. 7—9.

² a. a. O. XI², S. 10 und XIII, S. 229.

Daß Ihnen die Critik der Vernunft in dieser Absicht nützlich gewesen, muß ich eher Ihrer guten Denkungsart, die aus allem, wenn gleich Mangelhaften, Gutes zu ziehen weiß, als meinem Verdienste zuschreiben. Am wenigsten aber hätte ich erwartet, daß Sie in dem System der Categorien, welches freylich aller Eintheilung der Principien einer wissenschaftlichen Erkenntnis aus Begriffen a priori zum Grunde liegen muß, für die bürgerliche Gesetzgebung und ein darnach mögliches System derselben, Hülfe suchen würde. Ich glaube auch, daß sie hierin nicht fehl gerathen haben.

Die Principien, die Sie der Gesetzgebung zum Grunde Ihrer Eintheilung zu legen in Vorschlag bringen, können nicht füglich dazu dienen, weil sie insgesamt noch als *praecepta* für den Menschen im Naturzustande gelten, selbst das 3^{te} nicht ausgenommen: „sey ein Glied der bürgerlichen Gesellschaft“. Es fragt sich eigentlich, wie Gesetze in einer schon vorausgesetzten bürgerlichen Gesellschaft gegeben werden sollen und da glaube ich, könne man nach der Ordnung der Categorien sagen:

1^{mo} der Quantität nach, müssen sie so beschaffen seyn, als ob einer für alle und alle für einen sie beschlossen hätte; daß sie

2^{do} der Qualität nach, nicht den Zweck der Bürger (jedes seine Glückseligkeit, die man jeden nach seiner Neigung und Vermögen selbst kan besorgen lassen), sondern um die Freyheit eines jeden und die Einschränkung derselben durch den Zwang, auf die Bedingungen, unter denen sie mit jedes andern Freyheit zusammen bestehen kan, betreffen müssen. Daß sie, was

3^{tio} die Relation der Handlungen des Bürgers betrifft, nicht diejenige betreffen müssen, welche er gegen sich selbst ausübt, oder unmittelbar in Ansehung Gottes zu verrichten vermeynt, sondern nur die äußere Handlungen, dadurch er anderer Mitbürger Freyheit einschränkt. Daß

4^{to} der Modalität nach, die Gesetze (als Zwangsgesetze) um der allgemeinen Freyheit selber nicht anders als so fern sie nothwendig zu dieser erforderlich sind und nicht als willkürliche und zufällige Gebote, um beliebiger Zwecke willen, gegeben werden müssen.

Das allgemeine Problem der bürgerlichen Vereinigung aber ist: Freyheit mit einem Zwange zu verbinden, welcher doch mit der allgemeinen Freyheit und zur Erhaltung derselben zusammenstimmen kan. Auf solche Art entspringt ein Zustand der äußeren Gerechtigkeit (*status iustitiae externae*), wodurch das, was im natürlichen Zustande blos Idee war, nämlich das Recht, als bloßes Befugnis zu zwingen, realisirt wird.

Ich werde gegen Ende dieses Sommers meine Metaphysik der Sitten auszuarbeiten anfangen und denke gegen künftige Ostern damit fertig

zu werden. In derselben werden die Principien a priori für eine bürgerliche Verfassung überhaupt auch abgehandelt werden.

Bey der Rechtschaffenheit der Denkungsart und dem lebhaften Antheil an allem Guten, den Ihre an mich erlassene Briefe athmen, kan es nicht fehlen, daß die Ruhe der Seele, welche Sie mir am Abende meines Lebens nicht ohne Grund zuzuschreiben belieben, ihre eigene Tage, deren Sie noch viele erleben mögen, erheitern.

Ich bin mit Hochachtung und Freundschaft

Ihr

ergebenster Diener

I. Kant.

Wenn auch das Datum des Briefes fehlt, was sonst nur selten bei den wirklich abgesandten Briefen Kants vorkommt, so kann wohl kaum ein Zweifel sein, daß wir es mit dem endgültigen Schreiben Kants zu tun haben. Dafür spricht vor allem, daß der Brief eine vollständige Unterschrift hat. Damit ist nun ein Zweifel gehoben, der bisher in bezug auf den ersten Absatz des Briefes bestand. Dieser wurde verkürzt zum ersten Mal bei J. P. L. Snell, Kritik der Volksmoral für Prediger 1793, § 182 abgedruckt. Dann erfolgte später ein Abdruck in J. H. Jungs sämtlichen Schriften, Bd. I 1835 S. 445 f. Dort heißt es an Stelle des oben angegebenen Wortlautes:

„Auch darin thun Sie wohl, daß Sie Ihre einzige Beruhigung im Evangelio suchen, denn es ist die unverjüngbare Quelle aller Wahrheiten, die, wenn die Vernunft ihr ganzes Feld ausgemessen hat, nirgends anders zu finden sind.“

Es ist nun wohl deutlich, daß dieser Text stark dogmatisch gefärbt ist, und deshalb hatte R. Reicke seine Authentizität angezweifelt und sich für die Fassung Snells entschieden, die mit der des Briefes übereinstimmt. Immerhin konnte noch ein Zweifel bleiben, der nun jetzt aber beseitigt ist.

Die beiden anderen Briefe sind von ihrem Besitzer, Herrn Richard Hirsch (Berlin-Lichtenberg), in einem Privatdruck in 30 gezählten und mit der Hand bezifferten Exemplaren faksimiliert veröffentlicht worden.

Der erste ist an Hippel gerichtet, wie aus einem Vermerke auf dem Brief „ad acta Hippel d. 11. Oct. 90“ hervorgeht. Er lautet:

Der gute Inspector Sommer ist wegen einiger Schwierigkeit, die Er: Wohlgeb. gegen den Hrn. Pfarrer Andreae wegen seines Vorschlages zum Adjunct geäußert haben sollen, als ob Sie ihn lieber zum Schulamte bestimmt hätten, in Verlegenheit. Ich bitte ergebenst, wenn er dieses Gesuchs wegen seine Aufwartung bei Ihnen machen sollte, ihn doch nicht ohne Trost zu entlassen. Wegen guter Besehung

der vacant werdenden Schulstelle dürften Ew: Wohlgeb. übrigens gar nicht in Sorgen seyn. I Kant. d 11 Oct. 1790

Der Brief gehört zu den nicht seltenen Empfehlungsbriefen, die Kant für seine Schüler und Freunde schrieb. Georg Michael Sommer (1754—1826) war Kants Zuhörer, vieljähriger Freund und Tischgenosse. Damals war er Subinspektor des Collegium Albertinum¹.

Der zweite Brief ist an Kants Verleger Friedrich Nicolovius gerichtet:

Ew: Wohlgebohr. theile hier im Anschlusse den Brief Sr. Excellenz des Herren Generalleutenant Grafen v. Kalckreuth und zugleich den Vorschlag des Hrn. Crome mit, um, nachdem Sie beyde durchgelesen und überdacht haben, mir Ihre Entschließung (von der ich vorläufig schon vermuthen kan, wie sie ausfallen wird) schriftlich zu erklären, damit ich solche mit der nächsten Post, zusammt dem Plane des Hrn Crome, an gedachten Hrn General zurück senden könne. Wenn es Ihre Zeit erlaubt mich noch heute Vormittags mit Ihrem Besuche zu beehren und Ihre declaration mitzubringen, so würde es mir sehr lieb seyn: der ich übrigens mit aller Hochachtung bin Ew: Wohlgeb. ergebenster Diener

I Kant

d 20sten Sept. 1791.

Der Inhalt des Briefes wird erst verständlich durch ein Schreiben des Grafen von Kalckreuth an Kant vom 6. Sept. 1791². Darüber berichtet R. Hirsch folgendermaßen:

„Der „Vorschlag“ des Herrn Crome war eine Geschichte des siebenjährigen Krieges; allerdings sollte Crome für diese Arbeit nur seinen Namen hergeben, da deren eigentlicher Verfasser Kalckreuth nicht genannt werden wollte. Ein Abschnitt aus diesem Werke, die Einschließung und Übergabe des sächsischen Heeres bei Pirna umfassend, erschien denn auch unter Cromes Namen im ersten Heft des von ihm und Jaup herausgegebenen Journals unter dem Titel „Ankündigung einer neuen ausführlichen Geschichte des siebenjährigen Krieges, aus ungedruckten und authentischen Quellen gezogen“. Wie Crome in seiner Selbstbiographie (Stuttgart, Metzler, 1833, S. 206) schreibt, „hatte diese Erscheinung in Berlin große Sensation erregt . . . Man bemerkte sogleich, daß die Erscheinung eines solchen Werkes in Berlin nicht gern gesehen würde“. Friedrich Wilhelm II. schickte den Obristlieutenant von Phul (Pfuhl ?) zu Crome nach Gießen, um mit ihm über den eventuellen Verkauf des Manuskripts zu unterhandeln. Da aber auf Angabe des Namens des wahren Verfassers

¹ Vgl. Karl Vorländer, I Kant Bd. II, 1924, S. 302.

² a. a. O. XI², S. 282/3.

gedrungen wurde, Crome diesen unter keinen Umständen preisgeben wollte — auch in seiner Selbstbiographie nennt er ihn bei Erwähnung dieser Angelegenheit nie — scheiterten die Verhandlungen auch noch ein zweites Mal. Übrigens scheint Crome mit seiner Bemerkung a. a. O. S. 207 zu irren, daß nämlich Kalekreuth unter der Regierung Friedrich Wilhelms III. diese Kriegsgeschichte habe öffentlich erscheinen lassen; das Werk ist wenigstens nicht nachweisbar.“

Wie Hirsch mittheilt, findet sich auf dem Schreiben noch die Notiz: „Beantwortet d. 21.“ Danach wäre ein Brief von Nicolovius an Kant zu vermuten.

Besprechungen.

I. Geschichte der Philosophie.

Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie.

Dritter Teil: Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des achtzehnten Jahrhunderts. Zwölfte völlig neubearbeitete Auflage von Dr. Max Frischeisen-Köhler, weil. o. Professor an der Universität Halle und Dr. Willy Moog, a. o. Prof. an der Universität in Greifswald. XII und 811 Seiten. Geh. 18.—, geb. 21.— Mk.

Vierter Teil: Die Deutsche Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts und der Gegenwart. Zwölfte, mit einem Philosophenregister versehene Auflage, völlig neubearbeitet von Dr. Traugott Konstantin Oesterreich, a. o. Professor an der Universität Tübingen. XI und 734 Seiten. Geh. 21.—, geb. 26.— Mk. — — — Berlin 1923—1924; verlegt bei E. S. Mittler & Sohn.

Seit Jahrzehnten genießt der „Ueberweg“ als Handbuch der Philosophiegeschichte mit Recht das höchste Ansehen. Und die Verlagsbuchhandlung ist in der anerkennenswertesten und erfolgreichsten Weise bemüht, bei dem Hinscheiden alter Bearbeiter und Herausgeber jenes Ansehen durch Heranziehung vollwertiger jüngerer und neuer Kräfte auf unverminderter Höhe zu erhalten. Dafür muß ihr ein nachdrücklicher Dank abgestattet werden. Auch die Besorgung der neuen Auflagen des 3. und 4. Teiles wurde hervorragenden Forschern anvertraut, die ihre wahrlich nicht kleine Aufgabe mit mustergültiger Umsicht und Zuverlässigkeit bewältigt haben. Allerdings vermag ich dieses Lob in bezug auf die Herausgabe des 4. Teiles nur mit einer bestimmten Einschränkung auszusprechen. Denn Konstantin Oesterreich hat die Freude an seiner ausgezeichneten Leistung durch die Berücksichtigung und Einbeziehung von Gebieten von etwas dunkler Natur, die in alle möglichen Zusammenhänge, nur nicht in die Geschichte der Philosophie hineingehören, beeinträchtigt. Die empirische, durch die seltsamsten Motive bedingte Existenz dieser Gebiete rechtfertigt noch nicht ihre Aufnahme in den „Ueberweg“. Darüber wird weiter unten zu reden sein. —

a) Mit schmerzlicher Ergriffenheit nimmt man die Neubearbeitung des dritten Teiles zur Hand. Enthält dieser dritte Teil doch in seinem „Ersten Abschnitt“ das letzte Werk unseres dahingegangenen Freundes Max Frischeisen-Köhler, dem er noch seine ganze reiche Kraft zu widmen vermochte. Er hat die Neuabfassung der Darstellung der Philosophie in der Zeit des Überganges, ungehindert von den Verböten seiner schweren und tödlichen Erkrankung, noch selber ganz durchgeführt. Und er hat sich dadurch ein Denkmal gesetzt, schöner und dauernder als wir, seine Freunde, oder als seine Schüler ihm stiften können. Es handelt sich um die aus einheitlicher Gesamtanschauung geborene Schilderung jener außerordentlich wichtigen Epoche, die die Ablösung von der mittelalterlichen Weltbetrachtung, die Entstehung des Humanismus in Italien, Deutschland, Frankreich, England und Spanien und das allmähliche Heranreifen des modernen philosophischen und wissenschaftlichen Geistes umfaßt. Nicht sowohl das — an sich selbstverständlich — gründlichste Quellenstudium, auch nicht die eingehende Berücksichtigung der Forschung der letzten Jahrzehnte auf diesem Gebiete, als vielmehr die glänzende

begriffliche Verarbeitung dieser ungeheuren Stoffmassen begründet den Wert dieser Gesamtdarstellung, der jeder anderen, bis jetzt vorliegenden Behandlung des Gegenstandes ohne Zweifel überlegen ist. Schon äußerlich ist die Bedeutung dieser Umarbeitung des ersten Abschnittes durch die Erweiterung des Umfanges gekennzeichnet: Statt der 9 Paragraphen mit 69 Seiten der 11. Auflage beträgt er jetzt nicht weniger als 22 Paragraphen mit 215 Seiten. In ihm bewährt sich Frischeisen-Köhlers ungewöhnliche, durch seinen Lehrer Wilhelm Dilthey geschulte historische Begabung auf das Günstigste und Eindrucksvollste. Es ist — trotz seines systematischen Hauptwerkes „Wissenschaft und Wirklichkeit“ — nicht sicher, ob ihm die Fähigkeit zu durchstoßender systematischer Konstruktion im höheren Sinne eigen gewesen ist. Vielleicht wurde er an ihrer freien Auswirkung gerade durch seine Aufgeschlossenheit allen geschichtlichen Lebenserscheinungen gegenüber und durch die Breite seiner historischen Anschauung gehindert. Jedenfalls steckte in ihm das Zeug zu einem Kulturhistoriker von ungewöhnlichem Range. Einen besiegelnden Beleg dafür bietet seine Schilderung der Voraussetzungen, des Charakters und des Entwicklungsganges der neueren Philosophie. Frischeisen-Köhler zeigt in geistvollen Ausführungen, daß für die Philosophie der neueren Zeit — im Gegensatz zum Mittelalter — der Anspruch auf das Recht des eigenen Bewußtseins, unabhängig von allen geschichtlichen Autoritäten zum entscheidenden Grundzug sich gestaltet. „Ihr sind die Wahrheit, der sie zustrebt, die Ideale der Lebensgestaltung, die sie entwirft, kein bereits schon gegebener, aus höheren Gründen gesicherter und im Grunde abgeschlossener Bestand, sondern unendliche Aufgaben, die immer wieder aufs neue in Angriff genommen und allein in freier, nur dem eigenen Gewissen verantwortlicher Arbeit gelöst werden müssen. An Stelle der geschlossenen, auch weite Gegensätze durch die zusammenfassenden idealen Prinzipien zu einem gegliederten Stufenreich vereinheitlichenden christlichen Wissenschaft tritt eine Mannigfaltigkeit von Systembildungen, welche alle Möglichkeiten der Welt- und Lebensauffassungen durchlaufen. An Stelle der unpersönlichen, internationalen, schulmäßigen Sammlung und Bearbeitung eines gemeinsamen traditionellen Lehrgutes macht sich das persönliche Selbstgefühl des erkennenden Geistes, macht sich auch der Charakter der nationalen Individualitäten geltend“ (S. 2). So beruht die neuere Philosophie auf einem anderen Geltungs- und Wahrheitskriterium als die Scholastik. Ist für diese die einheitliche Anerkennung einer überirdischen Autorität leitend und bindend, die die charakteristische Harmonie der mittelalterlichen Systeme und die auffallende Übereinstimmung der Lehrmeinungen hervorruft, so führt „das Selbstbewußtsein einer werdenden, mit ungeheurer Energie und Schöpferkraft die Welt sich erobernden, von der unendlichen Aufgabe einer autonomen Gestaltung der Zukunft beherrschten, immer neue und größere Bildungen der Politik und Wirtschaft, der Wissenschaft und Technik hervortreibenden Kultur“ (S. 3) zu einer fruchtbaren Mannigfaltigkeit, in deren Entfaltung gerade, wie Frischeisen-Köhler ausgezeichnet hervorhebt, die Einheitlichkeit und Einheit des systematischen Fortschrittes sich unverkennbar bekundet. Diese Entwicklung erfährt nun ihre, sie objektivierende Festigung durch die Orientierung an der mathematischen Naturwissenschaft, die das Vorbild der großen konstruktiven Systeme des 17. Jahrhunderts wird. —

Minder eingreifend und minder umfangreich gestaltete sich die Bearbeitung, die Willy Moog den Abschnitten 2—4 (Zweiter Abschnitt: Die konstruktiven Systeme des 17. Jahrhunderts. — Dritter Abschnitt: Das Zeitalter der Aufklärung. — Vierter Abschnitt: Der Kritizismus Kants) zuteil werden lassen mußte. Doch weisen auch alle hierher gehörenden Paragraphen dankenswerte Änderungen, Streichungen und Zufügungen auf. Moog ließ sich vor allem eine möglichst reichhaltige Zusammenstellung der philosophischen Literatur über die behandelte Epoche in den letzten zehn Jahren angelegen sein. Wieviel immerhin auch hier angesichts der mit Riesenschritten vorauseilenden Forschung zu tun war und geleistet wurde, beweist der Umstand, daß der Gesamtumfang von Text und Literaturverzeichnis dieses Teiles gegenüber der 11. Auflage um mehr als 210 Druckseiten gewachsen ist. Zu begrüßen ist die breitere Berücksichtigung Berkeleys, dem jetzt ein besonderer Paragraph gewidmet wurde. Besonders erfreulich und wertvoll aber ist die erweiterte Umgestaltung des Paragraphen über Leibniz (§ 31), dessen Philo-

sophie aus den verschiedensten und einleuchtendsten Gründen wieder mehr und mehr in den Vordergrund tritt. Ist es doch der Begriff der Individualität, der bei den zeitgenössischen Bemühungen um die erkenntnistheoretische Grundlegung der Geisteswissenschaften die Aufmerksamkeit mehr und mehr auf sich zieht, und der gerade von Leibniz in seiner selbständigen Bedeutung erkannt und festgehalten wird, ohne daß dieser den Begriff der einheitlichen Universalität und universalen Einheit preiszugeben geneigt gewesen wäre. Das Grundproblem der Leibnizischen Philosophie ist die Frage des Verhältnisses von Einheit und Mannigfaltigkeit, von System und Vielheit; die metaphysische Bewältigung dieses Problems in der Leibniz eigentümlichen Form stellt die berühmte Monadologie dar; sie lehrt uns, Natur und Welt als ein System individueller Kräfteinheiten aufzufassen. Mit der Teilnahme für seine Philosophie ist auch das Interesse für die Persönlichkeit von Leibniz erheblich gestiegen. Beide — sowohl diese Philosophie als diese Persönlichkeit — sind sehr häufig Gegenstand lebhafter Auseinandersetzungen und Streitigkeiten gewesen, die nicht immer in einem für Leibniz einwandfrei günstigen Sinne verlaufen sind. Deshalb verdient die Mitarbeit des ausgezeichneten Leibnizforschers Prof. Dr. Paul Ritter, des Mitherausgebers der im Erscheinen befindlichen großen Leibniz-Ausgabe der Berliner Akademie der Wissenschaften (vgl. Kant-Studien Bd. XXVIII, 1923, S. 497—499) dankbare Hervorhebung. Ritter hat eine sehr beachtenswerte, völlig neue Darstellung des Lebens von Leibniz beigeleitet (S. 307—314), die so manchen Punkt (z. B. den Prioritätsstreit zwischen Leibniz und Newton in bezug auf die Erfindung der Differential- und Integralrechnung) neu und lehrreich beleuchtet. —

b) Schon bei meiner Besprechung der Neubearbeitung der elften Auflage des vierten Teiles (K.-St. Band XXI, 1917, S. 440—445) konnte ich der bewunderungswürdigen Leistung Konstantin Oesterreichs ein helles Lob spenden. Und nun hat er mit derselben hingebungsvollen Treue und Umsicht in unermüdlichem Fleiß die bessernde Hand an die Fertigstellung dieser 12. Auflage gelegt. Denn im Unterschied zu dem Inhalt der anderen Bände, die auf einen relativ abgeschlossenen und historisch gewordenen Bestand an philosophischem Erbgut sich beziehen, gilt es bei diesem Bande, der zum guten Teil die Philosophie der Gegenwart betrifft, die neueste Entwicklung in der ganzen Vielgestaltigkeit ihres Werdens eingehend und in möglichster Objektivität mit heran- und hereinzuziehen. Die Erfüllung dieser Pflicht ist nicht nur angesichts der Schnelligkeit und Flüssigkeit dieser Entwicklung, sondern auch angesichts ihrer oft noch nicht zur Klarheit und Endgültigkeit gediehenen Methoden, Absichten, Formulierungen wahrlich keine leichte Aufgabe. Oesterreich weist darauf hin, daß eine neue Erkenntnistheorie und eine neue Metaphysik entstanden seien, die die Tendenz haben, die älteren, aus dem 19. Jahrhundert überkommenen Richtungen zusehends in den Hintergrund zu drängen. Ob die letztere Behauptung nicht zu weit geht, ob hier der Wunsch nicht der Vater der Voraussage ist — Oesterreich kennzeichnet sich selber als den Vertreter einer solchen neuen Metaphysik —, das bleibe unerörtert. Ferner macht er darauf aufmerksam, daß am Horizont schon ein weiteres neues Problemgebiet aufgestiegen sei: „die Parapsychologie und die Parapsychophysik, die für die Metaphysik der Zukunft das Fundament abgeben werden“ (S. V, Vorwort).

Ueber das äußerst beträchtliche Maß der Umarbeitung berichtet Oesterreich selber. Die Darstellung der deutschen Philosophie ist um fast 200 Druckseiten gewachsen (von 538 auf 734 Seiten). Die ausländische Philosophie der Gegenwart ist nunmehr ausgeschieden; ihr ist ein besonderer 5. Band des Ueberweg vorbehalten. Hat der Schwerpunkt der Arbeit auf der Philosophie der Gegenwart gelegen, so ist darüber doch die erforderliche Neugestaltung der Schilderung des philosophischen Forschens der vorangehenden Jahrzehnte nicht vernachlässigt worden. Dazu war für den Herausgeber eine neue Einstellung nötig, die über ihre persönliche Bedeutung hinaus den symptomatischen Wert einer prinzipiellen Erklärung besitzt. „In der vorigen Auflage befand ich mich noch im Bann der traditionellen Auffassung vom Tiefstande der deutschen Philosophie in der Mitte des 19. Jahrhunderts. Erneute Beschäftigung mit derselben hat mich erkennen gelehrt, daß ein solcher allgemeiner Tiefstand der Philosophie überhaupt nicht be-

standen hat. Auf einem solchen Tiefstand befand sich die öffentliche Achtung vor der Philosophie, sie selbst stand auf erheblicher Höhe, größtenteils keinesfalls unter dem Niveau vom Ende des Jahrhunderts, sondern darüber“ (Vorwort S. VII). Was die Philosophie der Gegenwart anlangt, so wurden, um nur einige Änderungen zu nennen, neu verfaßt bzw. ganz neu eingefügt die Paragraphen über die psychologische Umgestaltung des Kritizismus durch Nelson (§ 43), über Brentano, dessen große Wirkung immer deutlicher erkennbar wird (§ 47), über die neue, neorealistische Erkenntnistheorie (Külpe, Messer, Becher, Nik. Hartmann) (§ 55), über die Philosophie der katholischen Kirche (T. Pesch, Cathrein, v. Hertling, Geyser u. a.) (§ 60) usw. Besonders umfassende Eingriffe erfuhr die alte Behandlung der Phänomenologie; der § 48 stellt jetzt die ganze Schule Husserls in willkommener Ausführlichkeit dar.

Alle diese und ähnliche Zusätze und Erweiterungen entsprechen dem Grundplan des „Ueberweg“. In seiner neuen Form bietet das vorliegende Lehrbuch ein beispiellos vollständiges Bild der gegenwärtigen Philosophie, deren Reichtum dem Leser dank Oesterreichs Sorgfalt nun ganz zum Bewußtsein kommt. Und neben der Umsicht muß auch seine hohe Objektivität in der Wiedergabe der betreffenden Lehren und Standpunkte rühmlichst hervorgehoben werden. Doch jetzt kommt ein Aber! Es gilt dem Paragraphen 59, der den Titel trägt: Die Parapsychologie und die Parapsychophysik. Da es sich hier um Arbeitsgebiete handelt, denen Oesterreich selber einen Teil seiner Tätigkeit zuwendet, so ist seine Vorliebe für sie subjektiv begreiflich. Ist jedoch ihre Heranziehung objektiv berechtigt? Darf wirklich in einem Lehrbuch von fast kanonischem Ansehen mit voller Sicherheit und ohne die geringste Spur des Zweifels die Behauptung Platz finden: „Die Realität derselben (es sind gemeint die Phänomene des Mediumismus, wie Telepathie, Hellsehen, Telekinesie, Materialisation usw.) ist jetzt als wissenschaftlich feststehend zu bezeichnen, wenn auch die Theorie sich noch in den Anfängen befindet“ (S. 618)? Kann der Satz: „Durch die Untersuchungen dieser Forscher (von Schrenck-Notzing, Grunwald) sind nunmehr auch auf deutschem Boden parapsychophysische Hauptphänomene wissenschaftlich als Tatsache erwiesen worden“ (S. 622) Anspruch auf unbedingte Glaubwürdigkeit machen? In welchem Sinne, d. h. auf Grund welches Wahrheitskriteriums sind jene Phänomene „Tatsachen“? Auch die Produktionen der Zauberkünstler kann man bei einiger Willfährigkeit als Tatsachen bezeichnen. In bezug auf die Anerkennung jener Phänomene steht doch nicht einfach apriorische Ungläubigkeit, vorurteilsvolle Befangenheit, Unfähigkeit zum Sehnenwollen gegen methodisch einwandfreie Untersuchung und kritisch gesicherte Erkenntnis. Die von Schrenck-Notzing geschaffenen, angeblich zwingenden Beobachtungsbedingungen, die „für Zweifel an der Echtheit von Telekinesie und Materialisation keinen Raum mehr“ lassen (S. 622), zeigen bei strenger Nachprüfung immer wieder die größten Lücken, durch die alles Mögliche hinein- und herauszuschlüpfen kann. Oesterreich kennt wahrscheinlich das Büchlein von Dr. Adolph F. Meyer, Materialisationen und Teleplastie (Verlag von J. F. Bergmann, München und Wiesbaden), das in seiner kritischen Besonnenheit einen ganz anderen Wert besitzt als Eberhard Buchners phantastisch-leichtgläubige und naive Schrift: „Von den übersinnlichen Dingen. Ein Führer durch das Reich der okkulten Forschung“ (1924). Hier werden die ältesten, schon hundertmal widerlegten Ammenmärchen mit einem amüsanten Trotz wieder aufgetischt. Oesterreich spricht mit Nachdruck und in erhobenem Tone davon, daß eine Reihe parapsychischer Phänomene als echt in aller Strenge erwiesen seien. In aller Strenge ist aber auch die Entlarvung einer großen Reihe von Medien erfolgt, denen man lange, allzu lange geglaubt hatte. Die Selbstentlarvung des Ungarn Laszlo, die Entlarvung des polnischen Mediums Guzik durch eine Gelehrtenkommission der Sorbonne sollten zur Vorsicht mahnen. —

Und schließlich möchte ich noch die Frage aufwerfen, ob die Phantastereien von Frau Blavatsky und Frau Besant, sowie überhaupt der ganze wirre Spuk der Theosophie und Anthroposophie Berücksichtigung in einem Buche finden mußten, das der Philosophie gewidmet ist, in einem Buche, in dem die Namen Fichte und Hegel, Bolzano und Lotze, Brentano und Husserl, Liebmann und Cohen, Riehl und Rickert, Nietzsche und Dilthey verzeichnet sind und in dem über die Leistungen dieser Persönlichkeiten berichtet ist. (Vgl. Albert Sichler, Die Theosophie [Anthropo-

sophie] unter psychologischem Gesichtspunkt; (Verlag von Bergmann, Wiesbaden und München). Gewiß handelt es sich bei der Anthroposophie und Theosophie um „weltanschauliche Bewegungen“ (S. VI, 624). Aber die Objektivität, zu der gerade der Herausgeber des „Ueberweg“ verpflichtet ist, und die Oesterreich in fast allen anderen Fällen vollkommen beweist und bewährt, schließt den Begriff der Kritik in sich. Und diese Kritik könnte unter Umständen ruhig bis zum Ausschluß solcher Erscheinungen und Richtungen gehen, die wohl für die wunderliche Geistesverfassung unserer Zeit charakteristisch sind, ohne daß sie deswegen gerade an die Philosophie abgeschoben werden müssen. Sollte Oesterreich sich entschließen können, diese Dinge für die nächste Auflage zu streichen, dann wird der Wert seiner Darstellung, befreit von den erwähnten Schlacken, einwandfrei erstrahlen, und sowohl das Studium seiner Ausführungen als auch der Genuß an der Lektüre wird nicht mehr durch un- oder außerphilosophische Kapitel beeinträchtigt werden.

Berlin.

Arthur Liebert.

Vom Altertum zur Gegenwart¹. Die Kulturzusammenhänge in den Hauptepochen und auf den Hauptgebieten, Verlag von Teubner, Leipzig und Berlin 1919.

Zur Herausgabe dieses wundervollen Buches haben sich eine Reihe von Fachgelehrten vereinigt, die, jeder von seinem Arbeitsgebiet aus, in kurzen Skizzen bemüht waren, die geistigen Verbindungslinien „Vom Altertum zur Gegenwart“ aufzuzeigen. Alle verband die gemeinsame Liebe zum klassischen Altertum, die feste Überzeugung von seiner dauernden Bedeutung für unsere Gegenwart und Zukunft und das ehrliche Bemühen, Handreichung zu tun für den geistigen Wiederaufbau unseres zusammengebrochenen Vaterlandes. Im einzelnen ging jeder seinen eigenen Weg bei völlig ungebundener Marschrouten. Denn die Absichten der Verfasser waren durchaus wissenschaftlicher, nicht apologetischer oder schulpolitischer Art. Vielleicht, daß dann und wann bei dem einen oder anderen sein übervolles, für die dauernden Kulturwerte der Antike begeistertes Herz gerade in der Not der Gegenwart einen etwas überschwänglichen Ausdruck in die Feder fließen ließ, im ganzen haben die Verfasser sich durchaus der ernstesten Sachlichkeit befleißigt und sich von dem „Winkelmannschen Irrtum“ bewußt ferngehalten.

Wenn freilich die Verfasser die „große Masse der Gebildeten“ sich als Leser wünschten, so dürfte dies leider ein frommer Wunsch bleiben. Das Buch wird in der Hauptsache doch wohl auf die Gemeinde der Fachgenossen und der überzeugten Hellasfreunde beschränkt bleiben und diesen Kreisen sicherlich neue Anregung geben, vielleicht auch den manchmal etwas schwankend gewordenen Mut und Glauben wieder stärken helfen. Daß aber die Gegner sich durch diese kleinen, feinsinnigen Skizzen werden umstimmen oder auch nur beeinflussen lassen, ist kaum zu erwarten. Und der Verbreitung des Buches in der „großen Masse der Gebildeten“ steht es leider hindernd im Wege, daß nicht alle Verfasser es verstanden haben, wirklich volkstümlich und allgemeinverständlich zu schreiben. Es werden doch oft nicht ganz unerhebliche Voraussetzungen gemacht und Anforderungen gestellt, denen Laien selbst dann kaum genügen können, wenn sie — ein humanistisches Gymnasium durchgemacht haben! So werden z. B. viele „Gebildete“ manchen Fachausdrücken, die dem Griechischen entnommen sind, oder gar den ohne weiteres in griechischer Sprache angeführten Wörtern und Wendungen ratlos gegenüberstehen. Ebenso dürfte für die in einigen Abhandlungen etwas reichlichen Bezugnahmen auf die Fachliteratur bei manchen Lesern nicht das nötige Interesse und Verständnis vorauszusetzen sein. Wollte man wirklich sich an die „große Masse der Gebildeten“ wenden — also doch auch an solche, die kein humanistisches Gymnasium absolviert haben —, so hätte manches entweder ganz fortgelassen oder zum wenigsten in Randnoten oder Anmerkungen erklärt werden sollen.

Besonders dankbar aber wird das Buch in den Kreisen der akademischen Lehrerschaft begrüßt und benutzt werden. Und wenn es in ihren Reihen eine

¹ Verspätet, weil erst nach dem Tode von Prof. Frischeisen-Köhler aus dessen Nachlaß vom Rezensenten übernommen.

gute Wirkung tut, so wäre ja auch schon viel gewonnen. Es kann Verständnis wecken und fördern für die so nötige Versöhnung und Zusammenarbeit der verschiedenen Fachrichtungen und dazu beitragen, daß auch in unseren höheren Schulen die (leider oft zu vermissende) „Einheit der geistigen Welt“ (wie es im „Geleitwort“ des Buches heißt) gewahrt bleibt. Und es kann unter den in Lehrerkreisen leider immer noch nicht ganz ausgestorbenen Anhängern eines in der Wissenschaft längst überwundenen „Klassizismus“ die nicht minder nötige Aufklärung schaffen. Denn im Interesse einer gerechten, geschichtlichen Würdigung der Antike ist es dringend zu wünschen, daß mit diesem „Petrefakt“ des Klassizismus endlich einmal gründlich und gänzlich aufgeräumt wird, mit dem man sich, wie Werner Jäger in dem schönen Abschnitt „Der Humanismus als Tradition und Erlebnis“ leider mit Recht sagt, „nur auf der Schule und in den Kreisen der sogenannten Gebildeten herumschleppt, während die Wissenschaft der Philologie ihn längst überwunden hat.“ Erst wenn die „drei Dogmen des Klassizismus: das Griechentum als ästhetisches Phänomen, als einheitliche Idee und als ewige Idee“ (Ausdruck von Eduard Spranger in dem Abschnitt „Das 19. Jahrhundert und das Altertum“) zu Gunsten einer objektiven, geschichtlichen Beurteilung der Antike endgültig aufgegeben sein werden, wird auch mit den Gegnern eine Verständigung möglich werden und die Antike noch für eine fernere Zukunft ein wesentlicher Bestandteil unserer Bildungstoffe bleiben können. —

Auf den Inhalt der einzelnen Beiträge kann hier nicht näher eingegangen werden. Es sei nur noch kurz vermerkt, daß zunächst „die Zusammenhänge im allgemeinen“ (in äußerer Kultur und Wirtschaft, Staat, Kirche, geistiger Kultur und Literatur) aufgezeigt werden, dann die Beziehungen des Mittelalters, der Renaissance, des Neuhumanismus und des 19. Jahrhunderts zur Antike und schließlich im Hauptteil des Buches die Zusammenhänge auf den einzelnen Gebieten gezeigt werden (Staat und Wirtschaft, Recht, Pädagogik, Sprachwissenschaft, Geschichtswissenschaft, Literatur, Kunst, Religion, Philosophie und Weltanschauung, Mathematik, Weltbild und Physik, Astronomie, Geographie, Biologie, Chemie, Medizin, Technik). Den Abschluß bildet ein sehr ansprechender Aufsatz von Eduard Fraenkel „Vom Werte der Übersetzung für den Humanismus“.

Rostock.

Konrad Eilers.

Leisegang, Hans, Privatdozent a. d. Universität Leipzig. Die Gnosis. Kröners Taschenausgabe. Band 32. Leipzig 1924. V und 404 S. Preis 3 Mk.

Über die Gnosis, heidnische wie christliche, soweit man eine solche Trennung überhaupt durchführen kann, sind in der letzten Zeit viele Spezialarbeiten erschienen; das Gesamtgebiet dieses Denkens, Träumens, Schwärmens umfassend zu beleuchten, scheute man sich, in starkem Gegensatz zu jener weit zurückliegenden Periode der Wissenschaft, die die Behandlung umspannender Themen und schwerster Probleme mit unbefangenen, zuweilen auch wohl naivem Wagemut angriff. Und doch muß auch heute immer wieder einmal der Versuch gemacht werden, ein Ganzes zu überblicken; es gilt die Weisen zu überhören, die dieses oder jenes Gebiet als „noch nicht reif“ für eine Gesamtdarstellung bezeichnen. Im Grunde kann ja eine solche Reife doch nie erreicht werden; die Spezialarbeit bleibt in gewissem Sinne stets der Feind des universalen Schaffens.

H. Leisegang, wohlbekannt durch seine Arbeiten auf dem Gebiete der antiken Philosophie und Religionsgeschichte, auch einer der gründlichsten Kenner Philons, beabsichtigt nun, in seinem Buche denen, die „in der Gegenwart von neuem nach religiöser Erneuerung suchen“, die Quellen durch eine den eigentümlichen Geist der Gnosis wahrende Übersetzung zu erschließen. Aber dieses Programm ist bei weitem überschritten. Wir haben hier eben jene umfassende Darstellung und Gesamtwürdigung der Gnosis auf Grund eingehender Spezialstudien vor uns, die auch für den Forscher nötig ist, um ihn bei der Einzelarbeit nicht den Blick auf das Ganze verlieren zu lassen. So führen denn die beiden ersten Kapitel tief in Begriff und Ursprung wie besonders in das Denken der Gnosis hinein, und die dann folgenden Abschnitte über die einzelnen gnostischen Persönlichkeiten und Systeme wissen das bloß belehrende Referat aufs geschulteste mit kennzeichnenden ideengeschicht-

lichen Ausführungen zu verbinden. Überall tauchen Zusammenhänge, sei es mit der griechischen Philosophie — eine vorzügliche Betrachtung des Platonischen Mythos fehlt nicht — dem orientalischen und auch dem modern-mystischen Denken auf; es ist unglaublich viel in das anscheinend so kleine Buch hineingearbeitet worden. So erfüllt der Verfasser die Aufgabe, die er S. 5 stellt, daß die geistige Struktur der Gnosis mehr als bisher zu untersuchen sei.

L., dem sicher noch viele für die Vollständigkeit seiner Darstellung, die neben der Pistis Sophia auch noch die koptischen Gnostiker berücksichtigt, wie für die geistige Durchdringung dieser oft so zähen Massen danken werden, möge sich nicht wundern, wenn ich hier und da anderer Meinung als er sein muß. Ich will nur zwei Punkte herausheben. Er findet die Wurzeln der gnostischen Spekulation in der althellenischen Mystik. Gut, dem stimme ich zu. Aber wo ruhen die Wurzeln jenes orphischen Träumens? M. E. im „Orient“, auf den die mannweiblichen Phantasiegebilde, in denen nichts Griechisches atmet, deutlich hinweisen, auf den diese ganze wilde Phantastik führt. Ferner: eine Geschichte des Platonischen Timaios würde noch reichere Ergebnisse bringen, als sie L. bisher gewonnen hat.

Doch genug: Wünschen wir dem Buche den Weg, den es verdient!

Rostock.

Prof. Dr. J. Geffcken.

Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. In Verbindung mit † Graf v. Hertling, Frz. Ehrle S. J., M. Baumgartner und M. Grabmann hrsg. von Cl. Baeumker. Bd. XXIII Heft 1/2: Des Alfred von Sareshel (Alfredus Anglicus) Schrift de motu cordis. Hrsg. von Prof. Dr. Cl. Baeumker. gr. 8°. XX u. 114 S. 1923. Aschendorff-Münster. (Gr.) 4.25.

Die von Baeumker jetzt zum ersten Male vollständig herausgegebene Schrift ist von größter Bedeutung für die physiologische Psychologie des Mittelalters, sowohl nach der philosophiegeschichtlichen als auch nach der literargeschichtlichen Seite hin. Wir erleben in ihr den Zusammenstoß der neuplatonischen Emanationslehre und einer platonisierenden Psychologie mit der biologisch eingestellten Psychologie des Aristoteles, der Galenischen Anschauungen in der Medizin und der Lehre der Praktiker von Salerno und Montpellier mit den auf Aristoteles sich berufenden „Physikern“ und sehen, wie ein nicht nur als Übersetzer verdienter, sondern auch als Erklärer und Forscher immerhin beachtenswerter Mann aus solchen sich bekämpfenden Elementen ein Gebild zu gestalten sucht. Literargeschichtlich haben wir in dieser etwa 1210 entstandenen Schrift einen der wichtigsten ältesten Zeugen für die Rezeption der realphilosophischen Schriften des Aristoteles und für die Geschichte der ältesten griechisch-lateinischen Übersetzungen. Als Ersatz für die aus den bekannten Sparsamkeitsgründen fortgelassene ausführliche literarische und ideengeschichtliche Einleitung weist B. auf seine Abhandlung in den Sb. der Bayr. Ak. d. Wiss. 1913 hin und begnügt sich mit den nötigen Bemerkungen über die Handschriften und die Einrichtung der Ausgabe. Wertvoll sind die sachlich erklärenden Anmerkungen und die 4 Indices.

Königsberg.

Prof. Dr. Goedeckemeyer.

Ritter, G. Studien zur Spätscholastik II. Via antiqua und via moderna auf den deutschen Universitäten des XV. Jahrh. (Heid. Ak. Abh. 1922, Abh. 7.) Heidelberg 1922. 156 S.

Über den 1. Bd. habe ich im 3/4. Heft des 28. Bandes der Kant-Studien berichtet. Im 2. liegt nun die durch jenen vorbereitete Untersuchung vor. Die Darstellung des literarischen Standes des Problems führt zu einer präziseren Fassung der ganzen Fragestellung (17). Ihre Beantwortung, vorbereitet durch eine Darstellung der Parteikämpfe an der Pariser Universität und eine Schilderung der Entstehung des Schulstreites an den deutschen Universitäten, besonders in Heidelberg, führt zu der Erklärung, daß zwischen beiden Richtungen ein sachlicher Gegensatz in der Erkenntnislehre und in der Stellung zum Universalienproblem besteht. Ich hebe daraus noch besonders den gut gelungenen Nachweis hervor, daß die herkömmliche Auffassung der Okkamisten als des wesentlich logisch orientierten und daher die realwissenschaftlich gerichtete Scholastik zu ersetzenden Faktors fehl-

geht. Der letzte Abschnitt endlich ist der Bestimmung der historischen Bedeutung des Schulstreites gewidmet. Er findet ihn unter Zurückweisung weitergehender Auffassungen, insbesondere der Annahme eines Zusammenhangs der Humanisten mit der *via antiqua*, in dem Versuche ihrer Anhänger, die hochscholastischen Systeme zu erneuern, weist aber im übrigen die Überschätzung des ganzen Streites entschieden zurück. — Beilagen aus den Promotionsreden des Prof. Steph. Hoest von Ladenburg und Streitsätze des Zisterziensers Dr. theol. Arn. von Heisterbach über das Abendmahl und die Seelenvermögen schließen das Werk ab. Seine Lektüre muß allen denen aufs dringendste empfohlen werden, die philosophische, theologische oder pädagogische Studien in diese Zeit führen.

Königsberg.

Prof. Dr. Goedeckemeyer.

Petersen, Peter, Geschichte der Aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland. Leipzig, F. Meiner 1921. (XII, 542 S.)

Dies Werk ist nicht nur ein Zeugnis der gründlichen Gelehrsamkeit des Verf., sondern auch seiner Gabe zu klarer Gruppierung, sauberem Aufbau und gewinnender Darstellung. Durch sich selbst ist der Gegenstand durchaus nicht überall anziehend; aber der Verf. versteht uns auch die allerlei dürren Felder, durch die er uns führen muß, im Lichte der Gesamtanschauung interessant zu machen, die er uns vermittelt. Er weiß auf den Leser den Eindruck zu übertragen, unter dem er steht, nämlich, „daß jeden Forscher Staunen darüber packen muß, wie gewaltsam jahrtausendalte Schöpfungen menschlichen Geistes nachwirken und das menschliche Denken bestimmen“ (S. 167). Das trifft auf das philosophische Denken des protestantischen Deutschlands nach seiner Abhängigkeit vom Aristotelismus in einer Weise zu, die so umfassend und eingehend hier zum ersten Male aufgezeigt wird. — Der Verf. betont richtig, daß in der von ihm behandelten Zeit, die mit Goethe abschließt, der Begriff der Aristotelischen Philosophie schillernd sei (S. 7). Wenn er aber zugleich äußert, daß erst jetzt die reine Lehre des Aristoteles langsam erarbeitet werde, so liefert er im Gegenteile selbst den Beweis dafür, daß heute noch in der Auffassung dieser Lehre dieselben Gegensätze bestehen wie von jeher. Er spricht (S. 518) von dem Dualisten Aristoteles; vielleicht haben doch die mehr Recht, die in der Aristotelischen Philosophie die konsequenteste Form eines reinen Monismus des Gedankens erblicken, die es bis auf Hegel gegeben hat. Die Betonung und Beleuchtung, die der Verf. den einzelnen Partien seines großen Werkes hat angeeignet lassen, ist durch seine eigene Auffassung des Aristoteles selbstverständlich beeinflusst worden. Es scheint uns, daß er eine Gestalt wie die des Nikolaus Taurellus doch einigermaßen überschätzt; der rationalistische Suprarationalismus, den er mit der ganzen Orthodoxie des 17. Jahrh. teilt und der den Rationalismus der Aufklärung vorbereitet, hat doch philosophisch nur geringen Wert. Daß der Verf. sich streng in der Schranke gehalten hat, die ihm die Worte „im protestantischen Deutschland“ zogen, läßt für das innere Verständnis der Geistesgeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts aus seinem Fuche nicht den vollen Gewinn zufließen, den man gewünscht hätte. Für die Frühzeit des Protestantismus, wo der geistige Fortschritt von Deutschland ausging, lag darin kein Hindernis, und man wird die Geschichte des Melancthonianismus wohl für den Glanzpunkt des ganzen Buches erklären können. Aber nachher vollzieht sich durch Descartes die epochemachende Umstellung des methodischen Denkens, es hebt eine vollkommen neue Art der Bestimmung der Realität an, und diese bildet auch den Hintergrund für die hartnäckig an der Überlieferung festhaltende Aristotelische Schulmetaphysik, die erst durch diesen Gegensatz in das rechte Licht rückt. Sehr treffend aber hebt der Verf. hervor, daß der deutsche Drang nach Metaphysik den Sieg der Aristoteliker über die Kasuisten entschieden habe (S. 140) und daß die Aristotelische Physik darum so lange festgehalten werde, weil sie teleologisch und nicht mechanistisch ist (S. 165). Von hier aus wäre schon bei Leibniz eine weitere und tiefere Fassung des Aristotelismus möglich gewesen; der Verf. geht genauer eigentlich nur auf die Anfänge Leibnizens ein, die ihn im Fanne der Schulmetaphysik zeigen, und geht auf die Neuschöpfung der Metaphysik, die Leibniz zu einem der großen Nachfolger des Aristoteles macht, nicht ein. Überhaupt hätte es gelohnt, den selbständigen Gang, den die deutsche Philosophie seit Kant ein-

geschlagen hat, als eine aus dem Geiste vollzogene Wiedergeburt des Aristotelismus nachzuweisen. Indessen wäre es unbillig, alles von einem zu verlangen; freuen wir uns dankbar der Belehrung und Aufhellung, die uns dieses Werk echten Gelehrtenfleißes bringt.

Berlin.

Dr. phil. h. c. Georg Lasson.

Moog, Dr. Willy, Professor an der Univ. Greifswald, *Die deutsche Philosophie des 20. Jahrhunderts in ihren Hauptrichtungen und ihren Grundproblemen*. Stuttgart, Ferdinand Enke. 1922. VIII u. 280 S.

Das Buch will eine kritische Darstellung hauptsächlich der deutschen philosophischen Strömungen der Gegenwart geben und das Wertvolle daran hervortreten lassen. Von außerdeutschen Philosophen werden vor allem Bergson, James und Schiller behandelt und einige andere (z. B. Heymans) kurz erwähnt. Die Darstellung ist frisch, lebendig und im wesentlichen zutreffend. Beziehungen untereinander und in die Vergangenheit hinein werden verfolgt. Die Kritik, soweit sie nicht immanent ist, könnte an manchen Punkten, z. B. bei Ostwald, Cohen (das Infinitesimale) vom mathematischen und naturwissenschaftlichen Standpunkte aus noch schärfer eingreifen. Die Schwierigkeit der Gruppierung hat M. sehr empfunden. Er wählt einen praktischen Weg, indem er eine naturwissenschaftliche, geisteswissenschaftliche, ethische, psychologische, logisch-erkenntnistheoretische und metaphysische Richtung unterscheidet. Leider durchkreuzen sie sich aber manchmal. So müssen Wundt, Driesch, Spengler, Simmel u. a. zweimal besprochen werden. Warum ist E. v. Hartmann nicht ausführlicher behandelt? Von den Ausländern hätten wegen ihrer Einwirkung auf die deutsche Gedankenwelt auch noch Höfding und Poincaré erwähnt werden können. Aber trotz dieser kritischen Bemerkungen, die sich naturgemäß bei einem solchen Buche leicht vermehren ließen, ist das Buch die trefflichste größere kritische Darstellung der deutschen Philosophie der Gegenwart.

Bonn.

Privatdozent Dr. Aloys Müller.

Große Denker. Unter Mitwirkung von E. von Aster, O. Baensch, M. Baumgartner, O. Braun (†), F. Brentano (†), H. Falkenheim, A. Fischer, M. Frischeisen-Köhler (†), R. Hönigswald, W. Kinkel, R. Lehmann, F. Medicus, P. Menzer, A. Messer, P. Natop (†), A. Pfänder, R. Richter (†), A. Schmekel herausgegeben von E. von Aster. 2 Bände; zweite verbesserte Auflage 1923. 1. Band 417 Seiten; 2. Band 410 Seiten. Quelle & Meyer, Leipzig.

Die einzigartige Spannung und Schwierigkeit in der Erkenntnis der geistgeschichtlichen Welt prägt sich u. a. auch in dem Bestehen zweier zueinander so gegensätzlicher Methoden wie der allgemein und generell-entwicklungsgeschichtlichen auf der einen und der individuell-monographischen und morphologischen auf der anderen Seite aus. Dieser Gegensatz kehrt in der Behandlung der Geschichte der Philosophie wieder. Während die erstgenannte Betrachtungsweise die Möglichkeit der Herausarbeitung der einheitlichen Zusammenhänge in der Arbeit der Philosophie für sich hat, dadurch aber die Bedeutung des Momentes der Persönlichkeit zu unterschätzen Gefahr läuft, vermag die zweitgenannte Methode gerade die charakteristische Einmaligkeit in der Leistung eines großen Denkers ans Licht zu stellen. Ohne die methodische Fruchtbarkeit und Berechtigung der entwicklungsgeschichtlichen Untersuchungsart irgendwie abschätzig beurteilen zu wollen, darf doch hervorgehoben werden, daß die individualisierende Betrachtung schärfer und klarer die vielgestaltige Mannigfaltigkeit und das bewegungsreiche Leben in der Welt der Philosophie herauszuheben vermag. Sie berücksichtigt eben stärker den Anteil, den die Persönlichkeit des Philosophen, sein individueller Bildungsgang, seine besondere Art, sich mit den Problemen der Wirklichkeit auseinanderzusetzen, seine besonderen Interessen und Fähigkeiten usw. an dem Zustandekommen seines Systems besitzen.

Dem zweiten Typ wissenschaftlicher Darstellung gehört das vorliegende Werk an, dessen erneutes Erscheinen mit aufrichtiger Freude zu begrüßen ist. Aus der Natur seiner Anlage ergibt sich, daß die Kontinuität und die Stufen in der Entwicklung der Philosophie, d. h. das notwendige Hervorwachsen der einzelnen Pro-

blemstellungen aus dem Ganzen des Zusammenhanges und das Eingreifen der verschiedenen Problembehandlungen und Problemlösungen in diesem Zusammenhang nicht deutlich in die Erscheinung treten. Dafür wird der Leser aber reichlich entschädigt durch die wechselvoll-anregende Darbietung eines anschaulichen und lebendigen Bildes, das uns die Vielfalt und Fülle des Philosophierens vor Augen führt und die Individualität der großen Systematiker und Geistesführer nicht nivelliert. Die hervorragende wissenschaftliche Bedeutung der für die Schilderung der einzelnen Denker herangezogenen Bearbeiter bürgt für die Gediegenheit und Zuverlässigkeit der einzelnen Darstellungen. Manche dieser Schilderungen erheben sich zu dem Range von kleinen Meisterstücken. Dabei ist es ebenso interessant als lehrreich, zu beobachten, wie verschiedenartig die einzelnen Mitarbeiter ihre Aufgabe angepackt haben. Aus der Fülle der Beiträge, in der man ungern die Berücksichtigung Hermann Lotzes vermißt, seien folgende Darstellungen genannt, ohne daß damit ein besonderes Werturteil in bezug auf die nicht genannten ausgesprochen sei: A. Fischer — Die Grundlehren der vorsokratischen Philosophie; M. Baumgartner — Thomas von Aquin; M. Frischeisen-Köhler — Descartes; E. von Aster — Locke-Hume; H. Falkenheim — Hegel; R. Lehmann — Schopenhauer. Der zur Verfügung gestellte Raum gestattete angenehmerweise eine ruhige und verhältnismäßig eingehende Behandlung der einzelnen Systeme, so daß bei anmerksamer Lektüre die willkommene Gelegenheit zum Mitdenken, zum Mitphilosophieren geboten ist. Man wird nicht mit einigen allgemeinen Kennzeichnungen abgespeist; der Leser hat vielmehr die bedeutsame Möglichkeit, an Hand der Darstellungen und bei angemessenem Verfolg derselben in den Gang und Aufbau des philosophischen Systems Schritt für Schritt einzudringen. Er vermag deshalb nicht nur dieses selber kennen zu lernen, sondern kann zugleich an ihm sein eigenes Denken schulen, also gleichfalls ein Stück philosophischer Arbeit leisten. Die ganze Fassung und Gestaltung der Beiträge in den vorliegenden Bänden der „Großen Denker“ entspricht in der förderlichsten Weise der sonst nicht immer gebührend berücksichtigten und doch so wichtigen Forderung, die darin besteht, die Voraussetzungen für ein schöpferisches Lesen zu gewähren.

Berlin.

Arthur Liebert.

Bauch, Bruno, Jena und die Philosophie des deutschen Idealismus. Rede, gehalten zur Feier der akademischen Preisverteilung am 17. 6. 1922 in der Stadtkirche zu Jena. Verlag Gustav Fischer, Jena, 1922. (21 S.)

Eine schöne Pflicht des Rektors der Jenaer Universität hat Bruno Bauch als Gelegenheit genommen, die Beziehungen dieser Universität zum deutschen Idealismus in einer kurzen Übersicht zusammenzufassen. Von Leibniz an, der in Jena Student war, und mit dessen Philosophie die Bewegung des deutschen Idealismus eigentlich anhebt, bezeichnet eine nicht abreißende Kette erlauchter und erlesener Namen Jenas Beitrag zur Entwicklung dieses in Kants Sonne voll erblühenden Idealismus. Die problemgeschichtlich entscheidenden Wendungen, welche der philosophische Idealismus von Jenaer Denkern erfuhr, treten wesentlich und scharf hervor. Die Bruno Bauch eigene klare und eindringliche Kunst der Darstellung eignet auch dieser Rede in hohem Maße.

Berlin-Friedenau.

Dr. Sveistrup.

II. Einzelne Philosophen.

Seneca, L. A., Philos. Schriften I u. II (Dialoge Buch I—XII), übersetzt und mit Einleitungen und Anmerkungen versehen von Otto Apelt (Philos. Bibl. Bd. 73 f.), Leipzig 1923, Meiner. XXIV, 266 u. 240 S.

Der unermüdete Übertrager und Interpret wertvoller Werke aus der alten Philosophie legt hier die ersten Bände einer Übersetzung der philosophischen Arbeiten Senecas vor. Dem ersten Bande hat er eine allgemeine Einleitung vorangestellt, die über die Familie Senecas, seinen Bildungsgang, seine Lebensschicksale und seine philosophische Tätigkeit Auskunft gibt. Jede einzelne Schrift enthält

eine besondere Einleitung, die das in ihr behandelte Problem in seiner sachlichen Bedeutung und historischen Stellung heraushebt. Die Anmerkungen geben materiale und besonders textkritische Erläuterungen. Die Übersetzung ist gut zu lesen. Das Ganze legt Zeugnis ab von dem anerkannten Sachverständnis Apelts. Wer sich für Lebensweisheit und gute ethische Gedanken interessiert, wird seine Erwartung nicht getäuscht sehen, wenn er zu diesen Bänden greift.

Königsberg.

Prof. Dr. Goedeckemeyer.

Heinemann, Fritz, Privatdozent a. d. Universität Frankfurt a. M., Plotin. Leipzig 1921. Felix Meiner.

Seit Zellers zusammenfassender Darstellung des Neuplatonismus und Plotins ist die Forschung zwar in zahlreichen Einzeluntersuchungen über seine Ergebnisse, sie erweiternd oder vertiefend, befestigend oder ablehnend hinausgeschritten, aber eine gleich bedeutende und geschlossene Gesamtdarlegung auf erneuter Grundlage hat noch niemand zu unternehmen gewagt. Die Gründe sind bekannt: Zunächst sah sich die exakt philologische Forschung vor unabsehbare Schwierigkeiten gestellt, die sich mit der Ausweitung des Horizontes in ungeahnter Weise häuften und komplizierten. Sodann erwuchs aus den Einzelforschungen die bislang unerfüllbare Forderung einer allgemeinen vergleichenden und zusammenordnenden Geschichte der Kulturbewegungen und geistigen Strömungen jener Zeit. Endlich aber — und das ist wohl entscheidend — ringt sich in der Gegenwart eine neue geistesgeschichtliche Deutungsweise und Methodik durch, die sich an jene undurchsichtigen Jahrhunderte noch nicht heranwagt.

Es ist deshalb mit besonderer Genugtuung zu begrüßen, daß der neueste Interpret der Lehre Plotins in seinen Forschungen über die Plotinische Frage, Plotins Entwicklung und sein System sich dieses Sachverhalts durchaus bewußt bleibt und in klarer Selbstbeschränkung genau die Grenzen seiner Untersuchung absteckt. Eben deshalb hat er in diesem Rahmen Bedeutendes, ja Bahnbrechendes geleistet und die Forschung in ungeahnter Weise gefördert.

Charakteristischerweise beginnt er mit einem Versuch, die plotinische Frage zu lösen, in richtiger Erkenntnis, daß erst auf Grund exakt philologischer Untersuchung das Material gesichtet und geordnet werden müsse. In scharf interpretierender Einzelanalyse sondert er zunächst aus den überlieferten 54 Schriften einige als nicht von Plotin stammende aus: III 9 wird dem gnostischen Kreise des Adelphus und Aquilinus zugewiesen; IV 1 und I 9 stammen möglicherweise von Porphyry. Derselbe Porphyry hat Kephalaia, Zusammenfassungen des Inhaltes einzelner Bücher, und Epicheiremata, schlußfolgernde Fortsetzungen von Plotinischen Gedankenreihen verfaßt. Spuren beider Versuche lassen sich aufzeigen. III 7, 13 E oder II 2, 3 mögen solche Epicheiremata sein. Amelius wird mit Wahrscheinlichkeit V 9, als möglich II 6, II 2, 1—2 und die Darstellung der Diskussion in I 8 zugeschrieben werden dürfen. In VI 3, 27; I 8, 8; II 8 findet der Verfasser Spuren eines Arztes, vielleicht des Eustochius. In glücklicher Analyse gelingt sodann dem Verfasser eine Ordnung der echten Schriften auf Grund einer recht umsichtigen Durchforschung der einzelnen Bücher und ihrer Gedankengänge. Er beginnt mit den Schriften, die den Begriff des Einen noch nicht kennen (IV 7; IV 2; I 2, I 6, I 3), zeigt als Übergang Buch V 9, in dem zum ersten Male eine klare Abtrennung des Geistes von der Seele vollzogen wird, und erweist Buch VI 9 als dasjenige, das die erste Ableitung des Einen enthält. In V 1 erfolgt eine Umkehr der Betrachtung: die statische Ansicht der Begriffe wandelt sich zur genetischen. V 4; V 2, IV 8 und weiterhin III 4, III 1; II 4 führen diese Problematik weiter. Im Jahre 262 kommt Porphyry nach Rom. Es beginnt auf Grund der Auseinandersetzungen mit ihm eine neue Schaffensperiode Plotins, die als seine Blütezeit bezeichnet werden kann. Auch hier gelingt es dem Verfasser, eine wahrscheinliche Ordnung der Schriften herzustellen. An den Anfang stellt er VI 4 und 5, die den Gegensatz der beiden Welten erörtern. Kritische Mißverständnisse wehrt V 6 ab, II 5 betont die Unterschiede beider Welten. VI 1—3 schildern den Abstieg als logische Reihe; V 5, VI 6 setzen diese Problematik fort. III 7 enthält bekanntlich eine der tiefstinnigsten Erörterungen über das Problem der Zeit. VI 7; II 9 vertiefen die frühere Problematik; in II 9 steht die Seele im Mittel-

punkt der Erörterung. Es folgen deshalb naturgemäß in IV 3–6 psychologische Untersuchungen. III 6 vollzieht den Übergang zur Naturphilosophie, die in II 1 und II 7 enthalten ist. V 8 bringt die Ästhetik dieser Periode. An V 8 gliedert sich VI 8, eines der tiefsten Bücher Plotins an, das in Betrachtungen über die Freiheit Gottes spielt. In V 3 schließen die Gedankengänge dieser Periode ab. Die dritte Periode im Schaffen Plotins enthält im wesentlichen theodiceische Gedanken. Auch hier lassen sich die einzelnen Schriften chronologisch ordnen.

Auf dieser Grundlage gibt der Verfasser sodann eine Darstellung des „Systems“ und der Methode Plotins. In einem einleitenden Kapitel hatte er die historische Stellung des Neuplatonismus zu bestimmen versucht und gemeint, der Neuplatonismus vollende das Alexandrinische Welt-schema. Dieses Weltbild hat an der Spitze Gott, „in der Tiefe ruht der in die Materie verstrickte Mensch und zwischen ihm und Gott spannt sich der Logos als Mittler.“ Plotin habe dieses Schema zur Basis eines rein philosophischen Schemas gemacht. In ein „Ab- und Aufsteig-schema wird die Mannigfaltigkeit der philosophischen Disziplinen eingeordnet.“ Da es in diesem System ein erstes und letztes Glied gibt, so ist das ganze System ein Ketten- und kein zyklisches System. Der eine zwischen beiden Polen spielende Strahl ist weiterhin in sich reflektiert und sodann in mehrere Reihen zerspalten. Der Verfasser sondert so eine Prinzipienreihe, eine logische Reihe, die das logische Gerüst zum Weltaufbau bloßlegt, eine kosmische und eine theologische Reihe. Aus dem Alexandrinismus folgert dann der Verfasser zweitens den Transzendentalismus. Der dem System wie eine Krone aufgesetzte Monismus vermag freilich den Dualismus, der die Welt in eine intelligible und eine sinnliche zerspaltet, nicht zu überwinden. Bei Plotin verknüpfe sich allerdings mit größerer Klarheit als früher Realismus mit Individualismus. Die bewußte Vereinigung beider sei Plotin eigentlich; der Verfasser erinnert an Schellings Identität des Realen und Idealen. Als sachliche Methode bezeichnet der Verfasser nicht den Emanationismus, sondern eine Dialektik eigentümlicher Prägung: Fortgang vom Abstrakten des Einen zum Konkreten der Materie, Reflexion dieses Strahles an der Materie (Umkkehr), Aufsteig vom Abstrakten der Materie zum Konkreten des Einen.

Es ist klar, daß auf Grund dieser Darlegungen das Bild der „Lehre“ Plotins weit anschaulicher und durchsichtiger wird als in bisherigen Einzeluntersuchungen und selbst bei Zeller. Natürlich liegt überall die Gefahr konstruktiver Schemata sehr nahe; mancher wird eine stärkere Berücksichtigung des Persönlichkeitsfaktors vermissen. Ohne Zweifel ist hier das Ganze dieser doch auch von prophetischem Reformrang, von religiösen Sehauern durchwelten „Lehre“ Plotins oft stark intellektualisiert. Auf dem Philosophenkongreß in Neapel hat der unermüdlich forschende Verfasser in der Tat selber als Gesamtwillen der Zeit, durch Plotin eigentümlich ergriffen und umgestaltet, den Willen zur Erlösung, zum Gottsehnen, zur Vergottung, zur Unsterblichkeit stärker betont. Mit tiefem Scharfblick deutet der Verfasser diese Zeit als das Zeitalter der Gnosis, das im Hellenismus seine Wurzeln hat, aber ein Eigenleben führt und mehr bedeutet als Hellenismus. Charakteristische Züge dieses Weltbildes sind der Bruch der Menschen mit der Welt und die dadurch bewirkte Rückverlegung des Sinnes in das Transzendente. Im Synbolismus und der Ekstase bekunden sich die Auswirkungen dieser durchaus veränderten Stellung zur Welt. Entscheidend aber ist die Umwandlung der *ἐκστασις* zur *ᾠδὴ*. Das Alexandrinische Welt-schema, verwandelt die Seinsstufen der antiken Philosophie in Wert- und Stufen und rückt den Weltprozeß mehr in die Idee der Erlösung. Ohne Zweifel bleibt auf dieser Grundlage das Problem zurück, dessen Erörterung wir weiterhin von dem Verfasser erwarten, welche Rolle der sich „griechisch“ fühlende Plotin im Kampf gegen christliche und gnostische Lehren gespielt hat. Gerade das Besondere und Eigentümliche seiner „Lehre“, sicherlich im Ethos seiner Persönlichkeit verwurzelt, bedarf dringend näherer Aufklärung. Vor allem aber erhoffen wir auf dieser im allgemeinen gesicherten Grundlage eine weitgreifende geistesgeschichtliche Analyse der tieferen Zusammenhänge.

Dem Verfasser darf man zu dieser die Wissenschaft wesentlich fördernden Leistung aufrichtig Glück wünschen.

Bremen.

Dr. Bruno Jordan.

König, Walther, Dr., Geistl. Studienrat (Coll. Aloys. in Opladen), Zurück zu Thomas von Aquin! Zur Renaissance der philosophischen Bildung. Gedanken zu den Reformvorschlägen der letzten Päpste. Verlagsanstalt Benziger & Co., A.-G., Köln 1924; 53 S., 1.50 Mk.

Diese kleine Schrift verdient nicht wegen ihres wissenschaftlichen Wertes — ein solcher Wert ist in ihr nicht enthalten, — sondern als Ausdruck und Symptom einer allgemeinen Bewegung eine kurze Berücksichtigung. Ohne irgendwie mit tiefer vorurteilsloser Betrachtung in die Probleme und den Geist der modernen Philosophie und in die Voraussetzungen, die das Weltbild und die Lebensauffassung der Gegenwart bedingen, einzudringen, fordert sie die Rückkehr zu der Weltanschauung des Aquinaten und des katholischen Mittelalters. Diese Rückkehr allein sei instande, der modernen Seele das verloren gegangene intellektuelle und moralische Heil zu schenken und ihr die Ruhe des einstigen Glaubenszustandes und die Höhe der früheren metaphysischen Erkenntnis zu verschaffen. Als wenn sich unter den gänzlich veränderten Lebensverhältnissen des heutigen Europas ein solcher Umschwung überhaupt so ohne weiteres bewerkstelligen ließe, selbst wenn das Ziel desselben noch so verlockend wäre. Ferner wird wieder einmal — aber nur mit den altbekannten, allgemeinen und traditionellen Behauptungen — die Philosophie Kants in der Hauptsache verantwortlich gemacht für die geistige Zerwühltheit und Unrast unserer Zeit und für die von uns allen beklagte verhängnisvolle Wendung zum Relativismus und Subjektivismus. Bei dieser Gelegenheit wird zudem der Schöpfer des Kritizismus — dieses großartigen objektivistischen Systems der objektiven Vernunft — auf eine Stufe mit Haeckel (S. 28) und Steiner (S. 48) gestellt. Hier zeigen sich überall die landläufigen Verkennungen des Wesens des Kritizismus. Der Verfasser der vorliegenden Schrift hat sich, soweit dieselbe ein Urteil gestattet, keinen Überlegungen über jene inneren Notwendigkeiten und gesetzlichen Zusammenhänge hingegeben, durch die wie in einer unabwendbaren tragischen Konsequenz die Geistesverfassung der Gegenwart herbeigeführt worden ist. In dem tragischen Geisteszustand der Gegenwart steckt eine unverkennbare Größe und Fruchtbarkeit, und gerade die Überbewegung unserer Zeit ist die Voraussetzung für ein lebendiges und zukunftsreiches Werden. Dr. Königs Lobpreisung der „Christlichen Philosophie“ verläuft in den altbekannten, schon tausendmal ausgesprochenen Gedankenformen.

Dennoch ist seine Schrift insofern beachtenswert, als sie in die Reihe der immer zahlreicher werdenden Abhandlungen, Vorträge, Vorlesungen und Bücher gehört, die mit mehr oder minder kenntnisreicher Begründung wieder einmal die „Widerlegung“ der kritischen Philosophie zu unternehmen versuchen. Diesen sich häufenden, aus einer bestimmten Parteistellung erfolgenden Widerlegungsversuchen sollte in einer umfassenden Kritik einmal nähere Beachtung geschenkt werden. Wie aus mannigfachen Anzeichen deutlich hervorgeht, regt sich der alte ontologische Dogmatismus aufs neue, und wahrscheinlich wird uns die nächste Zeit das interessante, zeit- und kulturgeschichtlich überaus bedeutsame Gegenspiel eines erneuten Kampfes zwischen Dogmatismus und Kritizismus bescheren. Vielleicht ist die Philosophie Kants in ihrer wechselreichen Geschichte erst jetzt in den entscheidenden Abschnitt eingetreten, in dem ihr Geist sich in seiner Eigenart und in seinem Wert gegen seinen alten Antipoden zu betätigen und zu bewähren haben wird. Im letzten Grunde wird es sich hierbei um nichts anderes als um die Auseinandersetzung zwischen jenen beiden Geistesmächten handeln, von denen die eine das Prinzip der Autorität — Kantisch gesprochen: der Heteronomie — die andere das Prinzip der Autonomie und der sittlichen Selbstverantwortung auf ihre Fahne geschrieben hat. Die Austragung dieses Kampfes aber wird sich freihalten müssen von aller einseitigen Stellungnahme zu Gunsten einer bestimmten Glaubensrichtung; sie darf, wenn sie ihre wissenschaftliche und metaphysische Geltung nicht von vornherein ins Schwanken bringen oder fragwürdig erscheinen lassen will, nicht von der Grundlage eines bestimmten, einzelnen Dogmas, also nicht in einer gebundenen Geisteshaltung erfolgen. Das heißt: Wer in diesem ersten Streit eine berechtigte Stimme haben will, der muß die Dinge schon tiefer und mit ganz anderer wissenschaftlicher, historischer und systematischer Um-

sicht und mit einer viel einbohrenderen gedanklichen und spekulativen Kraft anpacken, als es der Verfasser der vorliegenden Schrift tut.

Berlin.

Arthur Liebert.

Moser, Hans, Dr., Thomas Hobbes. Seine logische Problematik und ihre erkenntnistheoretischen Voraussetzungen. Diss. Bern 1922. Für Deutschland: Verlag Dr. Hellersberg, Berlin 1923. (61 S.) Für die Schweiz: Neue Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte, hrsg. von R. Herbertz; Heft VI. Verlag Francke, Bern.

Die Arbeiten von Tönnies, Dilthey, Frischeisen-Köhler, Cassirer, Hönigswald haben eine wesentlich veränderte und vertiefte Auffassung der Philosophie Thomas Hobbes' durchgesetzt und sie von den allzu groben Schlagworten Atheismus, Materialismus, Sensualismus befreit. Die methodologischen Untersuchungen über die Entwicklungsgeschichte des Kritizismus sind dem Studium und Verständnis Hobbes' zugute gekommen. Die vorliegende Dissertation ist eine Konsequenz dieses Vorganges. Der Verf. gibt eine spezielle Analyse der Logik und Erkenntnislehre Hobbes', wie sie vornehmlich in dem I. Teil der Schrift *de corpore* von 1655 enthalten ist. Eine Geschichte der inneren Entwicklung dieser Gedanken Hobbes' und eine Verfolgung ihrer historischen und zeitgeschichtlichen Anknüpfungen hat der Verf. nicht geben wollen. Die Arbeit ist sorgfältig durchgeführt, die Darstellung knapp und kühl.

Berlin-Friedenau.

Dr. Sveistrup.

Johnston, G. A., *The Development of Berkeley's Philosophy.* Macmillan and Co., London 1923. 400 S.

Die philosophischen Hauptwerke Berkeleys, die seinen Ruf als philosophischer Schriftsteller ersten Ranges begründet haben, sind Jugendwerke, die zwischen dem 24. und 28. Lebensjahr der Öffentlichkeit übergeben wurden. Darauf folgten eine 20 jährige Periode fast völliger literarischer Sterilität und schließlich noch einige aus besonderen Anlässen verfaßte Alterswerke, die man in den bisherigen Darstellungen entweder ganz übergangen oder doch meist viel zu leicht genommen hat. Von einer Entwicklung des Berkeley'schen Denkens, dessen philosophische Hauptgedanken „schlank und leicht, wie aus dem Nichts gesprungen“ vor einer erstaunten Mitwelt plötzlich dastehen, konnte daher kaum die Rede sein. Erst als A. C. Fraser 1871 in seiner großen Ausgabe der Werke eine merkwürdige Zusammenstellung von Aphorismen, Lesefrüchten und bunt durcheinandergewürfelten Aufzeichnungen hauptsächlich philosophischen Inhalts aus der Studentenzeit Berkeleys veröffentlichte, die er *Commonplace Book* nannte, gewann man tieferen Einblick in das Ringen und die Entstehung seines Denkens. Aber erst Theodor Lorenz gelang es, auf Grund einer scharfsinnigen Konjektur die einzelnen Teile dieses Tagebuchs in die richtige Reihenfolge und damit Sinn und Ordnung in das Ganze zu bringen. Hierauf fußend, hat dann Benno Erdmann in einer geradezu mustergültigen Untersuchung über „Berkeleys Philosophie im Lichte seines wissenschaftlichen Tagebuchs“ (1919) als erster diese außerordentlich wertvolle Fundgrube nach allen Seiten hin ausgeschöpft.

An dieser Stelle nun reiht sich das vorliegende Buch in den Zusammenhang der neuesten B.-Forschung ein. Eine Gesamtdarstellung der Philosophie B.'s, die sich nicht nur auf die bekannten Hauptwerke stützt, sondern die den Gedankenfortschritt vom ersten Aufblitzen der Grundkonzeption bis zu den letzten Ausläufern der Alterswerke durchführt, ist schon lange ein sehnlich erwartetes Desiderat. Diese Arbeit hat der Verf. unter voller Ausnutzung der neuesten Funde (wozu außer dem Tagebuch noch ein erst 1914 von B. Rand herausgegebener, sehr bedeutsamer und aufschlußreicher Briefwechsel: B. and Percival, gehört, auf den ich an dieser Stelle ebenfalls aufmerksam machen möchte) in vorbildlicher und in vieler Beziehung grundlegender Weise gelöst, wobei das Schwergewicht der Untersuchung auf dem frühesten Studium ruht, dessen einzige Quelle das Tagebuch ist.

Von besonderer Bedeutung ist von hier aus gesehen das Kapitel über die Ursprünge des B.'schen Denkens. Wie der junge Student von der ersten Seite des Tagebuchs an mit seinen neuen Gedanken ringt, wie er in ständiger Bezugnahme

auf und Auseinandersetzung mit seinem geistigen Vater Locke sich allmählich zu immer größerer Klarheit hindurcharbeitet, wie neben dem bestimmenden Einfluß Lockes auch die Cartesianer, in erster Linie Malebranche, und ferner Newton und die neue Mathematik auf ihn einwirken, wie hier sämtliche Keime der späteren Lehre angelegt sind und allmählich zur Reife gedeihen, alles dies ist in so gründlicher und vorbildlicher Weise hier zum Gegenstand der Betrachtung gemacht, daß die spätere Forschung kaum noch wesentliches hinzuzufügen oder abzuändern haben wird. Leider scheint dem Verf. die oben genannte Abhandlung B. Erdmanns, die er an keiner Stelle erwähnt, entgangen zu sein. Er hätte ihr als wichtigster Vorarbeit dieses Abschnittes seines Buches sicherlich vieles entnehmen können. Um so erfreulicher ist es, daß er auch unabhängig von Erdmanns Untersuchung sowohl mit Bezug auf die äußeren Kriterien als auch auf die Folgerungen, die sich hieraus ergeben, im wesentlichen zu ganz ähnlichen Ergebnissen gelangt ist. Diese Tatsache scheint mir der beste Beweis für die endgültige Richtigkeit der Lorenz'schen Hypothese über das Tagebuch zu sein, und es wäre nur zu wünschen, daß eine kritische Ausgabe desselben unter Zugrundelegung der neuen Textgestaltung möglichst bald unternommen würde, um diese hochbedeutsame philosophiegeschichtliche Quelle der Forschung zu erschließen.

Im einzelnen scheint mir folgendes bemerkenswert. Die Theorie des Sehens, die den Zeitgenossen als eine unerhörte Neuheit erscheinen mußte, verliert, wenn sie in das Licht des Tagebuchs gerückt wird, ein gutes Stück ihrer Ursprünglichkeit und erweist sich in einem wesentlichen Punkt von Malebranche befruchtet. Die Darstellung der Abstraktionslehre sowie einige Teile der Erkenntnistheorie, die der Verf. durch allzu subtile Unterscheidungen und durch Anlegung von modernen abstraktionstheoretischen und phänomenologischen Maßstäben mehr als nötig kompliziert, scheint mir nicht geeignet zu sein, die bei B. noch in relativer Einfachheit dastehenden Probleme zu erläutern und zu erhellen. Vor Husserlschen und Meinongschen und sonstigen modern psychologischen und logischen Verfeinerungsmethoden kann natürlich B.'s jugendfrisches, durchgängig hartes, urwüchsig-naives, man möchte fast sagen, noch nicht allzu sehr von des Gedankens Blässe angekränkelt Denken nicht bestehen, und daher scheint mir der Vorwurf eines Mangels an psychologischer Analyse und einer allzu weit gehenden Vereinfachung des Erkenntnisprozesses nicht gerechtfertigt. Vom geschichtlichen Standpunkt aus gesehen ist wohl das Gegenteil zutreffend.

Auch auf das Verhältnis B.'s zu Hume wirft das Tagebuch neues Licht, aus dem sich ergibt, daß auch B. mit dem Problem der Auflösung der geistigen Substanz in eine bloße Aufeinanderfolge von Vorstellungen ernsthaft gerungen hat. Nur darf man, wie Johnston treffend bemerkt, das spätere Festhalten an der Seelensubstanz nicht als eine Inkonsequenz, bzw. einen Rückfall in metaphysische Dogmatik ansehen, sondern als durch die Lehre von der Aktivität des im Willen fundierten Ich oder der Seele dringend gefordert. Erst das Bewußtsein der Aktivität garantiert die persönliche Identität. Von hier aus gesehen würde die Auflösung der geistigen Substanz im Gefüge des B.'schen Systems als ein wahrer Fremdkörper erscheinen, keineswegs als ein folgerichtiges Weiterdenken der Lehre von der Zerstörung der bewußtseinstranszendenten körperlichen Substanz.

Inwiefern die zu B.'s Zeit mächtig emporblühende mathematische Wissenschaft den Studenten in ihren Bann gezogen und vielseitig befruchtet hat, dies weist J. in zwei trefflich durchgeführten Abschnitten mit Bezug auf die Ethik nach. Hier hat der Verf. bisher ganz unbeachtet gebliebene Zusammenhänge gesehen. Der Gebrauch von allgemein verbindlichen Zeichen in der Mathematik als Abkürzungen des mathematischen Denkens hatte hiernach einen wesentlichen Anteil an der Entwicklung der durch alle Teile des B.'schen Systems hindurchgehenden Zeichen- und Repräsentationslehre; und ebenso hatte B. auf der frühen Stufe seines Denkens eine nach mathematischer Analogie entwickelte Grundlegung der sittlichen Prinzipien und Normen, eine Art Algebra der Ethik, die er später allerdings wieder fallen gelassen hat, im Sinne, und die an verwandte Bestrebungen eines Spinoza, Geulinkx, Leibniz und wiederum Locke erinnert. Auch B.'s Windmühlenkampf gegen den Siegeszug der Infinitesimalrechnung erscheint in der Darstellung J.'s nicht als eine bloße Marotte eines einsam grollenden

Outsiders, der dem Entwicklungsgang seiner Zeit nicht mehr zu folgen vermochte, sondern als der Ausfluß einer philosophischen Grundüberzeugung, die überall auf das Diskrete, Endliche, Partikuläre im Gegensatz zum Kontinuierlichen, Unendlichen, Universalen gerichtet war, und die trotz ihrer negativen Einstellung doch außerordentlich klärend bei der Besinnung auf die logischen Grundlagen des neuen Kalküls gewirkt hat.

Das letzte Stadium, das in der „Siris“ literarisch in die Erscheinung tritt, kennzeichnet sich vor allem durch ein weiteres Anwachsen des rationalen Faktors einerseits, durch eine weitgehende Zurückdämmung des sensualen Faktors andererseits. An Stelle der Formel *esse = percipi* könnte nunmehr, wie Verf. betont, die Formel *esse = concipi* treten. Aber auch hier sieht J. keinen Bruch mit der früheren Anschauung, keine Revolution, sondern eine Evolution des B.'schen Denkens und weist mit Recht darauf hin, daß bereits in B.'s frühester Schrift, der Theorie des Sehens, zu jeder sinnlichen Grundlage ein Anteil der Denktätigkeit hinzukommt, wodurch erst der Gegenstand als solcher konstituiert wird. Damit bleiben immer noch genug Schwierigkeiten und Rätsel für die eindeutige Einordnung der „Siris“ in den Gesamtzusammenhang der Philosophie B.'s übrig, denen wir uns nicht verschließen wollen.

Schließlich sei noch auf B.'s eigenartige Stellung im Kampf gegen Deismus und Freidenkertum hingewiesen. J. weiß es recht plausibel zu machen, daß B. auf Grund seiner inneren Einstellung viel mehr auf Seiten der Deisten als in erbitterter Frontstellung gegen sie hätte stehen müssen. Er war Freidenker in Mathematik und Philosophie, warum aber ein so fanatischer Gegner alles Freidenkertums in religiösen und kirchlichen Dingen? Die Gründe, mit denen der Verf. seine Ansicht zu stützen sucht, werfen recht seltsame Schlaglichter auf B.'s Charakter, lassen Zweifel an seiner Reinheit und Uneigennützigkeit entstehen und man kann sich in der Tat nach der Lektüre des Briefwechsels zwischen B. und Perceval, der hierfür die Quelle bildet, den Einwänden, die gegen das bisher feststehende Charakterbild B.'s erhoben werden, nicht ganz verschließen. Andererseits sträubt sich wiederum ein inneres Gefühl dagegen. Vielleicht müssen wir in diesem Punkte umlernen und unsere bisherige Meinung revidieren. Daß der Verf. auch hierzu den Anstoß gegeben hat, ist nicht das geringste Verdienst seines überaus sorgfältigen, gewissenhaften, der B.-Forschung neue Wegeweisenden Buches.

Mannheim.

Rudolf Metz.

Leibniz. Zur zweihundertjährigen Wende seines Todes. Bibliothek der Ungarischen Philosophischen Gesellschaft, redigiert von Bernhard Alexander. Budapest 1917. 316 S.

Die Studien dieses Bandes fassen die Resultate des Leibniz'schen Lebenswerkes zusammen. Schon in seiner Eröffnungsrede gibt Univ.-Prof. Alexander einen geschichtlichen Rückblick auf Leibnizens ganzes Wirken: Leibniz war der Philosoph des so fruchtbaren XVII. Jahrhunderts, des Zeitalters des Mathematizismus. Seine Mission war, das Altertum und das Mittelalter mit der Neuzeit zu vereinen; er wurde in der Scholastik erzogen, von der Mathematik befruchtet und verursachte die Renaissance des Aristoteles. Alexander betont die Wichtigkeit des nationalen Standpunktes; in der Philosophie sei Leibniz der erste prägnante Ausdruck des deutschen Geistes, woraus sein Idealismus zu erklären sei; deutsch ist auch Leibnizens Universalismus. Er ist der neuzeitliche Vorarbeiter des erkenntnistheoretischen und der Begründer des metaphysischen Idealismus. Echt deutsch ist auch die Idee, daß nur das Bekanntwerden des Gedankens die einzig wirkliche Entwicklung in der Welt sei. Von Akusius Pauler finden wir eine Studie über Leibnizens Metaphysik. Besonders wertvoll ist die kritische Beleuchtung der Grundsätze der Leibniz'schen Metaphysik, der Hinweis auf die Mängel in seinen Untersuchungen. Z. B. sagt Leibniz nicht, warum, mit welchem Rechte wir folgern, daß etwas wirklich zusammengesetzt ist, daraus, daß wir es für zusammengesetzt halten, und warum ein Elementarwesen sich vorfinden müsse, wo ein zusammengesetztes ist. Die Berechtigung einer solchen Folgerung mag in einem Prinzip wurzeln, welches nicht auf der Erfahrung, sondern auf welcher die Möglichkeit

der Erfahrung beruht. Hier weist Pauler auf das von ihm bereits behandelte Prinzip der Korrelativität hin, mit dessen Hilfe er zum Begriff der Selbsttätigkeit und des Selbsttätigkeitszentrums gelangt. Zuletzt sucht der Verfasser den Zusammenhang zwischen Leibniz und den Lehren von Fichte, Schelling, Schopenhauer, Hegel, Herbart, Wundt, Ostwald, Bergson und Böhme.

Die umfangreiche Abhandlung des Prof. Geza Révész beklagt, daß Leibnizens Psychologie bisher nicht die verdiente Beachtung fand. Révész bespricht hier in Anknüpfung an Leibnizens psychologische Ansichten seine neue Theorie des Unbewußten. Zuerst wirft er die Frage auf, ob wir dem Unbewußten psychische Realität oder materielles Sein zuschreiben müssen. Ein psychisches Korrelat muß nach Révész' Auffassung sowohl zum Leben des Unbewußten, wie auch zum Leben des Bewußten hinzugedacht werden. Er betont die theoretische Notwendigkeit der Aufnahme der psychischen Realität (wobei er mit Windelband polemisiert), was auch bei dem Vorstellen des wissenschaftlichen und künstlerischen Schaffens von Wichtigkeit ist. In der obersten Region des Unbewußten sind die Vorstellungen Erinnerungen; in der zweiten ist schon wirkliche Arbeit, in der dritten Region finden wir alles, was das Bewußtsein eben nur berührt hat, hauptsächlich aber die Dinge, die sich im Unbewußten heranzubilden (Ahnungen, Versuche zu Lösungen einiger Probleme, Entwürfe künstlerischer Kompositionen). Diese aber büßen in dem zur Verwertung erforderlichen transformatorischen Prozeß ihr ureigenstes Wesen ein. Durch diese Auffassung gelingt Révész die künstlerische Interpretation, den Werdegang des Gedankens zur Anregung von Ideen, wie auch die Passivität der Seele zu erklären.

Paul Dienes bespricht Leibnizens logische und mathematische Ideen, welche uns zum Verständnis seines metaphysischen Standpunktes verhelfen; Dienes untersucht überall Leibnizens lebende Wirkung. Franz Finkeys Studie über Leibnizens rechtsphilosophische und politische Ideen betont deren Grundgedanken: den tieferen philosophischen Ausgangspunkt und die Berücksichtigung des praktischen und wirtschaftlichen Standpunktes. Leibniz wurde mit seinen Reformideen auch in der Rechtsphilosophie zum Gründer einer neuen Schule. Ferner finden wir im Bande die Abhandlung Béla Tankó's über Leibnizens Verhältnis zu Spinoza, Ludwig Rác's Leibnizens Individualität, Entwicklung und Philosophie, schließlich faßt Alexander Vida Leibnizens kulturelle Wirkung zusammen.

Budapest.

Desider Rózsa.

Ehrlich, Walter, Dr., Kant und Husserl. Kritik der transzendentalen und der phänomenologischen Methode. 1923, Halle a. S. Max Niemeyer. 165 S. Geh. 4.—, geb. 5.— Mk.

Mit Kant und Husserl sich auseinanderzusetzen ist für den erkenntniskritisch eingestellten Philosophen unserer Tage unabweisbare Pflicht. Denn Kant ist der große Schöpfer der Erkenntniskritik und Husserl vielleicht der erkenntnistheoretische Kopf, der — neben dem verstorbenen Lask — als Architekt großangelegter Gedankengebäude und Meister feinsten Stilisierung auch der kleinsten Einzelheiten an und in ihnen, unter den Lebenden am ehesten Beachtung verdient. Aus diesen Erwägungen heraus mag die tiefeschürfende „Kritik der transzendentalen und der phänomenologischen Methode“ entstanden sein, die (als Untertitel) zugleich das Wesen und die Aufgabe des Buches von Walter Ehrlich: „Kant und Husserl“ bezeichnet.

In einer Kritik Kant und Husserl zusammenzustellen, scheint auf den ersten Blick verwunderlich. Doch erweist sich, daß der Vergleich der Methoden beider zu einer kritischen Vertiefung führt, die zumal für den Zweiten, den Lebenden, nicht unfruchtbar sein kann.

Im Mittelpunkt steht das Problem der „Objektivität“. Kant ging bekanntlich von ihm aus. Denn sein Ziel war die „Ermöglichung der Erfahrung“ durch Auffindung der Komponenten des Erkenntnisvorganges. Was er fand, waren die Anschauungs- und Begriffsformen, die er „deduzierte“ aus der höheren Einheit der „Synthesis“, einer rein „subjektiven Verstandeshandlung“. Hier setzt der Kritiker Ehrlich ein und zeigt, welche „ungeheure petitio principii“ in dieser „Deduktion“ liegt, die letzten Endes zu dem Sprung führen mußte, die Synthesis — eine Ein-

heit, als deren Vertreter allein die „Formen“ anerkannt werden — nun zum Konstitutions-Prinzip, zum Formungsprinzip der Dinge überhaupt zu erheben, aus der „Verbundenheit in uns“ die „Verbundenheit in den Objekten“ als nicht anders möglich zu folgern, „funktionelle Bedingungen mit realen oder wesensmäßigen Bedingungen der Gegebenheiten unkritisch zu identifizieren.“ Mit Recht bringt E. diese Grundvoraussetzung Kants: das Objekt gewissermaßen im Subjekt zu finden, mit dem für Kant so bezeichnendem Begriffe der „Freiheit“ in Zusammenhang, der schon hier, in der „Kritik d. r. V.“ seinen Schatten vorauswirft — eben in der unausgesprochenen Annahme, daß ein freies, intelligibles Wesen sich die Dinge auf jene „synthetische Art“ nicht nur denken, sondern auch schaffen (konstituieren) würde.

Husserl's Weg ist noch nicht zu Ende gegangen. Er begann ihn als „Eidetiker“, der zunächst in den Gegebenheiten jeder Art, ohne Ansehung der Wirklichkeit, die Wesenheiten aufsuchte und sich dazu der gedanklichen Operation der „Ideation“ bediente. Er richtete also sein Augenmerk auf den deskriptiven Bestand des „gattungsmäßig Allgemeinen“ (Eidetik = statische Wesens-Deskription), während Kant nach dynamischen Formungsprinzipien suchte. Durch den Begriff des Wesens wurde aber das ontologische Moment betont und später in den Vordergrund gerückt, da „alle gefundenen Gesetzmäßigkeiten in einer Existenz, einem absoluten Sein“ verankert werden wollten. Die transzendente Wirklichkeit der Erfahrungsgegenstände kam dafür nicht in Frage: sie war „ausgeschaltet“, „eingeklammert“; so blieb das Feld des „reinen Bewußtseins“, der „Akte“, der „Erlebnisse“ und der in den Erlebnisstrom hineingezogenen „immanenten Gegenstände“ übrig. Denn allein im „Erlebnis“ glaubte Husserl unmittelbare und absolute Realität zu sehen „gegenüber dem möglicherweise trügerischen Sein der Gegenständlichkeiten“. Durch die Eidetik und ihre Methode der Ideation ließ sich aber das „Erlebnis“ nicht fassen; es mußte dafür eine neue Methode, die Phänomenologie, geschaffen werden, die mittels der „Reflexion“ sich unmittelbar des Erlebens zu versichern hatte. Damit war der mit der Eidetik begonnene Weg unterbrochen, was Ehrlich's Kritik um so mehr bedauert, als sie nachweist, daß auch Phänomenologie letzten Endes sich als — Eidetik herausstellt. Aber wie dem auch sei — die Kluft zwischen „Wesen“ und Wahrnehmungsgegenstand harpte immer noch der Überbrückung: beide Methoden hatten sie stets nur verbreitert. Hier nun gibt Husserl der Kritik die größte Angriffsfläche: er muß sich sagen lassen, daß er das Gegenstandsproblem nicht gelöst habe und als „Brücke“ in letzten Andeutungen lediglich zum Konstitutions-Gedanken griff — wie Kant.

Dieser Gedanke ist nach Ehrlich der Hauptberührungspunkt zwischen beiden Denkern; ja E. geht so weit, Husserl für die Zukunft event. eine „Kantische Periode“ zu prophezeien, falls er die Andeutungen über den Konstitutions-Gedanken auf den letzten Seiten seiner „Ideen“ weiterverfolgen sollte: „von der Aktwelt zur Erfahrungswelt bleibt methodisch gar kein anderer Weg als der von Kant begangene der Konstituierung, ja vielleicht gar in der Form der Besinnung auf die Möglichkeit der Erfahrung.“

Doch das nur nebenbei: Wahrsagen ist schließlich nicht E.'s Aufgabe. Es kam ihm im letzten Abschnitt darauf an, die beiden „Hauptmethoden“, die transzendente und die phänomenologische Reflexion zu vergleichen, mit dem Ergebnis, daß er sie „ebenso ähnlich wie unvergleichbar“ findet. So hat E. die Gedanken zweier Großen aus seinem Fach kritisch nachgedacht, was zumal bei Husserl (dem alles andere als Übersichtlichen und Leichtverständlichen) mit nicht geringen Schwierigkeiten verknüpft war. Zu welchem Ende? Nun, außer zu den oben angegebenen Zwecken natürlich auch für sich selbst. Zwischen den Zeilen steht schon manches, was auf eigene Gedanken schließen läßt. Möge die Kritik, ihrem eigenen Wesen getreu, sich fruchtbar erweisen.

Heidelberg.

Dr. Egon v. Petersdorff.

Fichte, J. G. Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten (Jenaer Vorlesungen 1794). Neu herausgegeben von Fritz Medicus. Zweite, durch neu entdeckte Zusätze Fichtes vermehrte Auflage. Verlag Felix Meiner, Leipzig 1922.

Die herrlichen Publika aus Fichtes erstem Jenaer Semester, die schon im ersten

Band der Medicus-Ausgabe enthalten waren, gibt der verdiente Fichteforscher in der vorliegenden Einzelausgabe neu heraus. Beigefügt sind die von Hans Schulz neuentdeckten Originalzusätze Fichtes, aus dem Dänischen zurückübersetzt. H. Schulz hat darüber ausführlich in den Kantstudien 25, 202—209 berichtet. Erwähnt sei, daß der schriftliche Nachlaß in der Berliner Staatsbibliothek vier Blätter „Schlußwort“ zu diesen Vorlesungen enthält, sowie vier Blätter zu einer „ersten Vorlesung“ im Wintersemester 1794 über das gleiche Thema („de officiis eruditorum“).

Merseburg.

Siegfried Berger.

Fichte, J. G. Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution. Hrsg. v. Reinhard Strecker. Verlag von Felix Meiner, Leipzig 1922. 12, 255 S.

Eine willkommene Ergänzung der sechsbändigen Medicus-Ausgabe gibt Strecker durch Herausgabe des „Beitrages zur Berichtigung“. Der Druck stützt sich auf die Ausgabe J. H. Fichtes (Gesamtausgabe Bd. 6). Die beiden Auflagen der Schrift von 1793 und 1795 sind kollationiert, Abweichungen in den Anmerkungen angegeben.

S. 44 führt ein Anmerkungszeichen irre. Die betr. Anm. stammt von Fichte. In seiner Einleitung gibt der Herausgeber den Rahmen für die Schrift und betont dabei gegenüber den vielen Irrlehren über Fichte die Einheit im Lebenswerk des Mannes, dessen Weltbürgertum unverändert blieb, nur verfeinert wurde und durch die Ausprägung des Nationalen wurzelhafter verbunden mit der geschichtlichen Substanz. Strecker betont mit Wärme, daß Fichtes politische Schriften noch ihre Mission haben. Ihre Neuausgabe ist also keine nur literarische Angelegenheit.

Merseburg.

Siegfried Berger.

Leese, Kurt, Dr. Die Geschichtsphilosophie Hegels auf Grund der neu erschlossenen Quellen untersucht und dargestellt. Berlin, Fischer Verlag 1922. 312 Seiten.

Dem Ref. bereitet dies Buch insofern eine sehr erfreuliche Genugtuung, als es in der von ihm veranstalteten Neuherausgabe der Hegelschen Geschichtsphilosophie neue Quellen für das Verständnis Hegels erschlossen findet. Der Verf. schließt sich auch im wesentlichen an die Beleuchtung an, die der Ref. dem Werke Hegels hat angedeihen lassen. In einem ersten Teil stellt er die für das System grundlegenden Begriffe dar, im zweiten gibt er einen sehr brauchbaren Überblick über Hegels Geschichtsdarstellung, den man jedem empfehlen kann, der sich, ohne das Hegelsche Werk selbst durcharbeiten, über seinen Inhalt informieren will. — Einige Einzelheiten an dem Buche seien mir zu monieren erlaubt. Wenn der Verf. sich darüber wundert, daß der Ref. bei Gelegenheit seiner Ausgabe das „Problem der Dialektik“ nicht behandelt habe (S. 17), so wird er aus der inzwischen erschienenen Ausgabe der Hegelschen Logik ersehen haben, daß erst da der Platz war, dies Thema prinzipiell zu erörtern. — Die prinzipiellen Darlegungen des Verfs., in denen er das meiste recht glücklich zu formulieren verstanden hat, leiden darunter, daß er durch eine allzu geradlinige Ablehnung aller konkreteren Bestimmungen aus dem recht unbestimmt gehaltenen Begriff der Idee, die bei Hegel doch gegenüber der geistigen Totalität nur ein einzelnes Moment bedeutet, das ganze System zu starr dogmatisch schematisiert und der dialektischen Lebendigkeit der Hegelschen Anschauung nicht gerecht wird. Offenbar neigt der Verf. persönlich selber zum Dogmatismus; so statuiert er mehrfach ohne weiteres ein „Alogisches“ (S. 26, 62), rein wie einen Glaubenssatz, und verwirft daraufhin gänzlich ohne wissenschaftliche Begründung die Hegelsche Dialektik als einen „paradoxen Versuch“. — Daß zwischen „biologisch-organisch“ und „logisch-dialektisch“ ein Gegensatz bestehen müsse (S. 84), ist eine unzutreffende Annahme des Verfs. — Der Verf. erkennt Hegels Respekt vor der Besonderheit, wenn er meint, seine Auffassung des orientalischen Prinzips passe nicht zu seiner sonstigen Auffassung der Geschichte (S. 163). Daß die Kulturen des Orients nicht in den Fluß der Entwicklung hineintauchen und von anderen auf- und abgelöst werden, sondern daß sie „statarisch“ sind, ist weder ein Hindernis für die Hegelsche Geschichtskonstruktion, noch ein

notgedrungenes, zufällig bleibendes Zugeständnis, sondern eine maßgebende Bestimmung, die mit dem logischen Begriffe des Ansich in sehr deutlichem Zusammenhange steht. — Wenn der Verf. die kirchliche Trinitätslehre einen massiv-materialistischen Mythos nennt, den Hegel durch einen sublimeren Mythos ersetzt habe (S. 287), so ist das eine Entgleisung, die vielleicht dadurch verständlich wird, daß der Verf. als Theologe unter dem Einfluß der seit über einem Menschenalter in Deutschland geläufigen Theologie steht, die mit den Vorstellungen eines naturalistischen, sensualistischen und psychologistischen Materialismus dem geistigen Verständnis geistiger Dinge entgegentritt. — Den Brief Goethe's an Seebeck (nicht Siebeck) vom 28. XI. 1812 immer noch als einen Beweis für eine grundsätzliche Differenz zwischen Goethe und Hegel anzuführen, sollte man endlich aufhören. Goethe hat einen Satz Hegels, den er anderswo zitiert gesehen hatte und von dem er nicht einmal wußte, wo er stand, gänzlich mißdeutet; und in seinem nächsten Brief an Seebeck hat er auf grund der ihm zwischen gewordenen Aufklärung die scharfen Worte, die er darüber gebraucht hatte, ausdrücklich zurückgenommen. Das ist zuletzt in Kuno Fischers Hegel, 2. Aufl., S. 1207, schon im Jahre 1911 an allgemein zugänglicher Stelle festgestellt worden. — Ein entscheidendes Verdienst des Verf. ist seine Auseinandersetzung mit Spengler. Es scheint freilich Spengler allzu viel Ehre angetan, wenn der Verf. einem Abschnitt seines Buches die Überschrift gibt: Goethe, Hegel und Spengler (S. 92 ff.). Aber er sagt da das Entscheidende durchaus gut und treffend. Nicht minder ist die Darstellung des Freiheitsbegriffs bei Hegel uneingeschränkt des Lobes wert. Überhaupt sollen die wenigen Einwendungen, die wir erhoben haben, nicht etwa das Buch im ganzen treffen. Vielmehr ist es in hohem Maße geeignet, zum Studium Hegels Lust zu machen und vor allem das überlieferte Vorurteil, als wäre Hegels Philosophie abstrus und wirklichkeitsfremd, in sein Gegenteil zu verkehren.

Berlin.

Georg Lasson.

Schopenhauer, Arthur. Sämtliche Werke, herausgegeben von Paul Deußen, Verlag von R. Piper & Comp., München, Bd. VI, 1923: Über das Sehn und die Farben. — *Theoria colorum physiologica.* Balthazar Gracians Handorakel und Kunst der Weltklugheit. Über das Interessante. Eristische Dialektik. Über die Verhüngung der deutschen Sprache. Herausgegeben von Franz Mockrauer. (XXXIX und 875 S.)

Der bezeichnete Titel gibt erfreuliche Veranlassung, dem philosophisch interessierten Publikum ein stolzes Unternehmen ins Gedächtnis zu rufen. Trotz der unerhörten Zeitverhältnisse ist die von Paul Deussen begründete große kritische Ausgabe der sämtlichen Werke Schopenhauers um ein wertvolles Glied bereichert worden. Über die bedeutsamen Publikationen, welche diese Ausgabe aus den Verborgenheiten des handschriftlichen Nachlasses des großen Denkers, teilweise zum erstenmal an das Licht der Öffentlichkeit bringt, war schon an früheren Stellen dieser Zeitschrift eingehend zu berichten (vgl. Kant-Studien, Bd. XIX, S. 270 ff., Bd. XXIV, S. 149 ff., Bd. XXV, S. 458 ff.). Die erstmalige vollständige kritische Edition der so wichtigen Jugend-Manuskripte (Bd. XI) und der philosophischen Vorlesungen (Bd. IX u. X), welche wir dieser Ausgabe verdanken, wird dieselbe für eine wissenschaftliche Beschäftigung mit der Lehre des Philosophen von jetzt ab unentbehrlich machen.

Führte der letzterschienene XI. Band (1916) in das gärende Werden der philosophischen Grundanschauungen Schopenhauers hinein, in dem sich aus dem Chaos genialer Intuitionen und kritischen Ringens allmählich die klaren Konturen des eigenen Systems heraushoben; leitete der IX. und X. Band (1913) zu der Zeit des ersten Mannesalters hinüber, in dem Schopenhauer die Grundzüge seiner nunmehr reif gewordenen philosophischen Lehre fesselnd und mit glänzender Lehrgabe entwickelt, ohne als Dozent die verdiente Beachtung zu finden; so umfaßt der vorliegende VI. Bd. nun eine Reihe kleinerer Schriften, deren Entstehung sich auf Jugend, Mannesalter und Greisenalter verteilt.

Die Schrift „Über das Sehn und die Farben“ (in zwei Fassungen: 1816 und 1854) samt ihrer lateinischen Bearbeitung (1830) führt in Gedankenkreise,

deren Entstehung Schopenhauer der persönlichen Anregung keines Geringeren als Goethe verdankt. Wie diese Gedankenkreise, nach dem Zeugnis des unsterblichen Briefwechsels zwischen beiden Männern, den jungen Philosophen an die Seite des großen Dichters fesselten, ihn für die Grundgedanken der Farbenlehre Goethes kämpfen ließen; wie endlich bei weitgehender Übereinstimmung der Ansichten insbesondere in der gemeinsamen Gegnerschaft gegen Newtons Farbenlehre, gewisse relativ nebensächliche Meinungsverschiedenheiten Schopenhauers den darin empfindlichen Dichter verstimmten und zur Trübung der Beziehungen führten — ist bekannt. Schopenhauers inniger Wunsch an Goethe, die Frucht eigener Studien „mit seinem Feldzeichen auszustatten“, d. h. sich äußerlich an der Herausgabe zu beteiligen, blieb unerfüllt, und Schopenhauers Arbeit mußte (1816) als Kämpferin auf Goethes Seite erscheinen, ohne dessen Unterstützung zu empfangen. Auf Entstehung, Schicksal und Bedeutung der Schrift „Über das Sehn und die Farben“ geht die Vorrede des Herausgebers Dr. Franz Mockrauer in lehrreichen Darlegungen ein. Dabei werden die Beziehungen der Theorie Schopenhauers über die Intellektualität der sinnlichen Anschauung zur neueren Sinnesphysiologie eingehend behandelt. Die viel erörterte Frage nach dem Verhältnis von Schopenhauers psychophysiologischer Geschichtstheorie zu Helmholtzens sinnverwandten Gedankenreihen erfährt nach erneuter Prüfung eine Beantwortung, welche die Priorität Schopenhauers als gesichert, die Abhängigkeit Helmholtzens von Schopenhauer als wahrscheinlich erklärt (S. XVIII—XIX). Selbst bis in die Anschauungen moderner Forscher wie Hering und Ostwald wird die Nachwirkung und wissenschaftliche Ersprießlichkeit der Farbenlehre Schopenhauers hinein verfolgt (S. XXI bis XXIII).

Von ganz anderer Art ist die zweite Hauptschrift des vorliegenden Bandes: die glänzendste Frucht Schopenhauerscher Übersetzungskunst: „Balthazar Gracians Handorakel und Kunst der Weltklugheit.“ (In zwei Fassungen.) Sie ist das Ergebnis eines der vielen Übersetzungspläne, mit denen sich Schopenhauer nach seiner zweiten italienischen Reise trug, als er sein philosophisches Lebenswerk von der Öffentlichkeit unbeachtet und seine akademische Lehrtätigkeit in Berlin erfolglos bleiben sah. In dieser trüben Lage, die sein philosophisches Wirken als hoffnungslos erscheinen ließ, rang der unermüdete Denker seinem Geiste ein kleines Meisterwerk ab. Die dreihundert Regeln praktischer Weltklugheit des spanischen Jesuiten wurden von dem großen Moralisten und Kenner des menschlichen Herzens mit einer Kongenialität, Treue und Präzision in deutscher Sprache erneuert, welche die Bewunderung der Kundigen gefunden hat. Dem deutschen Leser bietet das Übersetzungswerk Schopenhauers einen kostbaren Genuß. Der Reiz dieser scharfgeschliffenen Sentenzen mit ihrer oft geistreichen Zuspitzung, die umfassende Menschen- und Lebenskenntnis, die sich in ihnen spiegelt und die erbarmungslose Konsequenz, mit welcher sie dem Prinzip der „Weltklugheit“ huldigen, wird nicht leicht von einem anderen Werke erreicht oder gar übertroffen werden. Daß die literarische Form dieser Sentenzen das spanischen Autors (durch Frauenstädts Ausgabe der Übertragung Schopenhauers vermittelt) bereits im deutschen Schrifttum fruchtbar geworden, ist bekannt. War es doch kein geringerer als Friedrich Nietzsche, welcher in der eigenartigen Form, besonders in der Titelgebung seiner Aphorismen, an Balthazar Gracian anknüpfte. Wer durch Schopenhauers Verdeutschung des Werkes angeregt, auf seine ursprüngliche Fassung zurückgehen will, dem ist im 4. Anhang des vorliegenden Bandes dazu Gelegenheit geboten, wo sich der gesamte spanische Originaltext abgedruckt findet (S. 627 bis 689).

Wieder von anderer Art und Bedeutung sind die beiden posthumen Abhandlungen, welche folgen: „Über das Interessante“ und „Eristische Dialektik“. Beide könnten ihrem Charakter nach den „Parerga und Paralipomena“ eingefügt sein. Wenn die erste (aus dem Jahre 1821) mit ihrer Untersuchung der Beziehungen des Interessanten zum Schönen, eine Ergänzung zu Schopenhauers Ästhetik bildet, so darf die zweite (1819—31) als ein Niederschlag seiner logischen Studien betrachtet werden, der sachlich eine Ergänzung zu § 26 des II. Bandes der „Parerga und Paralipomena“ darstellt, indem diese Arbeit die dort erwähnten Schliche, Kniffe und Schikanen eines unredlichen Disputierens, „deren die gemeine Menschen-

natur sich bedient, um ihre Mängel zu verstecken“, in übersichtlicher Anordnung vorführt.

Von allergrößtem Interesse ist endlich, trotz ihres fragmentarischen Charakters, die Abhandlung „Über die seit einigen Jahren methodisch betriebene Verhünzung der deutschen Sprache“ (1856—60). Nach Gegenstand und Charakter ebenfalls zur Schriftengruppe der „Parerga und Paralipomena“ gehörig, führt diese Schrift Betrachtungen weiter, wie sie in dem Kapitel „Über Schriftstellerei und Stil“ („Parerga und Paralipomena“, Bd. II, Kap. XXIII) und im XII. Kap. des Ergänzungsbandes zum Hauptwerk bereits eindrucksvoll begonnen waren. Das Auszeichnende des nachgelassenen Fragmentes liegt in dem Vorherrschen der polemischen Tendenz, die mit ungemildertem, echt Schopenhauerischem Radikalismus waltet. Die Triebfeder dieser Polemik ist, samt ihrem Objekt, von sehr ernst zu nehmender Art. Sie liegt in der aufrichtigen und wohlbegründeten Sorge um die Erhaltung der deutschen Sprache (des „einzigen entschiedenen Vorzugs der Deutschen vor andern Nationen“, S. 489), deren Korruption und Verfall Schopenhauer unter dem Einfluß einer minderwertigen Schriftstellerei in zahlreichen Symptomen drohend sich ankündigen sieht, was an zahlreichen Beispielen erläutert wird. Die sprachkritischen und stilistischen Lehren und Grundsätze Schopenhauers sind für uns Heutige unveraltet und größtenteils außerordentlich beherzigenswert. Ja, ihre Beherzigung ist (mag man auch in einzelnen Punkten der Auffassung des Meisters widersprechen) im allgemeinen eine (nicht angefochtene, aber) unerfüllte Forderung, denn die literarische Praxis unserer Tage hat in der Abkehr von der „Verhünzung der deutschen Sprache“ und stilistischen Barbarei von unserem Philosophen noch vieles, fast möchte man sagen: alles zu lernen und die ernstesten Mahnungen eines der ersten deutschen Schriftsteller liegen im wesentlichen noch unbeachtet. Wann werden die Schulen und Universitäten sich bewegen fühlen, diesem Umstande Rechnung zu tragen? —

So birgt der vorliegende Band einen überaus reichen und vielseitigen Inhalt. Die Textbehandlung und Anordnung des Ganzen ist von vorbildlicher Sorgsamkeit. Das Verdienst dafür kommt dem Herausgeber Dr. Franz Mockrauer zu, der in gründlichen Vorreden über die befolgten editorischen Grundsätze Rechenschaft gibt. Für die philologische Vielseitigkeit des Bandes ist es bezeichnend, daß demselben nicht weniger als acht Anhänge (darunter wiederum einer mit Übersetzung und Nachweisung der Zitate) beigegeben sind. Die Ausstattung des Bandes darf schlechterdings imponierend genannt werden. Sie hält mit den früheren Bänden durchaus Schritt, so daß die Ausgabe weiterhin wissenschaftlichen und bibliophilen Ansprüchen in gleichem Maße genügt.

Erfreulicherweise stellt der Verlag ein baldiges Erscheinen der noch fehlenden Bände in Aussicht. Zunächst Band XII mit dem zweiten Teil der Genesis des Systems und Band XIII mit sämtlichen erreichbaren Briefen Schopenhauers nebst den wichtigsten Briefen an ihn. In Kürze werden dann folgen: Band VII und VIII mit den Paralipomenen des Nachlasses und dem vollständigen Abdruck der Manuskriptbücher in chronologischer Reihenfolge; endlich Band XIV, welcher alle persönlichen Dokumente, Porträts usw., ferner einen Index der Zitate und das gesamte Sach- und Namenregister bringen wird. So besteht begründete Hoffnung, die schöne Ausgabe der sämtlichen Werke des großen Denkers in naher Zeit als abgeschlossenes Ganzes vorliegen zu sehen.

Cronberg i. Taunus.

Prof. Dr. Heinrich Hasse.

Müller, Josef, Dr. phil. Jean Paul und seine Bedeutung für die Gegenwart. II. umgearbeitete Auflage. Verlag Felix Meiner. Leipzig 1923. 396 S.

Diese neue Auflage eines Werkes über Jean Paul, das vor einigen Jahrzehnten als Erstlingsarbeit des Verfassers erschien, der seitdem eine Reihe von Schriften über ihn veröffentlichte, umfaßt in sich die Ergebnisse eines dreißigjährigen, tief-eindringenden Studiums des Dichters. Gervinus sagt, daß diesem Genie, dem es in jeder Beziehung an der mittleren Linie fehlt, von Anbeginn seines Auftretens nur begeisterte Anhänger oder ablehnende Tadler geworden seien. Josef Müller gehört zu den ersteren. In acht erschöpfenden Kapiteln behandelt er Jean Paul als Menschen, als Philosophen, besonders in Hinsicht auf seine Kunstphilosophie,

als religiösen Denker, als Pädagogen, als Sprachschöpfer und als Politiker, als Dichter überhaupt. Der staunenswerte Reichtum dieses Geistes enthüllt sich uns aus der Fülle der mitgeteilten Zitate, und die liebevolle Arbeit des Verfassers zeigt uns die geistige Schärfe, den wissenschaftlichen und philosophischen Ernst, die Seelen- und die Lebensreife, auf deren Grunde die romantische Phantastik, die Klein- und Kleinstwelt seines merkwürdigen Schrifttums erwächst. Den großen Menschen und den geistigen Tatmenschen als Beweger der von romantischem Witz überblühten Schriften Jean Pauls gezeigt zu haben, ist das große Verdienst dieses Werkes, denn der lange Zeit fast vergessene Dichter, den eine Welle neu erwachenden Verständnisses wieder hochzutragen beginnt, begegnete, gerade in bezug auf die Fruchtbarkeit seiner Gesamtlebensanschauung, noch nicht der letzten Würdigung.

Nicht immer weiß man sich mit dem Verfasser einig, wenn er sich den Standpunkt zu eigen macht, den Jean Paul der Philosophie und der Richtung seiner Zeit gegenüber einnahm; notwendig mußte bei der schöpferischen Eigenart des Dichtergeistes öfter eine eigenständige Ablehnung als ein kongeniales Verstehen gerade den größten seiner Zeitgenossen gegenüber sich zeigen. —

Nur an verhältnismäßig seltenen Stellen angedeutet ist das, was der Untertitel des Werkes uns verheißt, nämlich Jean Pauls Bedeutung für die Gegenwart, und hier, gestehen wir, hat uns das Buch nicht ganz befriedigt. Es liegt dies an der ganzen Anlage des Werkes. Die einzelnen Kapitel stehen fast unabhängig voneinander da, jedes einzelne eine Seite des umfassenden Geistes tiefeschürfend behandelnd; es ist vielleicht absichtlich darauf verzichtet worden, das Ganze organisch zu gestalten zu einem Lebensbildnis, das sich heraushebt aus dem Hintergrunde seiner von so vielseitigen Geisteskräften durchfluteten Zeit. Das Erblühen des Werkes dieses Mannes aus der Eigenart seines Genies, aus Abhängigkeit, Ablehnung und Gestaltung von Leben und Kultur seiner Zeit mitzuerleben, das würde zugleich dem Leser die große Verwandtschaft zeigen, die das Wirken Jean Pauls mit dem Bedürfnis unserer Zeit verbindet. Es würde dies eine Gestaltung, nicht im ehemaligen Sinne rein literar-historischer Gelehrsamkeit sein, die der Verfasser in seinem Vorwort selbst ablehnt, sondern ein Nachschöpfen im Sinne der Dilthey'schen Schule. Zu einem solchen Werke, das wir noch erhoffen müssen, würde das vorliegende die wertvollste Grundlage bilden. Interessant wäre es auch zu verfolgen, wie tief der Einfluß Jean Pauls auf viele Gedankengänge Nietzsches war.

Berlin.

Dr. Margarete Calinich.

Reinhardt, Karl, Poseidonios. C. H. Beck, München 1921. 474 S.

Das Werk Reinhardts hat eine grundlegende Bedeutung, zunächst in methodischer Hinsicht. Es führt in die Altphilologie und in die Geschichte der antiken Philosophie eine neue Methode ein. Es bildet einen Abschluß einer äußerlichen, mehr oder weniger mechanischen Betrachtung, die sich meistens an die Inhalte, an die Dogmata hielt, deren innerhalb bestimmter Grenzen gelegene Verdienste durchaus nicht übersehen zu werden brauchen, die aber eben doch über diese Grenzen nicht hinauskam. Der Angriff gegen die Zellersche Doxographie klingt scharf, ist aber berechtigt. Wir müssen durchaus zu einer organischen Betrachtung der Geistesgeschichte kommen. Und zwar will R. nicht etwa an die Stelle des Systems, des Inhalts die Persönlichkeit, den Menschen als das Gegenüber seines Werkes stellen, das wäre ein anderer ebenso oberflächenhafter Inhalt (es scheint dem Verfasser hier Wilamowitz' Plato vorgeschwebt zu haben), sondern die „innere Form“ als das, „was im Erstarrten und für wahr Gehaltene selber für uns nicht erstarrt, so wenig wie die Lebenskraft im Fossil, was uns als das Lebendige berührt, woran auch wir noch teil haben“. Versuchen wir uns klar zu machen, was das bedeutet, und zugleich das Verfahren, das nach R. selbst noch unsicher ist, und sich nach ihm auch auf die Umbildung der Quellenkritik beziehen soll, uns deutlicher zum Bewußtsein zu bringen. Da ist zunächst zu bemerken: die Reinhardt'schen Überlegungen gehören in einen größeren Zusammenhang, nämlich nicht so sehr in den Kreis der Dilthey'schen Schule, welche ja auch versuchte, über das Problemhafte vorzudringen zu dem zeugenden seelischen Leben, als in den aus der Georgischen Schule hervorgegangenen Kreis Gundolfs.

Das sachlich Berechtigte dieser Einstellung liegt darin, daß einer Darstellung, welche nur die Problemgehalte, nur das objektiv Geistige gibt, die flutende Beweglichkeit des lebendigen Gedankens abhanden kommt, daß andererseits eine Formgebung, welche nur von dem psychischen Erleben ausgeht, meist nicht zu der Gegenseite, zu der Totalität des Werkes gelangt. Es liegt deshalb in der Tat nahe, nicht von dem bloß fließenden psychischen Leben, nicht von der geprägten Form auszugehen, sondern von einem psychisch-geistigen Zentrum, wie ja auch in Wirklichkeit die Seele ohne Geist nichts, der Geist ohne Seele nur etwas Erstarrendes ist. — Selbst dann bleiben noch Schwierigkeiten genug. Es wäre z. B. zu prüfen, ob das, was Simmel, dessen überaus interessante Monographien in ähnlicher Richtung gehen, einmal behauptet hat, richtig ist, daß nämlich der originale Wesenskern der Gedanken durchaus mit dem zusammenfällt, was an den Persönlichkeiten selbst das Wesentliche und den Kern bildet. Ich würde lieber an Stelle von einer inneren Form von einer psychisch-geistigen Totalität reden, in der der Wesenskern aufzuweisen ist, und es wäre dann zu analysieren, wie an dieser psychisch-geistigen, dynamischen, prozeßhaften Einheit die eine Seite die flutende Mannigfaltigkeit des subjektiven Lebens, die andere die sich abscheidende objektive Form ist. Wir würden dann, in Verfolgung dieser Gedanken zu einer sich selbst gestaltenden und sich selbst differenzierenden, zunächst formlosen Totalität kommen, die die Gesetze ihrer Differenzierung und Formgebung in sich trägt. Dadurch würde zugleich deutlich werden, daß dieses Zentrum in sich nicht etwas atomhaft Vereinzeltes ist, sondern selbst eines umfassenderen psychisch-geistigen Lebens individuelle, unverwechselbare Ausgestaltung. Diese Erweiterung erscheint mir nötig.

Die zweite nicht hoch genug zu veranschlagende Leistung des Buches besteht darin, daß sie mit jener Zeit definitiv aufräumt, die alles, was in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten irgendwie bedeutsam war, durch die merkwürdigsten und oft mit der wunderbarsten Logik arbeitenden Schlüsse auf Poseidonios zurückführte (es ist übrigens diese Poseidonioshypothese für die allgemeine Psychologie der Wissenschaft außerordentlich interessant). Auf das Unzulängliche dieser Einstellung war schon von anderer Seite, auch vom Referenten (vgl. Plotin, Leipzig 1921, S. VIII) hingewiesen worden, der Verfasser hat aber hoffentlich endgültig mit der Geistlosigkeit dieses mechanischen Rückschließens aufgeräumt, und damit auch von dieser Seite einer organischen Auffassung der ersten nachchristlichen Jahrhunderte den Weg geebnet.

Ich gestehe, daß ich diese allgemeine methodische Bedeutung zunächst höher werte, als die besondere Zeichnung des neuen Poseidonios. Wie sieht dieser aus? Er ist „Staatsmann, Denker, Forscher, Erzieher, Deuter aller Dinge, Interpret der Seele und der Götter, der Natur und der Geschichte, Philosoph des höchsten Anspruchs, mit dem Ehrgeiz, zur vollkommensten Verkörperung der Menschheit zu gehören, dabei in Tat und Bewußtsein Erbe, Glied aus jener Reihe, deren Ahn er in Pythagoras verehrt, universaler Geist, in dem zum letzten Mal eine, soweit erkennbar griechische, wenn auch gedrungene Mystik mit der spröden Klarheit griechischen Kausalsinns, dumpfer Opfer-, Seelen- und Orakelglaube mit dem hellsten griechischen Erkenntnisdrang gemischt, ein weltumspannendes System auskristallisierten“ (S. 8). Er ist der letzte schöpferische Geist der ersten Periode des Hellenismus, der größte Augendenker der Antike, sein System die reinsten Philosophie des Auges, das der älteren Stoa dagegen eine Philosophie in Postulaten, Formeln und Syllogismen. (Dabei scheint mit Augendenker etwas ganz Spezifisches gemeint zu sein, was aber in diesem geradezu paradoxen Wort nicht zu einem eindeutigen Ausdruck gelangt; man sollte vielleicht solche Worte vermeiden, bei denen wohl der Autor etwas empfindet, die aber so wie sie übernommen werden, und das werden sie in der Tat, als unverstandene Hieroglyphen weiterwandern. Als das objektiv Neue erscheint bei P. der Kunstbegriff, er will die Welt aus der Kraft erklären, er ist der Vitalist der Antike. Für die alte Stoa war der einzige vernünftige Erklärungsgrund die Vernunft, der stoisch kalkulierende Intellekt, Poseidonios setzt an die Stelle der Vernunft die Kraft: er denkt genetisch, dynamisch. „Er ist der Mystiker der Ursachenerkenntnis, der Ekstatiker der Ursachenforschung, der durch die Weiterklärung in das All hineinstrebt, dem Erkenntnis Unio mit dem Kosmos ist, Verwandlung und Vergöttlichung des eigenen Selbst,

der hier sein eigenes Werk dem Kosmos in den Mund legt, als Echo und Widerklang der göttlichen Vernunft in der Seele“ (S. 421). Sein Kraftbegriff durchdringt gleichermaßen Organisches, Anorganisches und Seelisches und dringt auch ins Ethische hinüber. — So ist des Poseidonios Naturbetrachtung teleologisch, aber während der Gesamtbegriff des Zwecks bei Aristoteles die Totalität der Formen und Begriffe, als Vollendung des an sich formlosen Materiellen zur Erreichung wesenhafter Bestimmtheit und Begrifflichkeit sei, sei das Telos des Poseidonios der materielle stoische Kosmos in der Totalität seiner Stoffe, Kräfte und Formen, aufgefaßt als „Haus der Götter und Menschen“. Dieser Kosmos wird als Ziel gesetzt, als das gewollte Resultat einer zwecksetzenden, „vorsehenden“ Weltkraft, und zwar nicht nur als das erreichte Ziel einer Entwicklung, sondern zugleich auch als die sich gleich bleibende Summe, als die sich erhaltende Leistung eines ewig regen Schaffens . . . Anders ausgedrückt: die Teleologie des Poseidonios sucht die Kräfte, Ursachen und Wirkungen der materiellen Welt als Willen eines Geistes zu begreifen“ (S. 259).

Reinhardt selbst spricht es aus, daß seine Durchführung „im Überwundenen noch allzu sehr stecken blieb“. Nicht darauf wollen wir eingehen, aber was mich unbefriedigt läßt, ist die zu stark atomisierende Betrachtung des Denkers. Man sieht keinen rechten Zusammenhang mit dem Geiste der Zeit, sieht nicht, wie sich Poseidonios zu dem ungeheuren Umschwung stellt, der sich in eben jener Zeit vollzog. Zugegeben, daß die frühere Auffassung ihn allzu sehr zu einem bloßen Exponenten eben jener Umwandlung machte. Aber wenn Poseidonios der große Denker gewesen sein soll, an dem auch R. festhalten möchte, so muß er doch irgendwie diese grundlegende Umschichtung erlebt und positiv oder negativ gewertet haben. Man kann eine solche Gestalt nicht so stark von ihrer Zeit isolieren, daß sie zuletzt gar keine innerliche Beziehung mehr zu ihr hat.

Ich will das an einer Einzelbetrachtung illustrieren, die zugleich zeigt, daß man vielleicht doch nicht so stark wie Reinhardt, der sich an einer neuen Analyse von Cicero De natura Deorum II orientiert, die übrigen Quellen vernachlässigen darf. Es heißt bei Diogenes Laertius 7, 135, daß nach Poseidonios das Eine Gott und Vernunft und Schicksal und Zeus sei und mit vielen anderen Namen benannt werde (*πολλαῖς τ' ἑτέραις ὀνομασίαις προσονομάζεσθαι*). Dieser vielnamige Gott (*θεὸς πολώνυμος*) findet sich nun sowohl bei Seneca, wie in der pseudo-aristotelischen Schrift über die Welt, wie auch implicite bei Philo. Damit erhielt P. in der religiösen Entwicklung dieser Zeit eine besondere Bedeutung, denn dieser vielnamige Gott ist eine Vorstufe des Agnostos Theos einerseits und des Deus pantheus andererseits. — Dieses nur als ein Beispiel dafür, daß hier die Probleme noch durchaus im Fluß sind und daß es hier nichts gibt, was sich schwarz auf weiß nach Hause tragen ließe.

Ganz besonders sei noch auf die tiefgehende philologisch-interpretatorische Arbeit des Werkes, die sich insbesondere auf die genannte Schrift Ciceros erstreckt, auf welche wir an dieser Stelle nicht eingehen können, hingewiesen. Alles in allem eine der originellsten, interessantesten und anregendsten Erscheinungen, die auf dem Gebiete der alten Philosophie in den letzten Jahren erschienen sind.

Frankfurt/Main.

Fritz Heinemann.

Wilson, David Alec, Carlyle till Marriage 1795—1826. London 1923. XVI und 442 S. (Verlag Kegan Paul, London.)

Dies Buch, das den ersten Band einer zu erwartenden großen Carlyle-Biographie bilden soll, ist unter ganz bestimmten Voraussetzungen geschrieben und muß mithin auch unter diesen gelesen und beurteilt werden. Wer es zur Hand nimmt in der Erwartung, in die innere Entwicklung Carlyles, etwa in dem Sinne eingeführt zu werden, wie dies Craig in seinem schönen Buch „The Making of Carlyle“ versucht hat und wie es auch für seine deutschen Biographen die selbstverständliche Aufgabe war, würde enttäuscht sein. Solche Fragen wie die: Was bedeutete die mathematische Naturwissenschaft für Carlyle? Wie stand er zur Skepsis Humes? Welchen Anteil haben die deutsche Literatur und Philosophie für den Aufbau seiner Weltanschauung gehabt? Wie war seine Stellung zur Klassik und Romantik? werden kaum aufgeworfen. Wenn jedoch von einer systematischen Stellungnahme

zu diesen Problemen gesprochen werden soll, so scheint sie mir in der Tendenz zu bestehen, den Einfluß, den negativ die französische, positiv die deutsche Literatur für Carlyle gehabt haben, auf ein Minimum herabzusetzen, und dafür den Einfluß seines schottischen Milieus, verkörpert in Burns, und der allgemeinen englischen Geistesströmungen seiner Zeit, namentlich Byrons, möglichst stark zu unterstreichen. Aber auch diese Einflüsse werden meist nur als Tatsachen hingestellt, ohne in ihrer Eigenart und ihrem Einfluß auf Carlyles Eigenart irgend näher charakterisiert zu werden. Dies mußte zunächst festgestellt werden, um den Leser nicht mit falschen Voraussetzungen an die Lektüre des Buches gehen zu lassen, deren Nichterfüllung sich dann leicht in ungerechten Beurteilungen Luft machen könnte. Denn obwohl alles dieses nicht in dem Buch vorhanden ist, bin ich weit davon entfernt, es als wertlos zu bezeichnen, ja, ich glaube, daß es, richtig gelesen, eine erhebliche Bedeutung innerhalb der Carlyle-Literatur beanspruchen kann. Worin dieser Wert liegt, läßt sich gewissermaßen rein chronologisch feststellen. Wir leben jetzt in einem Abstand von Carlyle, der uns ausschließlich von handschriftlichem oder gedrucktem Material abhängig macht. Nur noch wenige Menschen leben, die Carlyle in seinen späteren Jahren intim gekannt haben; aus seiner Jugendzeit ist von seinen Weggenossen niemand mehr übrig geblieben. Da ist es denn an der Zeit, alles zu sammeln und zu sichten, was an Überlieferung vorlag oder noch erreichbar war, und in der Erfüllung dieser Aufgabe sehe ich das Hauptverdienst dieses Buches. Mit unglaublicher Sorgfalt ist der Verfasser allen möglichen und unmöglichen Überlieferungen nachgegangen und hat versucht, sie auf ihre Glaubwürdigkeit zu prüfen und alles Drum und Dran ihrer Tatsächlichkeit in seinem Buche zu verewigen.

Es ist eine solche Anzahl von Fakten und Zusammenhängen hier sichergestellt, daß in dieser Hinsicht das Buch als ein entschiedener Fortschritt über das bisher hierfür grundlegende Werk Froude's zu begrüßen ist. Der Name Froude's bringt uns auf den erbitterten Kampf, den Wilson schon in einer früheren Publikation gegen Froude begonnen hat, und den er in diesem neuen Werk unermüdlich fortsetzt. Nicht sowohl um die Darstellung Carlyle's handelt es sich, sondern um die Beurteilung von Jane Welsh. Freilich die Vorwürfe wegen Indiskretion, die man früher gegen Froude richtete, sind es nicht, die uns aus diesem Buch entgegenkommen; nicht zuviel Wahrheit, sondern zuviel Dichtung wirft Wilson seinem Gegner immer wieder vor. Uns wird keine einzige der Unerfreulichkeiten aus der Zeit von Carlyles Werbung erspart und das lobenswerte Bestreben Wilsons, nicht in die lues Boswelliana zu verfallen, veranlaßt ihn zu einer breitausgeführten Parallele des Liebespaares mit Don Quixote und Dulcinea, die jedenfalls fragwürdiger in ihrem Geschmack ist als die durch das ganze Buch sich hinziehenden Vergleiche der Ansichten Carlyles mit denen von Konfuzius, der in der Schätzung Wilsons beträchtlich über Goethe rangiert. Man kann sagen, daß das Bild, welches hier von Jane Welsh und ihrer Mutter gezeichnet wird, auffallend an bekannte Romanfiguren Thackerays erinnert, und daß es sicher ebenso nach der Richtung einer ehrlichen Antipathie verzeichnet ist wie das von Froude entworfene vielleicht als ein durch einseitige Liebe beeinflusstes zu betrachten ist.

Es wäre ein schönes Zeichen für den hohen Stand der allgemeinen Vertrautheit mit den wichtigsten geistigen Strömungen des vorigen Jahrhunderts, wenn man annehmen dürfte, daß das, was Wilson in diesem Bande nicht gibt, er bei seinen Lesern als bekannt voraussetzen dürfte. Das mag für England stimmen, der minder kultivierte deutsche Leser wird aber wohl tun, neben dem Buche Wilsons auch noch andere Quellen zu benutzen, denn aus diesen wird er die Berechtigung für das Dasein einer Carlyle-Biographie überhaupt erst entnehmen können, die Wilson vielleicht etwas zu selbstverständlich voraussetzt.

Erlangen.

Prof. Dr. Paul Hensel.

Salin, E. Platon und die griechische Utopie. München und Leipzig 1921.

Es ist ein Mangel, der sich aus unserer differenzierten Kultur erklärt, daß wir in nachschaffender Reflexion bei antiken Menschen zerspalten, was ursprünglich lebendige Einheit war, und daß wir dann noch fragen, wie hingen die Gebilde zusammen, die wir erst schufen. Ein typisches Beispiel ist Empedokles, der Natur-

forscher, Arzt, scheinbare Materialist und Empedokles, der Sänger, Magier, Hierophant, Mystiker. Nicht minder aber Platon, der Dialektiker, und Platon, der Politiker. Aber sind es wirklich zwei Empedokles, wirklich zwei Platon? Wurde der Philosoph Platon zum Politiker, wollte er nicht Politiker werden, ehe er Philosoph wurde?

Diese Frage müssen wir an das Salinsche Buch richten, das als erster Band einer allgemeinen Geschichte der Utopie gedacht ist. Den Begriff der Utopie, den die Griechen nicht kennen, unterscheidet S. vom Staatsroman, der von dem Erzähler um der Erzählung willen geschrieben sei, als von einem Dichter oder Weisen erschaut, von einem Forscher oder Systematiker in Absicht oder Erwartung politischer Wirkung erdacht. Den breitesten Raum, mehr als die Hälfte, nimmt die Darstellung Platons, des Politikers, des „Reichsgründers“, Erziehers der Griechen und der Menschheit ein. Das Verhältnis des Verf. zur Platonischen Politeia ist ein fast kulthaftes. Kein anderes Staatswerk hat nach ihm durch die Jahrtausende derartig lebendige Frische bewahrt und wirksamen Einfluß geübt, kein anderes ist so umfassend zum Ursprung und Sammelpunkt menschlicher Gesinnung und Haltung, politischer Anschauung und Tat, wissenschaftlicher Lehre und Gestaltung geworden. Merkwürdig ist, wie sich die ästhetisch-kontemplative bildhafte Haltung des Verfassers, der an Friedemanns Platon anknüpft, auf das Objekt seiner Darstellung überträgt. Zugeben kann man den Ausgang von der Platonischen Urschau von dem gleichen Kern und der gleichen Teilung von Mensch, Staat und Kosmos. Aber sie wird sofort verbildlicht zu der Anschauungsform einer Kugel, wodurch an die Stelle des gar nicht fortzuleugnenden Transzendenzismus Platons ein Immanentismus tritt: „Um das Zentrum, in dem die unwandelbare Idee des Guten, die ewige Form der Harmonie als Schöpfer, Gottbild und Urbild thront, legen sich Kosmos, Polis, Mensch als drei konzentrische Kugeln, die von der gleichen Urkraft gespeist, nach dem gleichen Verhältnis geteilt, durch die gleiche Ordnung umspannt, nur in den Maßen von Umfang und Inhalt sich unterscheiden.“ Das sei die platonische „Dreieinigkeit“: „Die ‚drei‘ ist für Platon die Zahl der organischen Harmonie, der geordneten Teilung, der natürlichen Ordnung — sie gestaltet sich als Einheit von Natur, Reich, Mensch in dem Gesamt: Welt, als Einheit von Priester-, Krieger- und Werkerkaste in dem Gesamt: Reich, als Einheit von Vernunft, Eifer, Begierde in dem Gesamt: Mensch.“ Man beachte, wie hierbei aus formal begreiflichen Gründen, aber unplatonisch an Stelle des Kosmos die Natur, der Polis das „Reich“, des Philosophen der Priester tritt. — Die intuitive Methode, die hier angewandt wird, ist als solche nicht zu verwerfen, aber sie darf nur herausholen, was in Platon liegt, und darf nicht zu einer Dichtung führen, die mit Bildern und Begriffen arbeitet, die Platon wesensfremd sind. — Die Kugel als Bild des Staates, der Kreis als Symbol der Zeit, sind es mehr als Bilder, mehr als Ausdruck für das Schaffen aus „geistiger Mitte“, enthüllen sie in irgendeiner Weise Wesenhaftes? Sie sind hier mehr als Bilder, denn dieser Staat des „runden“ griechischen Menschen bedarf keiner Gesetze, er ist eine einheitliche Welt mit einer Anschauung, einem Glauben und einem Gott, in der durch anerkannte höhere Ordnung das Ganze gefügt und gehalten wird. Deshalb tritt in ihm die Erziehung so stark hervor, denn sie hat „in jedem einheitlichen Reich die Verbindung zwischen Zentrum und Oberfläche zu schaffen, sie hat im Menschen den Prozeß zu wiederholen, der aus der schöpferischen Mitte die Kugel gebär, sie hält die Schau und das Werk lebendig, sie bildet den Jüngling nach dem Bilde Gottes, auf daß der Gott sich in ihm verlebendigt und er den Gott in der Welt verbildlicht“ (S. 13).

Neben das kultliche Reich der Theokratie des „Staates“ stellt S. die Nomoi als Nomokratie; sie sollen neben der runden Gestalt der Politeia als ein Strahlenbündel wirken, in dem der Gott, wenn nicht sichtbar, so doch verwirklicht ist. Und auch hier bleibt das Bild nicht etwa Mittel der Nachzeichnung, sondern soll eine Eigenart des Auges, des Sehens, der Weltanschauung des Denkers aufdecken. — Wissenschaftslogisch und -psychologisch ist das außerordentlich merkwürdig. Es wird nicht nur die ratio cognoscendi zu einer ratio essendi gemacht, sondern das Bild, das hier die Stelle der ratio vertritt, setzt sich geradezu an die Stelle des Logos, es wirkt problem- und begriffsverschleichend, es deckt nicht etwa Tiefen auf, sondern verhüllt, veräußerlicht. Wie soll man einen Platon, der selbst von

sich sagt, daß sich das Letzte nicht in Worte fassen lasse, durch Bilder begreifen können?

Um auf die Anfangsfrage zurückzukommen, so ist es unmöglich, wie Salin es meint, nachträglich von der Zeichnung des Politikers zu der des ganzen Platon überzugehen. Politik und Philosophie hängen hier derart eng zusammen, daß der Philosoph den Gipfel im Staate, die Dialektik die höchste Stufe der Erziehung bedeutet. Im Staate bildet sich die Ideenlehre weiter. Indem der Staat als Organismus bestimmt wird und doch zugleich Idee ist, mußte die Idee selbst Organismus und damit konkret, lebendig, organisch werden. Und weiter vollzieht die Politeia eine deutlich sichtbare Weiterbildung zur Lehre von den Idealzahlen.

Gegenüber Platon gerät die Folgezeit ins Hintertreffen, sie wird von Platon aus beurteilt; über das Vollkommene, die Kugel, die Platonische Welt, sei ein Fortschritt menschlich niemals möglich. Arme Menschheit! Es ist anzuerkennen, daß S. nicht in die übliche Abkanzlung des Aristoteles als eines verstockten Schülers des Platon, dem man erst ein Privatissimum über die Ideenlehre halten müsse, einstimmt, und daß er immer noch wiederholten Ansicht entgegentritt, daß der Aristotelische Staat auf einer nochmaligen Herabstimmung des schon in den Gesetzen reduzierten Platonischen Staatsideals beruhe, aber er begnügt sich mit einer Reihe recht feiner Bemerkungen und macht sich die Sache leicht. Wenn er das Ziel des Aristotelischen Staates als „schönes Leben“ bezeichnet, so läßt sich doch wirklich eine tiefer gehende Charakteristik geben. Und daß auch der Aristotelische Staat in Harmonie mit dem Universum und mit dem Menschen steht, daß der Grundzug des Aristotelischen Universums auch in ihm lebendig ist, das wird hier nicht erwähnt.

Auf den weiteren Inhalt des Buches, der Zenons Politeia, Xenophons Kypädie, Theopompos Meropis, Hekataios Aigyptiaka, Euhemeros heilige Inschrift, Jambulos Sonneninsel und Ciceros De re publica behandelt, können wir hier nicht mehr eingehen. Aber es dürften aus dem Gesagten die Vorzüge und Schwächen des Buches hervorleuchten: auf der einen Seite eine große Selbständigkeit der Behandlung, eine außergewöhnlich starke Formkraft und eine im Georgekreise heimische Sprache, auf der anderen eine starke Wirklichkeitsferne, eine ästhetisierende Überschätzung einzelner Gestalten, historischer Hellenenkult, bildhafte Zersetzung der Gedanken. Kurz ein Buch, das man weder mit einem Wort bejahen noch verneinen kann, und das im einzelnen mehr feinsinnige Bemerkungen enthält, als in dieser Besprechung hervortreten konnte.

Frankfurt/Main.

Fritz Heinemann.

Hesnard, O., Professeur au Lycée Charlemagne, Fr. Th. Vischer. Collection historique des grands philosophes, Paris, Librairie Felix Alcan. 1921. 510 Seiten. Preis 25 Frs.

Fr. Th. Vischer hat in Deutschland bis jetzt noch keinen Biographen gefunden. Der Verfasser der ausgezeichneten Skizze in der Allgem. Deutschen Biographie, Vischers Freund und Schüler Richard Weltrich, starb leider, ehe er noch den jahrelang mit Liebe gehegten Plan einer größeren Lebensbeschreibung Vischers verwirklicht hatte. Robert Vischer, der Sohn, mußte sich vor allem einmal auf die Herausgabe des Nachlasses, der Vorlesungen, Briefe und manches für die künftige Biographie wichtigen Dokumentes beschränken. Was aber von anderer Seite über die menschliche Entwicklung Fr. Vischers geschrieben worden ist, das geht im Einzelnen wie im Ganzen wohl nirgends über dessen eigenen schönen Altersaufsatz „Mein Lebensgang“ hinaus und stellt die biographischen Tatsachen vielmehr als bald in den Dienst einer zusammenschauenden Charakteristik und umfassenden Würdigung. Ich nenne hier vor allem die grundlegende Studie von Johannes Volkelt. Den Dichterphilosophen aber mit selbstloser Hingabe während seines achtzigjährigen Lebens zu begleiten, sein Bild durch mannigfache Wandlungen hindurch weniger von vornherein zu haben und festzuhalten, als vielmehr nach und nach wachsen und werden zu lassen, ohne allzu viel selbstherrliches Dreinreden (das Vischer bekanntlich nicht ausstehen konnte) auf seine Worte zu hören und ohne allzu gewagte hypothetische Wegkonstruktionen seine Schritte nachzugehen

— dieser größeren und entsagungsvolleren Arbeit hat sich bei uns bisher noch niemand unterziehen mögen.

Aber eine derartige Lebensbeschreibung Fr. Vischers ist auch andererseits nicht etwa eine „bloß“ mühselige und eine „nur“ entsagungsvolle Sache! „Gelehrte Sichtung des Überlieferten . . . ist nur Außenseite einer tieferen Eigenschaft, welche wir bei einem geistvollen Biographen suchen: der überschauenden Vernunftklarheit, welche sich auf den Mittelpunkt des Inhalts bezieht und der Wärme der Vertiefung die richtige und echte Art der Ironie beimischt.“ Ein „großes, helles, ruhiges Auge“ und ein „mildes, feines, wohlwollendes Lächeln, das bei dem Überschaun sich auf die Mundwinkel legt“, verlangt Fr. Vischer selber von einem Biographen (Krit. Gänge, Zweite Aufl. 1914, Bd. 1, S. 219 u. S. 222); er findet es und rühmt es an seinem Freund Strauß. Mit Fleiß und Gewissenhaftigkeit allein wird man da auch ihm gegenüber nicht fertig werden; man wird vielmehr eine Persönlichkeit mitbringen müssen, die seiner eigenen Persönlichkeit wenigstens darin kongenial ist, daß sie in gleicher Weise die wurzelständige Wesenheit und die entfaltungskräftige Wirksamkeit eines sehr besonderen Individuums mit hingebender Liebe in sich aufzunehmen wie aus eigenster Machtvollkommenheit nachzuschaffen und vor uns hinzustellen vermag. Wenn überhaupt bei jemandem, so wird man diese Doppelfähigkeit einem so kerndeutschen Manne wie Fr. Th. Vischer gegenüber sicherlich wiederum bei einem Deutschen, am ehesten sogar wahrscheinlich bei einem Süddeutschen suchen. Die Tatsache aber, daß die erste größere Vischer-Biographie nunmehr von einem Franzosen geschrieben wird, könnte zunächst bei allen Vischerkennern und -freunden Verwunderung und Kopfschütteln erregen. — Nichtsdestoweniger muß betont werden, daß das Wagnis in einem anerkennenswert hohen Grade geglückt ist.

In dem vorliegenden (nicht als solchen gekennzeichneten) ersten Band schildert der Verfasser Leben und Schriften Fr. Th. Vischers bis zur Vollendung seines Hauptwerkes: der Ästhetik. An gründlichem Wissen und verständnisvoller Liebe fehlt es nicht. Die Schulzeit des Philosophen, sein schwäbisches Heimatland, der Aufenthalt im Tübinger Stift, Lehrer und Freunde, der Bruch mit der Theologie, der überwältigende Eindruck Hegels, Wanderungen und Wandlungen, die ersten schriftstellerischen Versuche, der junge Dichter und der junge Professor — das alles wird mit einem bemerkenswert geringen Aufwand von Rhetorik unter sorgfältiger Benutzung der Quellen erzählt. Ab und zu kommt dabei auch Unbekanntes zutage: so erfahren wir gleich am Anfang hübsche Einzelheiten aus Vischers früherer Schulzeit, Zeugnisbemerkungen seiner Lehrer, die den Ernst, die Energie, die Selbstständigkeit ihres Zöglings rühmen — aber auch, daß der spätere Verfasser von „Über Zynismus und sein bedingtes Recht“ einmal 4 Stunden Karzer wegen „Unfläterei“ erwischt hat. Besonders bemerkenswert erscheint mir die einheitliche Auffassung, die nirgends den Poeten von dem Denker, den Politiker von dem Kunstkritiker abtrennt und einzeln betrachtet, sondern vielmehr immer zu zeigen bemüht ist, wie hier von vornherein ein „ganzer Mensch“ heranwächst und sich nicht immer harmonisch zwar, aber immer eigentümlich-kraftig entwickelt. Auch der Sinn für das „Südliche“ in Vischer („le méridionalisme de Vischer“ p. 501) geht Hesnard durchaus nicht ab: das Naturgewachsene seines Wesens, sein „Natur-sinn im Gegensatz zu dem Stubensinn“ wird gut dargestellt und auch mancher ganz intime Zug mit überraschender Sicherheit aufgefaßt und wiedergegeben.

Viel Platz nehmen die referierenden Abschnitte ein, in denen Vischers philosophische und kritische Schriften behandelt werden: am umfangreichsten mußte natürlich die Darstellung der Ästhetik ausfallen; sie beansprucht mehr als ein Drittel des ganzen Buches. Hier wäre nun, meine ich, eine etwas souveränere und selbständigere Auffassung am Platz gewesen. Hesnard hält sich (wenigstens für deutsche Leser) allzu lange mit der bloßen „Wiedergabe“ allbekannter Gedankengänge auf; seine Darstellung der geistigen Entwicklung von Kant über Fichte, Schiller, Schelling, Solger bis zu Hegel ist zwar quellenmäßig einwandfrei und durchaus zutreffend, bewegt sich aber im Großen und Ganzen in den herkömmlichen Geleisen. Wer den deutschen Idealismus auch nur aus den Darstellungen Kuno Fischers oder Windelbands kennt, erfährt hier wenig Neues. Nun ist aber meiner Überzeugung nach gerade Fr. Vischers Ästhetik (ähnlich wie auf anderem Ge-

biet Richard Rothes Theologische Ethik und A. E. Biedermanns Christliche Dogmatik) geeignet, die fable convenue, die man sich bislang von der späteren Entwicklung des Hegelianismus erzählt, gründlich zu zerstören. Interpretiert man sie mit Hilfe des „Hegel-Jargons“, wie er sich auf der Grundlage von Hegels Enzyklopädie und den von den Schülern herausgegebenen Vorlesungen gebildet hat (vgl. meine Schrift „Fr. Th. Vischers Ästhetik in ihrem Verhältnis zu Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein Beitrag zur Geschichte der Hegelschen Gedankenwelt“ 1920), so reißt man eine Kluft auf zwischen dem jüngeren Vischer, dem sogenannten Hegelianer und dem späteren Vischer, dem sogenannten Einfühlungs-Psychologen. Diese Kluft besteht gar nicht. Vielmehr ist es der Ablauf einer durchaus einheitlichen Entwicklung, der die frühesten ästhetischen Arbeiten Vischers mit seinen letzten und die „Ästhetik des Hegelianismus“ mit der „Ästhetik der Einfühlungstheoretiker“ und über diese hinaus wieder mit den Ideen des Neu-Hegelianismus verbindet.

Da freilich der zweite Band noch nicht vorliegt, so kann Sicheres darüber, wie Hesnard wohl auf Grund seiner Darstellung der Ästhetik von 1846 ff. die weitere Entwicklung Fr. Vischers (bis zur „Selbstkritik“, den Altersvorlesungen über „das Schöne und die Kunst“ und dem Symbol-Aufsatz von 1887) im Rahmen der geistigen Wandlungen seiner Zeit überhaupt auffassen mag, hier nicht gut vermutet werden. Ich weise deshalb lieber noch einmal darauf hin, daß auch eine konservative Darstellung der philosophischen Entwicklungen in einer Monographie auf alle Fälle ihre gewissen Vorzüge hat. Sie bewahrt vor übereilten Konstruktionen und neuen Hypothesen; sie stellt den Leser von vornherein auf einen gewohnten und sicheren Boden. Freilich wird sie dafür jenen freien, über dem Gegenstand schwebenden Standpunkt vermissen lassen, den Vischer selber von einem Biographen verlangt, und den man so charakterisieren möchte: daß der Darsteller ganz und gar in der Objektivität seines Helden aufgeht, indem er dessen subjektive persönliche Existenz bei aller Liebe zu ihr und gerade aus Liebe zu ihr eigentlich ganz und gar überwunden hat, und nun (mit Hegel zu reden) „die Sache in sich walten läßt“, nämlich die Tat-Sache eines großen historischen Ganzen, in dem Vischer selbst nur einen Platz einnimmt, aber einen Platz allerdings, der bedeutsam genug ist, um ebendieses Ganze auch einmal von ihm aus zu beleuchten und zu verstehen.

Heidelberg.

Hermann Glockner.

Kurtuschinsky, M., Der Apostel des Egoismus. Max Stirner und seine Philosophie der Anarchie. Aus dem Russischen übersetzt von Gregor von Glasenapp. Berlin 1923. Verlag von R. L. Prager. (177 S.)

Welche Darstellungs- und Ausdrucksmittel einem Denker zeitgeschichtlich und individuell zur Verfügung standen, um seine Probleme und seine Philosopheme vorzutragen, ohne die Klärung dieser Vorfrage keine erfolgreiche Interpretation. Daß Stirner in der Sprache Hegels, Feuerbachs, Proudhons rede, pflegen seine Interpreten zu erwähnen. Aber bis jetzt schieden sie sich nach der Parteinahme für oder gegen ihn, je nachdem seine Tendenz sie ansprach oder abstieß. Indessen darauf kommt es für uns nicht an. Eine wissenschaftlich beachtliche Stirnerinterpretation, die ihn verstehen lehren will, wird sich daran zu orientieren haben, wie Stirner sagen konnte, was er zu sagen hatte und sagen wollte. Dann werden sich die beiden Interpretationsrichtungen abzeichnen, deren eine Stirner unmittelbar beim Worte und dessen erster Bedeutung nimmt, während die andere ihn bildlicher reden läßt, als er dem naiven Leser zu reden scheint. Der Gegensatz dieser beiden Interpretationsverfahren ist aus den Kämpfen um fast jeden großen Denker wohlbekannt; in Anwendung auf Stirner ist er neu. Der Fehler der herkömmlichen Stirnerinterpretation ist, daß sie seine Bildrede nicht verstanden hat, ja ihre Möglichkeit nicht einmal in den Bereich ihrer Erwägungen zog. So hatte, wer gegen Stirners Tendenz Partei nahm, es leicht, Widersprüche nachzuweisen, indem er die Worte in ihrem überlieferten Sinne preßte. Wer aber, wie billig, dem Denker wenigstens heuristisch zunächst einmal die Einheit der Konzeption konzeptioniert, wird im adäquaten Wortmaterial den Sinn suchen, der aus der Ganzheit

der Konzeption quillt und zu ihr gehört. Den Versuch mit diesem Verfahren muß die Stirnerinterpretation erst noch machen.

Die Antinomik, welche in jeder Philosophie über das Irrationale liegt, ist es, welche Stirner zum bildlichen Gebrauche rationaler Vorstellungen zwingt. Die Ursprünglichkeit alles irrationalen Lebendigen und deshalb „Einzigens“, die Lehnгүйigkeit des Geistigen, des Rationalen, des Normativen und insofern „Gespensterhaften“ — das ist das antithetische Grundphilosophem Stirners. Mittel bildhafter Darstellung dessen, Auseinanderziehung des begrifflich-sachlichen Gegensatzes auf die Zeit, ist z. B., was man als seine Geschichtsphilosophie registrieren und historisch abtun zu können glaubt. Ein analogisches Bild ist das logische Verhältnis der „Voraussetzung“ für das Verhältnis des irrationalen Einzigens zum Denken. Wer bei der Lektüre Stirners die Gänsefüßchen überliest und nicht merkt, daß die Unterscheidung von Voraussetzung und „Voraussetzung“ zu den wesentlichen Darstellungs- und Ausdrucksmitteln gehört (Reclamausg. S. 411 f. und S. 178 f.), der kann freilich nicht weit im Verständnis des Gelesenen kommen. Und so auch wer im „Verein“ Stirners Ähnlichkeit der sozialen Gegenstände und nicht die Verhältnisähnlichkeit der inneren Stellungnahme zu ihnen findet.

Darum bildet das Buch Kurtzschinskys keinen Fortschritt in unserer Stirnerliteratur, weil es im Verfahren der Interpretation gänzlich harmlos und unkritisch in der ersten Art der Interpretation befangen ist. Der Erfolg ist, daß der Verf. seine „ganze eigenartige Konstruktion“ von dem „Apostel des Egoismus“ „trotz des bestimmtesten Widerspruches“, den Stirner selber dagegen in den Polemiken gegen seine ersten Kritiker erhoben hat, behaupten muß, was der Verf., ohne jedoch stutzig zu werden, bemerkt (S. 61). Die Lehre vom Einzigem und seinem Eigentum ist eben kein Evangelium an alle, der „Verein“ keine „ideale Forderung“ und Stirner kein Apostel. Seine geistige Heimat ist die hellenistische Philosophie: Skepsis, Stoa und Epikur verschmelzend ist er Herr und Genießer aller Dinge durch die Deutung, die er ihnen gibt. In der faulen Auskunft eines angeblichen Widerspruches zwischen dem stillen, ja philiströsen Menschen und dem umstürzlerischen Evangelium muß die herkömmliche Interpretation ihre Unzulänglichkeit wider Willen einräumen. Selbst Schultheiß ist bis zum Verständnis der Zusammengehörigkeit von Autor und Werk nicht durchgedrungen. Wer aber mit der herkömmlichen Interpretation bricht und ein wenig feiner in die Redeweise Stirners hineinhört, erkennt in dem Denker auch sofort den Menschen wieder, den das erste authentische Bild uns zeigt, das Rolf Engert jüngst veröffentlicht hat (Das Bildnis Max Stirners, Dresden 1921): Einer aufgeregten Szene der kneipenden und handgreiflich disputierenden Freien sieht Stirner als der nicht „Besessene“, und vielleicht darum von allen Dargestellten allein nicht karierte, mit wissender Gelassenheit zu, Lukian auf dem Gastmahl der neuen Lapithen.

Berlin-Friedenau.

Dr. Sveistrup.

Havenstein, Martin. Nietzsche als Erzieher. 1922. Verlegt bei E. S. Mittler & Sohn, Berlin. 392 Seiten.

Nach H. ist „Nietzsche nicht zuerst Denker und Dichter, sondern Erzieher, Volks- und Menschheitserzieher“. Daber „sollte er nicht vor allem ein Gegenstand der Forschung oder ein Mittel edler Unterhaltung sein, sondern ein Vorbild und Führer durch das Leben.“ Nietzsches erzieherische, praktisch ethische Bedeutung für unser Leben ins rechte Licht zu stellen, nicht aber „eine Genealogie seiner Gedanken zu geben“ — das ist das Ziel des Autors, der im Vorwort bekennet: „Ich habe Nietzsches Werke, mit denen ich mich seit 25 Jahren beschäftige, nie studiert, sondern nur gelesen und immer wieder gelesen, wenn mich das Herz dazu trieb; so etwa wie ein Frommer die Bibel liest, im Hinblick auf das ganze Leben, sein eigenes Leben zumal, und was ich dabei empfunden, erkannt und gewonnen habe, das ist auf diesen Blättern aufgezeichnet.“

So wird dem Leser eine „gläubige Stellungnahme“ angemutet und dem Rezensenten der kritische Maßstab entwunden. Wir beschränken uns daher auf eine kurze Wiedergabe des Inhalts der lebendig geschriebenen, an Anregung reichen Arbeit.

In der Einleitung schildert H. in großen Linien Nietzsches Erzieherberuf und Erzieherwillen; wie er einerseits aus Nietzsches Verhältnis zu Freunden und Schülern, andererseits aus seinen Werken hervorleuchtet. Wie alles wahre Erziehtum ist auch dasjenige Nietzsches bedingt, d. h. nur für die „Gleich-Organisierten“ kann er wahrhafter Bildner sein; denn für diese bedeutet weder die „Widersprüchlichkeit im Denken Nietzsches“, noch seine Krankheit einen Einwand gegen sein Erziehtum. Bewußt aber schränkt H. seine Betrachtungen über N. als Erzieher ein; sie sollen nur so weit gehen als die Einheit von Leben und Lehre bei N. vorhanden ist.

Im ersten Kapitel wird N.s heroisches Menschentum dem argen Geist der Zeit gegenübergestellt. Dieser Geist der Zeit, die immer weiter greifende Zersetzung auf allen Gebieten des kulturellen Lebens, wird im Anschluß an N.s schonungslose Kritik vor uns lebendig; gegen diesen Hintergrund zeichnet H. dann die persönlichen Züge N.s des Erziehers: seine Genügsamkeit und Keuschheit, seinen „großen“ Ehrgeiz, seinen heroischen Wahrheitskampf und sein geistiges Heldentum; die innere Notwendigkeit im Werden und Schaffen wie die Berufung zum wahren Menschheitserzieher.

Die weitere Darstellung vertieft Zug für Zug das Bild vom Erziehtum N.s. Zunächst charakterisiert das zweite Kap. vor allem N.s Stellung zur Wissenschaft. Hierbei fallen grelle Lichter, oft blitzartig erleuchtend, oft verzerrend, auf Erkenntniswert wie auf Bildungswert der Natur- und Geisteswissenschaften.

Ebenso anregend für jeden Erzieher ist die Erörterung von N.s Stellung zu Staat und Gesellschaft, die im dritten Kap. geboten wird. Sie schärft das pädagogische Gewissen hinsichtlich des Problems der sozialen und politischen Bildung (vor allem durch Darstellung von N.s aristokratischem Individualismus, seines Vornehmheitsideales, seines Bildes vom Übermenschen).

Das Schlußkapitel betont nochmals, daß N. im Grunde ein Lebensbejaher war; trotz allen grüblerischen Denkens, trotz seines „Geistes der Schwere“.

Charlottenburg.

Dr. Wilhelm Birkemeier.

Heußner, Alfred, Dr., Seminardirektor, Einführung in Wilhelm Wundts Philosophie und Psychologie. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen. 1920. IV, 142 Seiten.

Heußner, Alfred, Dr., Einführung in Rudolf Euckens Lebens- und Weltanschauung. Derselbe Verlag. 1921. 132 Seiten.

Beide Schriften erscheinen als 1. und 2. Heft der von Heußner herausgegebenen „Neuen Folge der Philosophischen Weltanschauungen und ihrer Hauptvertreter“. Was zunächst die erste Schrift anlangt, so gliedert sich ihr Inhalt in sieben Kapitel, deren jedes einzelne sich an ein Hauptwerk Wundts hält: I. Die Aufgabe der Philosophie. II. Die Erscheinungen des Seelenlebens. III. Denken und Erkennen. IV. Welt und Seele. Natur und Geist. V. Seelische Gemeinschaften. VI. Das sittliche Leben. VII. Die Phantasie. Die zweite Schrift entwickelt in fünf Kapiteln Euckens Lebens- und Weltanschauung auf Grund seiner Schriften: I. Die Lebensanschauungen der großen Denker. II. Die geistigen Strömungen der Gegenwart. III. Die Grundlinien einer neuen Lebensanschauung. IV. Der Wahrheitsgehalt der Religion. V. Erkennen und Leben. Was beide Schriften durchaus empfiehlt, ist Verschiedenes. Einmal besitzt Heußner die beneidenswerte Gabe, selbst die schwierigsten Gedankengänge — sie sind ja weniger bei Wundt als bei Eucken vorhanden — in flüssiger und klarer Sprache darzustellen. Ferner sieht er stets das Wesentliche solcher Gedankengänge und hebt es in charakteristischer Weise hervor, so daß in der Tat seine beiden Schriften unseres Wissens die besten von allen gemeinverständlichen Einführungen in Wundts und Euckens Gedankengänge sind. So liegt der Hauptton seiner Schriften zwar in der Darstellung, aber das hindert Heußner nicht, auf manche strittige Punkte in beiden Schriften kurz hinzuweisen und so den Leser zu einer kritischen Lektüre beider Philosophen zu veranlassen. Überhaupt will Heußner durch seine Darstellungen die Lektüre der einschlägigen Schriften nicht ersetzen. „Bis zum Weg und zur Fahrt geht die

Lehre; wer aber schauen will, muß selber gehen.“ Zu solcher Fahrt vorzügliche Reiseführer zu sein, dürfen beide Schriften für sich in Anspruch nehmen.

Hannover.

Dr. Georg Frebold.

Nef, Willi, Professor an der Handelshochschule in St. Gallen, *Die Philosophie Wilhelm Wundts*. Verlag von Felix Meiner in Leipzig. 1923. X u. 357 S.

Von Wilhelm Wundts vielverzweigtem und vielgestaltigem Lebenswerk ein Gesamtbild zu entwerfen, bedeutet fraglos eine schwierige Aufgabe. Ist es doch bekannt, daß Wundt — einem modernen Aristoteles oder Leibniz darin ähnlich — das gesamte positive Wissen unserer Zeit in sich aufnahm und in seinen Werken verarbeitete. Um so rückhaltloser darf anerkannt werden, daß es dem Verfasser der vorliegenden Wundt-Monographie vollauf geglückt ist, von Wundts Philosophie ein treffliches und angemessenes Bild zu geben; es gelang ihm ausgezeichnet, sowohl die Fülle des in ihr verwobenen empirischen Materials als auch ihre leitenden spekulativen Hauptprinzipien klar herauszuarbeiten. Die mancherlei Vorzüge, aber ebenso sehr auch die Schwächen der Wundtschen Philosophie treten in der Darstellung Nefs überaus deutlich zutage. So mag es wohl manchen Leser des Buches überraschen, zu ersehen, wie erkenntnistheoretisch gediegen, wie korrekt kritizistisch beispielsweise der Begriff der Materie von Wundt aufgefaßt wird. Andererseits wird man staunen, wie Hand in Hand damit die psychologischen Grundbegriffe bei Wundt ganz und gar erkenntnistheoretisch ungeläutert bleiben, ja wie ihm beständig erkenntnistheoretische Fehler in bezug auf Vermengung von logischen und psychologischen Gesichtspunkten unterlaufen. Die Nebenabsicht des Verfassers, an dem Beispiele Wundts zeigen zu wollen, „wie sich auf Grund der modernen Wissenschaften ein einheitliches Weltbild gestalten läßt“, wird man daher nur mit einer gewissen Reserve gelten lassen können.

Nef steht der Wundtschen Philosophie keineswegs kritiklos gegenüber. Vielmehr übt er an ihr im Schlußkapitel eine ziemlich scharfe und einleuchtende Kritik. Während aber seine positive Würdigung Wundts in der Hauptsache überall das Richtige trifft, geht seine Kritik nicht ganz in die Tiefe, so sehr auch der Standpunkt selbst, von dem aus Nef seine Pfeile gegen Wundt richtet, einwandfrei ist. Der Verfasser geht in seiner Kritik nicht selbständig vor; sondern zur Bekräftigung seiner Argumente zieht er Ernst Cassirer, Ed. v. Hartmann, dann wiederum Eduard Spranger und Arthur Liebert heran. Die Anlehnung an Cassirer bei der Kritik der Wundtschen Erkenntnistheorie veranlassen Nef zu Bedenken gegen Wundt, denen dieser als ausgesprochener erkenntnistheoretischer Realist — wie das Nef selbst mit Recht hervorhebt — in keinem Falle entsprechen konnte, so z. B. bezüglich eines schroffen Dualismus zwischen Denken und Sein oder zwischen subjektiver und objektiver Erkenntnis. Allerdings hat Nef außer acht gelassen, was m. E. den Kardinalfehler nicht allein der Wundtschen Erkenntnistheorie, sondern seiner ganzen Philosophie (speziell auch seiner Metaphysik) bildet: nämlich, kurz gesagt, Wundts erkenntnistheoretischen Dogmatismus in bezug auf die innere Erfahrung. Daß wir uns auch unserer inneren Erlebnisse immer nur in der subjektiv bedingten Erscheinungsform der Zeit bewußt werden und somit die innere Erfahrung an Unmittelbarkeit und Realitätswert die äußere Erfahrung nicht übertrifft, — an dieser tiefsten Erkenntnis Kants geht Wundt vorbei. Sein übers Ziel schießender Kampf gegen den Substanzbegriff (bzw. die „Seele“) in der Psychologie, sowie sein metaphysischer Voluntarismus haben in dieser erkenntnistheoretischen Entgleisung ihre tiefste Wurzel.

Nicht recht zwingend ist die Kritik der Wundtschen Ethik bei Nef ausgefallen. Der ethische Evolutionismus und Relativismus Wundts, „die völlige Auflösung des Sittlichen in die Bewegung, in das ewig Veränderliche und Relative“ wird vom Verfasser als „nicht völlig befriedigend“ hingestellt. Daß aber die mangelnde Unterscheidung zwischen Form und Inhalt der sittlichen Normen und Zwecke der Grundfehler dieses Relativismus ist, hat Nef nicht hervorgehoben. Als das Grundgebrechen der Wundtschen Metaphysik wirft er dieser eine gewisse Herbheit, Lebensfremdheit und allzu starke Logizität vor, so daß sie „die Gemütsbedürfnisse des nach einer Weltanschauung Suchenden gar nicht oder nur in geringem Maße befriedigt.“ Mir dagegen scheint der Grundmangel dieser Metaphysik

in der ganzen Auffassung Wundts von der Aufgabe der Metaphysik als eines Appendixes, bestenfalls einer Fortführung und Krönung der wissenschaftlichen Arbeit zu liegen. Diese Auffassung ist falsch. Die Stellung der Metaphysik den Phänomenen gegenüber ist eine prinzipiell, von Haus aus andere als diejenige der Wissenschaften. Die Projektion auf ein Absolutes, die Verabsolutierung der Erscheinungen, die der Metaphysik eigentümlich ist, sie bildet das charakteristisch Unterscheidende der Metaphysik gegenüber den Wissenschaften. Wundts Metaphysik aber ist ein spätgeborener Versuch der Erneuerung einer „streng wissenschaftlich verfahrenen“ und daher relativistischen Metaphysik. Darin, in diesem prinzipiellen Irrtum, liegt ihre Unmöglichkeit und Unhaltbarkeit; demgegenüber wird der von Nef an Wundts Metaphysik getadelte Mangel eines „einfühlenden Verstehens der Lebensvorgänge“ zur Nebensache. — Doch sei nochmals zum Schluß eindringlich betont: Wer sich mit den Grundgedanken und der Form der Wundtschen Philosophie vertraut machen will, um sich ein eigenes Urteil von ihr zu bilden, dem darf die objektiv getreue Darstellung und Interpretation Nefs, die den weitaus größten Teil des Buches ausfüllt, als zuverlässiger Führer vorbehaltlos und mit Nachdruck empfohlen werden.

Zürich.

Dr. M. Sztern.

III. Metaphysik.

Eucken, Rudolf. Mensch und Welt. Eine Philosophie des Lebens. 3. durchgearbeitete Auflage. 1923. Quelle & Meyer, Leipzig. XII u. 490 Seiten.

Die Geschichte des Geisteslebens wird es Rudolf Eucken als ein entscheidendes Verdienst anrechnen und beglaubigen, bereits in einer Zeit allgemeiner Gleichgültigkeit, ja Abneigung gegen die Metaphysik sich dieser noch vor wenigen Jahrzehnten halb verkannten, halb absichtlich zurückgesetzten Zentraldisziplin der Philosophie mit tiefgründigen, innerlichst bewegten Spekulationen angenommen zu haben. Man wird seinen Namen mit an erster Stelle angeben müssen, wenn die Erneuerer der Metaphysik in der Gegenwart aufgeführt werden. Den Höhepunkt seines Eintretens für sie stellt in gewissem Sinne das vorliegende Werk dar. Ihm eignet sowohl eine persönliche, auf seinen Verfasser selber unmittelbar bezügliche, als auch eine darüber hinausgehende zeitgeschichtliche Bedeutung. Nach seinem ersten Erscheinen ist ihm in den Kant-Studien eine eingehende Anzeige und Würdigung zuteil geworden (vgl. K.-St. Band XXIV, 1920, Heft 4, S. 393 ff.).

Das umfangreiche Buch entwickelt Euckens Metaphysik in voller Breite. Es zeigt in charakteristischen Ausführungen die Eigenart seines Standpunktes, die Besonderheit der „noologischen“ Methode, das grundsätzliche Ausgehen vom „Leben“, dessen Begriff hier, ähnlich wie in den letzten Schriften Georg Simmels und in den Büchern Henri Bergsons, nicht im biologischen, sondern im absoluten und metaphysischen Wortverstande genommen wird. Es enthält aber eine Lebensphilosophie auch insofern, als es auf Grund einer großzügigen spekulativen Durchleuchtung und Deutung der geschichtlichen Kultur nun die Stellung der Gegenwart innerhalb der geistigen Gesamtentwicklung zu bestimmen und daraus bestimmte Forderungen abzuleiten und bestimmte Wege zur Erfüllung dieser Forderungen darzulegen unternimmt. Der Hauptmangel der gegenwärtigen Kultur besteht nach Eucken darin, daß sie der zerreibenden Mannigfaltigkeit der Tatbestände und der geschichtlichen Lebensorganisationen keine zeitenbundene und damit erlösende Einheit, kein übergeschichtliches System entgegensetzen habe. Das Verlangen nach einem solchen durchziehe uns aber mit tiefer Inbrunst. Dieses Verlangen müsse jedoch getragen werden von dem Glauben an das Wirken eines geistigen Weltlebens mit naturüberlegenen Kräften und Zielen: „Nur ein zurechtgeschnittener Lebensglaube, nur ein unbedingtes Vertrauen auf das uns durchwaltende Gesamtleben kann einen Aufschwung einleiten“ (S. 485).

In Rudolf Eucken arbeitet unverkennbar der erzieherische Geist Joh. Gottlieb Fichtes. Auch er will wie dieser nicht nur ein Theoretiker, ein Methodologe, ein rein auf die theoretische Zone sich beschränkender Systematiker sein. Er will seiner Zeit, er will vor allem seinem Volk als Lehrer, Reformator, Bildner, Um-

gestalter dienen. Er will nicht nur den „Schulbegriff“, sondern nicht minder auch den „Weltbegriff“ der Philosophie vertreten. Er will die Philosophie zur Behebung der von ihm immer wieder aufgewiesenen Not und Krisis unserer Zeit heranziehen. Und seinem unermüden Wirken gebührt die Anerkennung, seine Absicht in weitem Umfange in die Tat umgesetzt zu haben. Der „Eucken-Bund“, dem sein Schöpfer und Namensherr trotz seines hohen Alters mit schaffensfroher Hingabe vorsteht, widmet sich in erfolgreicher Weise den praktischen Bemühungen um eine Wiedererweckung und Erneuerung des Geisteslebens, um dessen sittlichen Aufstieg, um dessen religiöse, aber unkfessionalistisch gemeinte Kräftigung. Diesen Bestrebungen verleiht das vorliegende Werk die metaphysische Begründung, es gibt ihnen zugleich ihre Richtung und ihr Ziel. Seinem hohen Wert als gedankliche Leistung tritt seine bewußt erzieherische Tendenz und Einstellung ebenbürtig zur Seite. So stellt es nicht nur eine eindrucksvolle Bekenntnisschrift dar, sondern es ist nicht minder ein aufrüttelnder Mahnruf. In ihm verkörpert sich der ganze Eucken, der als einer der wachsamsten Hüter und der fleißigsten Fortbildner unseres großartigsten Erbes, nämlich der idealistischen Philosophie und der idealistischen Lebensgesinnung, unserer aufrichtigen Verehrung gewiß sein darf.

Berlin.

Arthur Liebert.

Plaut, Paul, Dr. phil., Geistige Wiedergeburt als Grundlage zum Wiederaufbau der Welt. 62 Seiten. Alexander Melnik, Verlag, Berlin 1922.

Die schottische Universität von St. Andrews hatte für das Jahr 1919 ein Internationales Preisausschreiben gestellt über das Thema, welche Wege zum Wiederaufbau der Welt eingeschlagen werden könnten. Ein derartiges Thema birgt unverkennbar gewisse Gefahren in sich. Denn seine Bearbeitung kann zur Abfassung ahnungsloser Weltbeglückungspläne verleiten. Der vorliegenden Arbeit wurde unter den fast 400 eingelaufenen Schriften eine warme Anerkennung seitens des schottischen Richterkollegiums zuteil. Man wird diese Auszeichnung als durchaus gerechtfertigt bezeichnen können. Denn der Sinn des Ausschreibens bezog sich offenbar nicht auf die Vorlegung völlig ausgereifter, inhaltlich nach allen Seiten einwandfrei begründeter Vorschläge. Plauts sympathische, von kraftvoller ethischer Gesinnung erfüllte Darlegungen sind an dem Worte Fichtes orientiert, das auch der Schrift als Motto mitgegeben wurde: „Im Geiste, in der in sich selber gegründeten Lebendigkeit des Gedankens ruhet das Leben, denn es ist außer dem Geiste gar nichts wahrhaftig da. Wahrhaftig leben, heißt wahrhaftig denken und die Wahrheit erkennen.“ Der Grund der gegenwärtigen Krisis liegt nach Plaut in der unheilvollen Zerrissenheit und Aufteilung des geistigen Lebens, in dem Erschlaffen und Mechanisieren der geistigen, auf das Ganze gerichteten und auf das Ganze zu richtenden Vitalität. Nun vermag aber die Weltgeschichte ihrer Aufgabe und ihrem Sinn ohne höchste Anspannung der moralischen Energie nicht gerecht zu werden. Deshalb ruft zu dieser moralischen Energie unsere Schrift in eindrucksvoller Dringlichkeit auf. Die leitende und krönende Idee in der Entfaltung der Vitalität muß der Menschheitsgedanke sein. Und zwar ein nicht utilitaristisch oder pragmatistisch, sondern ethisch fundierter Menschheitsgedanke. Vom Standpunkt seines moralischen und religiös verinnerlichten Kommunismus und Universalismus fordert Verf.: „Der Egoismus des *Sum cuique*, dem die Großzügigkeit nur als Schein anhängt, ist überzuführen in das neue Prinzip: Jedem Alles!“ (S. 32.) In knappen, scharf umrissenen Zügen kennzeichnet er die Mittel und Wege, die nach seiner Überzeugung zur Verwirklichung seiner Forderungen verhelfen. Er zeigt, wie er sich den neuen Staat denkt, den er durchaus dem allgemeinen, alle einzelnen Staatlichkeiten übergreifenden Völkerleben eingeordnet sehen will; er streift die Frage einer aus dem Prinzip der Vitalität und des Aktivismus geborenen Reform der Erziehung und der Schule einschließlich der der Hochschulen und berührt in interessanter Weise das schwierige Problem der Volks-Hochschulen. Die Richtung für die Lösung jeder Aufgabe soll durch die Rücksicht auf die Gemeinschaft bestimmt sein. Plaut schließt seine warmherzige, durch den ethischen Idealismus Platos, Kants, Fichtes, Lotzes und Euckens erfreulich gespeiste Schrift, die so manche beachtenswerte, näherem Durchdenken würdige Anregung enthält, mit dem Aufruf: „Auch der Sozialismus besitzt keine endgültige Form, nur sein

Ethos bleibt für alle Zeiten glaubhaft; konstant allein und zugleich dogmatisch muß der Glaube an die Notwendigkeit der Bindung zwischen Mensch und Mensch, der Glaube an den Primat der Geistigkeit als den bindenden Stoff, der Glaube an eine Völkerversöhnung werden, um überzugehen in den Tat-Willen: aus Arbeitsfreudigkeit mit Aufrichtigkeit, in Gemeinschaftlichkeit“ (S. 62).

Berlin.

Arthur Liebert.

Vierkandt, Alfred, Professor an der Universität Berlin. Der Dualismus im modernen Weltbild. Berlin 1923; Pan-Verlag Rolf Heise. 126 Seiten.

Die Allmacht der historischen Betrachtungsweise hat auch die als zeitlos angesehenen Gebilde der Weltanschauungen vor ihren Richterstuhl gestellt. Und sie hat zu der Erkenntnis geführt, daß auch diese Gebilde zeitgeschichtlich bedingt sind. Ein Wechsel der allgemeinen Kulturlage und des allgemeinen Erkenntnisbestandes pflegt, das sehen wir nun mit zunehmender Klarheit ein, einen Umbau der Weltanschauung herbeizuführen. Wir können deshalb nur zu gut verstehen, warum in unseren Tagen alte, erbeingesessene, scheinbar unerschütterliche Systeme und Synthesen zerfallen, um einem Weltbilde Platz zu machen, das der Eigenart des gegenwärtigen Zeitbewußtseins und der Entwicklungsstufe unserer Wissenschaften entspricht. Die Grundzüge eines solchen Weltbildes zu entwerfen und kritisch zu rechtfertigen, ist die Aufgabe des vorliegenden, anregungsreichen Büchleins, das aus einem in der Berliner Ortsgruppe der Kant-Gesellschaft gehaltenen Vortrag hervorgegangen ist. Es bietet mehr als sein Titel in Aussicht stellt: es zeigt nicht nur, daß das moderne Weltbild einen Dualismus in sich trägt, sondern es liefert überhaupt eine interessante, selbständige Weltanschauung, es baut ein modernes Weltbild in den Hauptformen vor uns auf und weist nach, daß der „Dualismus“ zu den Wesensmerkmalen jeder modernen Weltansicht gehört, die mit den Errungenschaften der Natur- und Geisteswissenschaften Schritt zu halten sich bemüht.

Dieser, von Vierkandt mit Umsicht herausgearbeitete und vielseitig belegte Dualismus besteht in der Behauptung eines durchgängigen, sich in alle Gebilde der Kultur verschlingenden Gegensatzes zwischen einer animalisch-biologischen und einer geistigen, auf der Autonomie von werthaltigen Normen gegründeten Welt. Ja, wir müssen sogar annehmen, daß der Weltgrund selber durchaus zwispältig ist, daß in ihm zwei oder wohl noch mehr Tendenzen selbständig oder geradezu feindlich sich gegenüberstehen (S. 24, 54, 55, 111, 112, 122). Durch diesen Standpunkt wird V. den beiden Richtungen gerecht, die in der Philosophie der Gegenwart eine entscheidende Rolle spielen: dem mehr naturwissenschaftlich orientierten voluntaristischen Biologismus und dem an der Kantisch-Fichte'schen Ethik orientierten Wertnormativismus Euckens und der südwestdeutschen Schule. In der Tat ist es nicht möglich, entweder lediglich von dem Biologismus oder ausschließlich vom ethischen Idealismus her ein erschöpfendes Weltbild zu bieten. V.'s Buch stellt den sehr beachtenswerten Versuch einer Überwindung der Einseitigkeit jener beiden Richtungen bei gleichzeitiger Aufnahme und Verwendung der berechtigten Faktoren in ihnen dar. Die vom Darwinismus aufgedeckten Tatsachen, die von dem schonungslosen Kampf ums Dasein als dem unvermeidlichen biologischen Prinzip der Wirklichkeit Zeugnis ablegen, verwehren eine rein an dem Leitfaden des Idealismus verlaufende Weltkonstruktion. Andererseits läßt sich der Eigengehalt sinnvoller Wertgebilde in Kunst, Sittlichkeit, Religion aus keinerlei „Biologismus“ ableiten, da dieser im Grunde nur eine neue Auflage und Verkleidung des Naturalismus darstellt.

Wie weit reicht überhaupt die Kraft der Erkenntnis? Vierkandt erhebt gegen die Vertrauensseligkeit des Rationalismus formal-erkenntnistheoretische und materiale Einwände einleuchtender Art. Sowohl die komplizierte, antinomische Struktur der Wirklichkeit, ihre Mischung aus Vernunft und blindwildem Trieb, aus Zweckmäßigem und Kraß-Sinnlosem, als auch das schließliche Überwiegen des Individuellen, besonders innerhalb des geschichtlichen Zusammenhanges, verwehren das gänzliche Gelingen des dem üblichen Rationalismus vorschwebenden Erkenntnisstrebens. Nur hätte man bei aller Zustimmung zu jener Auffassung eine genauere Angabe derjenigen Erkenntnisart gewünscht, die V. zur relativen wissen-

schaftlichen Erfassung der Wirklichkeit als ausreichend oder als angebracht erachtet. Unzulänglich aber scheint ihm mit Recht der Rationalismus in erster Linie darum, weil derselbe nur ein einziges Erkenntnisideal und nur eine einzige Erkenntnisform besitzt: die gesetzlich festgelegte Allgemeinheit und die mechanische Ableitung alles Einzelnen aus dieser Allgemeinheit. Wenn jedoch eine solche Ableitung dem Wesen der Sache widerspricht, wie das bei allen denjenigen Erscheinungen der Fall ist, bei denen das von Vierkant mehrfach herangezogene Prinzip der „schöpferischen Entwicklung“ wirksam ist, die also den Charakter des Neuen, Einmaligen, Originellen tragen, dann läßt sich mit dem Hauptwerkzeug des Rationalismus, dem Satz der Kausalität, hier nichts anfangen, weil es uns bei dem singulären Charakter eines „Geschehens an jeder Vergleichsmöglichkeit fehlt, um eine feste Regel für gesetzmäßige Zusammenhänge zwischen Ursache und Wirkung festzustellen“ (S. 53).

Überhaupt ist im Leben nichts mit einwandfrei-eindeutiger Entschiedenheit berechenbar. Schöpferisch-Irrationales, Individuelles, Logisches, Überlogisches. Ideale, Erhebendes, Beglückendes, Niederziehendes, Enttäuschendes wirbeln bunt durcheinander. Überall eine Reibung zwischen lebendigem Schaffen und hemmenden, weil starren Formen. Vierkant weist auf die von Max Weber in seiner Broschüre: „Politik als Beruf“ (Leipzig und München 1919) mit beredten Worten geschilderte Erniedrigung hin, der sich der soziale Idealist bei jedem Realisierungsversuch seiner Pläne aussetzen muß. So können wir nicht umhin anzuerkennen, daß alles Leben mit einer unaufhebbaren Tragik und Problematik behaftet ist, daß wir immerfort gezwungen sind, ein Risiko auf uns zu nehmen. Unter den Dichtern, die Vierkant ganz kurz als Vertreter des weltanschaulichen Tragismus anführt, hätte er außer Carl Spitteler u. a. auch Hebbel nennen können.

Aber trotz aller Erkenntnis und Anerkenntnis der tragischen und problematischen Verfassung der Wirklichkeit widerspricht ein quietistischer Pessimismus dem Wesen des Menschen; er widerspricht auch dem Wesensgrunde der Wirklichkeit selber. Denn das Grundprinzip alles Seienden ist das Leben, wie Vierkant in Übereinstimmung mit der modernen „Lebensphilosophie“ sagt, besonders mit Nietzsche und nächst dem mit Simmel, die beide einen unverkennbar starken Einfluß auf ihn ausgeübt haben. Deshalb gilt auch ihm der Aktivismus (bzw. Dynamismus) als die moderne Weltanschauung. Dieser Aktivismus ruht keineswegs auf dem Glauben an die Vollkommenheit der Welt; er beruht vielmehr auf einer am besten wohl als heroisch zu bezeichnenden Lebensstimmung. Und Vierkant erweist sich in seinen klugen, durch keine Schuldogmen gegängelten Ausführungen als Anwalt dieser tragisch-aktivistischen und heroischen Lebensauffassung, die den primitiven Gegensatz von Optimismus und Pessimismus in sich weit überwunden hat.

Berlin.

Arthur Liebert.

Wintzer, Wilhelm, Dr. phil., *Der Sinn und Zweck des Lebens. Natürliche Ethik des 20. Jahrhunderts.* Verlag von Julius Hoffmann, Stuttgart. Ohne Jahreszahl. 191 Seiten.

Die seelische Aufgewühltheit unserer Zeit und das daraus sich ergebende dringliche Verlangen nach einer einheitlichen und uns geistig stützenden Weltanschauung machen es begreiflich, daß auch solche Persönlichkeiten sich um die selbständige Gewinnung einer umfassenden Lebensansicht bemühen, die, wie der Verfasser der vorliegenden Schrift, nicht im eigentlich engeren fachmäßigen und beruflichen Sinne mit der Philosophie sich beschäftigen. Gerade an derartigen Veröffentlichungen wird aber die metaphysische Sehnsucht der Gegenwart besonders deutlich, und der Fachphilosoph kann aus ihnen lernen, was unsere Zeit will und was ihr nützt. — Mit wohlthuender Zurückhaltung und besonnener Kritik und in einer stilistisch ausgezeichnet durchgeformten Darstellung sucht Dr. Wintzer, ein Schüler Wilhelm Wundts und als solcher auf einer soliden naturwissenschaftlichen, in der Hauptsache biologischen Grundlage bauend, die uralten Rätselfragen nach dem Woher? Wohin? Wozu? zu beantworten. Im Sinne des evolutionistischen Monismus gilt ihm die Natur als eine sich entwickelnde Einheit. Der Mensch ist ein Ziel dieser Gesamtwirkung des uns erkennbaren Alls. Die Wurzel des mensch-

lichens Handelns ist der unverwüstliche und unerschöpfliche Lebenstrieb, der über den Umfang des Einzellebens mit naturhafter Gewalt auf die Erhaltung der überdauernden Gattung und Gemeinschaft hinarbeitet. Dem Leben ist nichts an dem Einzelnen gelegen, Sinn und Erfüllung unserer Tätigkeit sind lediglich auf die Gemeinschaft gerichtet. Alles geistige Kulturstreben ist Betätigung des Gemeinschaftstriebes. Und es ist weiter ganz im Geiste dieses weitverbreiteten evolutionistischen Monismus gedacht, wenn unser Autor auch in dem Gemeinschaftstrieb die entscheidende Grundlage der Sittlichkeit erblickt. So ist für ihn gut, was die Gemeinschaft fördert, schlecht, was die Gemeinschaft schädigt. Nach seiner Auffassung war die Hingabe an die Gemeinschaft das Lebensziel aller großen Denker und Dichter seit der Entstehung des Christentums. Die natürlichste, weil nächstliegende und wirksamste Betätigung des Gemeinschaftstriebes bezieht sich auf die eigene Nation. Aber Wintzer polemisiert bei dieser Gelegenheit in klugen Worten gegen die Auswüchse des Nationalismus, der von der Gefahr der Selbstüberhebung bedroht sei. Andererseits will er aber auch die Uferlosigkeit und Unsicherheit des Internationalismus vermieden sehen. Als Endziel gilt ihm die energische Mitarbeit aller am Gesamtleben der Kultur. In dieser Hingabe erwächst und besteht die wahre Glückseligkeit, die also nicht den Zustand passiven Genießens bedeutet. Der Mensch ist wesentlich Aktivität; auf seiner Tätigkeit beruht der Fortschritt in der Menschheitsgeschichte. Ist für Dr. Wintzer auf diese Weise das Letzte und Höchste die Tat, in der sich alle Lebensrätsel lösen, und durch die wir des wahren Lebensglückes teilhaftig werden, so sieht er die Bewährung und Erfüllung dieser Aktivität in der Kunst und in der Religion. Aber auch Kunst und Religion dienen nicht dem Zweck der Ausgestaltung der eigenen Persönlichkeit, die nach den wiederholten und eindringlichen Ausführungen in unserer Schrift wert- und fruchtlos ist, wenn sie vom Dienst an der Gesamtheit losgelöst wird, sondern der Höherführung der Gemeinschaft.

Das Buch erweckt, obwohl ihm in der Fundierung und in der Durchführung eine eigentliche Originalität nicht eigen ist, durch die Klarheit und methodische Folgerichtigkeit der Darlegungen, und durch die warme, sittlich und gemütvoll durchglühte Liebe zur Menschheit lebhaftes Sympathien. In ihm spricht eine Persönlichkeit, die offenbar selber von dem redlichsten und treuesten Willen zur Mitarbeit an den ewigen Aufgaben des Lebens getragen ist, und die, wohlvertraut mit der herben Praxis des Daseins, einen Weg für eine natürliche und gesunde Entwicklung zu zeigen versucht. So manche schwerwiegende Frage bleibt allerdings offen. Vor allem die, ob wirklich der entwicklungsgeschichtlich-monistische und biologische Gesichtspunkt und die Berufung auf die natürlichen Triebkräfte eine hinreichend tragfähige Voraussetzung für die wissenschaftliche und philosophische Begründung der Ethik darstellen. Steht der Begriff der „Einheit der Natur“ wirklich so jenseits aller Problematik, daß er als un diskutierbare Grundlage für die Systematik einer Weltanschauung gebraucht werden kann? Tritt nicht mit der wahrhaft sittlichen Gesinnung und der wahrhaft sittlichen Handlung ein Ursprünglich-Neues auf, das aus den natürlichen und determinierten Entwicklungszusammenhängen nicht abgeleitet werden kann? Wir wissen, wie der größte philosophische Ethiker aller Zeiten, wie Immanuel Kant, in dieser Hinsicht sich entschieden hat. Und verlangt die Idee der Gemeinschaft, falls der gewaltige Unterschied zwischen Masse und Gemeinschaft, auf den auch Dr. W. hinweist, zu durchschlagender Evidenz gebraucht werden soll, nicht ihrerseits nach einer Rechtfertigung und Begründung, die aus ihr selber nicht gezogen werden kann? Dennoch ist Wintzers Schrift als Zeugnis und Niederschlag einer hohen und vornehmen sittlichen Gesinnung mit Anerkennung zu begrüßen. Schließlich empfängt jegliche Leistung ihren Adel durch die Gesinnung, der sie entstammt und durch die sie beglaubigt wird.

Berlin.

Arthur Liebert.

Han, S. F., M. A., Associate Professor of Psychology and Logic in the Natural University of Peking. The Problem of Mind and Body. With a foreword by Prof. A. Mair. 1921. 178 S.

Der Wert des uns in englischer Sprache vorliegenden Buches ist durch ein

Wort aus der Vorrede bezeichnet, die Professor Mair von der Liverpool University demselben mitgibt. Prof. Mair ist davon überzeugt, daß die Größe dieses Problems eine neue Aufhellung nur aus umfassender, metaphysischer Fragestellung heraus erfahren kann, daß aber die Wissenschaftsgebiete, für die die Frage nach dem Verhältnis von Körper und Geist am dringendsten ist, nämlich Religionsphilosophie und Psychologie, sich zunächst mindestens eine Arbeitshypothese über das Problem bilden müssen, er fährt dann fort: „Wir müssen es daher dem Verfasser danken, daß er so geduldig, scharfsinnig und lichtvoll die Natur des Problems herausarbeitet und uns, in mäßigem Umfang, eine kritische Würdigung der hauptsächlichsten Theorien dieses Gebiets gibt. Prof. Han behandelt die Theorie des Automatismus, des Parallelismus und der Wechselwirkung zwischen Psychischem und Geistigem. Er bekennt sich zu der letzteren Theorie, weil sie die beiden anderen, die bedingt richtig seien, in sich aufzunehmen vermag. Er arbeitet mit den Begriffen Geist — Körper als zwei getrennten Wirklichkeitsreichen; hinter diesen Arbeitsbegriffen steht ihm die Idee einer höheren Wirklichkeit, in der beide zusammenfallen. Der Verfasser berührt sich hier mit dem Standpunkt, den Nicolai Hartmann in seinem Buche: „Metaphysik der Erkenntnis“ einnimmt. Auch dieser sucht eine dritte Schicht, durch die die Kluft, die für unsere Erfahrung zwischen Geist und Körper klafft, überbrückt wird, sie ist ihm eine irrationale Tiefenschicht des psychophysischen Wesens, und die damit gegebene „Irrationalität der Problemlage“ ist wohl „eine Grenze der Erkennbarkeit, aber nicht eine Schranke der Theorie überhaupt“. — Wir möchten einen umfassenden Begriff der Persönlichkeit überhaupt als das Übergeordnete betrachten, in dem sich vielleicht eine Synthese unserer Begriffe von Körper und Geist finden ließe. Empirisch wäre wohl noch viel zu gewinnen durch ein erneutes Studium besonders des kranken Willens und der, dem Nervenarzt so wohlbekannten Erscheinungen der Teilung der Persönlichkeit, wie sie von K. Oesterreich und früher noch in der französischen Forschung über das Doppel-Ich aufgenommen wurden. Auch die scharf eindringende Innenforschung, die Nietzsche den Beziehungen zwischen wachsender Krankhaftigkeit des Körpers und immer höher und feiner sich gestaltenden Geistigkeit widmet, darf der Erforschung des Problems nicht verloren gehen.

Berlin.

Dr. Margarete Calinich.

Eucken, Rudolf, Prolegomena und Epilog. Berlin und Leipzig 1922. VIII u. 156 Seiten.

Es gehört zu den ebenso seltenen wie interessanten Erscheinungen, daß ein Philosoph im Rückblick auf seine literarische Tätigkeit den Sinn seiner ganzen Produktion zusammenfaßt und die Bedeutung der einzelnen Stücke für das Ganze seiner Lebensarbeit hervorhebt. Das vorliegende Werk Euckens, das außer einem Neudruck seiner ersten systematischen Schrift aus dem Jahre 1885 — Prolegomena zu Forschungen über die Einheit des Geisteslebens — einen Epilog enthält, hat dieser und jener Aufgabe sich unterzogen. In ihm zeigt Eucken, wie ihn die Überzeugung von der schweren Krise der jetzigen Menschheit zur Philosophie geführt hat, wie sie die Frage nach dem Gehalt und nach der Stellung des menschlichen Lebens im Ganzen der Wirklichkeit für ihn in den Mittelpunkt treten ließ, ihn von Problem zu Problem weitertrieb, so daß sich schließlich seine ganze Tätigkeit, ihm selbst fast unbewußt, in allen ihren Einzelheiten einschließlich der historischen als ein von neuem Geiste getragenes Ganzes erwies. Man sieht aus diesen Aufzeichnungen so recht deutlich, mit welch tiefem Ernste und unermüdlichem Streben Eucken sich in die für ihn grundlegende Frage versenkt hat und wie rastlos er sich bemüht hat, den Kampf um einen geistigen Lebensinhalt und eine echte Geisteskultur zu einem guten Ende zu führen. Auch die Ereignisse der letzten Jahre haben ihn darin nicht wankend machen können.

Königsberg.

Prof. Dr. A. Goedeckemeyer.

Rauschenberger, Walter, Dr. Über Identität und Kausalität. Leipzig, Felix Meiner. 1922.

Die kleine Schrift ist dem Andenken Eduard v. Hartmanns gewidmet und bringt in knapper Form das Verhältnis zwischen Identität und Kausalität, die dem Verf. keine Kategorie a priori ist, zur Darstellung.

Das Irrationale im Weltprozeß lenkt immer wieder die Aufmerksamkeit der modernen Denker auf sich. R. schreibt der die Veränderung beherrschenden Kausalität zunächst einen antilogischen Charakter zu, weil er wie Hartmann (Grundriß der Metaphysik S. 80 f.) die erfahrungsmäßig konstatierte Veränderung nicht anders als durch ein irrationales Moment im Absoluten erklären kann. „Die begrifflichen Inhalte sind ewig und wandellos, die Wirklichkeit aber befindet sich in stetiger Veränderung, in stetigem Anderswerden. Jene ewige Identität ist der Grundaussdruck des Logischen, die Veränderung dagegen ist der Grundzug des Antilogischen.“ Aber nicht allein die Kausalität gehört, weil dem Werden verhaftet, ins Gebiet des Irrationalen, sondern auch das Denken selbst als zeitlicher Vorgang betrachtet. „Es muß geradezu als das Wunder der Wunder bezeichnet werden, daß wir nicht nur trotz, sondern gerade durch das antilogische Geschehen unseres zeitlichen Denkablaufs die ewig identischen Denkinhalte zu erfassen und festzuhalten vermögen.“ Erst durch die Notwendigkeit erhält die Kausalität logischen Inhalt. Jeder Zustand geht aus dem vorherigen mit Notwendigkeit hervor; entspränge ein Ereignis aus dem Nichts, dann könnte von der Identität der Welt mit sich selbst nicht gesprochen werden. Die Einheit des Weltganzen ist aber der unentbehrlichste Begriff. Ohne die Wirksamkeit des Kausalgesetzes würde es an der objektiven und subjektiven Voraussetzung des Erkennens fehlen. Dagegen ist die Annahme, daß die Welt einmal aus dem „Nichts“ entstanden sei und einmal in das Nichts zurücksinken könne, nicht undenkbar. (Hier fragt es sich allerdings, was man unter dem Nichts versteht. Die in sich identische Substanz als Ur-Wesen ist kein Nichts.)

Die metaphysische Bedeutung des Kausalitätsbegriffs liegt in dem Hinweis auf die „Existenz einer ewig sich gleichbleibenden Substanz“. Die Bedeutung der hier besprochenen Schrift finde ich darin, daß der Verf. das Verhältnis der Kausalität zur Identität als die Brücke zwischen dem ruhenden Wesen und dem Prozeß des Werdens, der doch durch die logische Notwendigkeit bestimmt wird, einmal stark beleuchtet hat.

Berlin.

Dr. h. c. Alma von Hartmann.

Barth, Heinrich, Privatdozent an der Universität Basel, *Die Seele in der Philosophie Platos*. Tübingen, Mohr. 1921. — *Das Problem des Ursprungs in der Platonischen Philosophie*. München, Kaiser. 1921.

B. steht auf dem Boden der Marburger Platonauffassung. Für ihn kommt der Idee genau soweit der Charakter der Reinheit zu, als sie in strenger Korrelation zur Erkenntnis steht. Nach ihm sind Idee und Seele unlösbar verbunden. „Wer die Seele von der Idee losreißt, wirft die Platonische Lehre zurück auf die Stufe naturalistischer Spekulation oder verweist sie in den Bannkreis ausschließlich mythischen Denkens.“

Wie in Natorps eigener systematischer Auffassung die Seele zum Ausdruck der Subjektivität wird, wie er sie vom objektiven Geiste aus zu rekonstruieren sucht, indem er zum Konkreten, Realen zurückgeht, so möchte B. auch für die Platonische Seele den Begriff der Subjektivität in Anspruch nehmen, einen Begriff, der Plato aber fern liegt (das subjectum ist das *ὑποκείμενον*, die Materie; der sophistische Begriff der Subjektivität aber wird verworfen). Es läßt sich kein sprachliches Korrelat für diesen Begriff bei Plato nachweisen. — B. geht aus von einem Teil des Phädrussatzes, den er übersetzt: „jede menschliche Seele hat ihrem Wesen nach das Seiende geschaut“ (52). Dieser Satz, der sich deutlich auf die vorher verkündete orphische Seelenlehre bezieht (cf. 248 B) wird zu dem Sinn verengt: „die Seele ist die das Sein erkennende Seele“, als ob das Erkennen das Wesen der Seele erschöpfen könnte und nicht nur eine ihrer Funktionen ist. Und ein weiterer ebenso unbegründeter Schritt führt zum „Begriff der Seele als des reinen, vom Sein aus gedachten Subjektes“, der allein die feste gedankliche Grundlage bieten soll, von der aus eine philosophische Deutung dieser Seelenlehre überhaupt gewagt werden darf (55). Darum muß die Interpretation in alle dem versagen, was nicht logisch ist, deshalb ist der Aufstieg hier nur ein solcher durch die Wissenschaften, deshalb fehlt das ethisch-religiöse Gottähnlichwerden, deshalb fehlt der ästhetische Aufstieg des Symposions, darum versagt die These bei allen

kosmischen Problemen, darum muß die Weltseele zum Weltgedanken werden, muß ihre einzige Funktion das Denken sein (311).

Warum diese Plato fernliegende Verengung? Warum diesem göttlichen Manne den Reichtum seines Lebens nehmen und ihn in eine Formel pressen? Die Beziehungen dieser Seelenlehre zu den orphischen Mysterien konnten nach Erwin Rohde nicht übersehen werden. Aber sie erscheinen hier als ganz peripher, als ein zufälliges Zusammentreffen, als eine möglichst zu verbergende Tatsache. Während historisch umgekehrt das Herausarbeiten einer eigenen Seelen- und Ideenlehre aus diesem Gedankenkreis das Problem ist. — Fraglos war für Plato die Seele und nicht die Idee primär. Etwas anderes wäre der Nachweis gewesen, wie der ursprünglich mythische Seelenbegriff sich unter dem Einfluß der Ideenlehre umgebildet hat. Wenn B. behauptet: eine Idee der Seele gibt es nicht, so stimmt das nicht (cf. Phädo 246; Theätet 184 D). — Falls Plato wirklich den Barth'schen Begriff der Seele gehabt hätte, so würde es nie zur Abfassung der Dialoge Phädo, Phädrus, Timäus gekommen sein. Welchen Sinn hätte es, die Unsterblichkeit der Subjektivität beweisen zu wollen? Eine Hypothese, die historischen Wert haben soll, muß ihre Brauchbarkeit in der Erklärung des historischen Materials erweisen, sonst bleibt sie eine systematische Umdeutung.

Der Marburger Auffassung der Platonischen Idee, die sicher eine relative Berechtigung hat, denn ohne sie sind Sophistes und Parmenides nicht zu verstehen, die aber auch nach Natorps Ansicht nicht den ganzen Plato gibt, ist mit der Barth'schen These m. E. kein Dienst erwiesen. Denn sie scheint die Undurchführbarkeit jener ganzen Auffassung zu beweisen, während sie doch nur ihre eigene zeigt. — Ob in Einzelinterpretationen der Schrift Verdienste liegen, das wage ich nicht zu entscheiden, ein Hauptverdienst sehe ich darin, daß sie die Frage nach der Stellung der Seele in der Platonischen Philosophie wieder in den Mittelpunkt gerückt hat.

Leider ist immer noch nicht der Leibnizsche Wunsch nach einer Darstellung des Platonischen Systems erfüllt. Ebenso ist eine Untersuchung der Platonischen Grundbegriffe in ihrer Entwicklung, die sich nicht auf einen einzigen Begriff oder ein einziges Systemglied beschränkt, sondern das Ganze des systematischen Weltbildes in ihre Betrachtung einbezieht, ein Desiderat der Zukunft. —

Der kurze Vortrag über das Problem des Ursprungs in der Platonischen Philosophie bringt kaum Neues.

Frankfurt a. M.

Privatdozent Dr. Fritz Heinemann.

Herbertz, Richard, o. ö. Professor an der Universität Bern. Das Philosophische Urerlebnis. Ernst Bircher Verlag in Bern und Leipzig. 1921. 124 S.

Das vorliegende Buch ist eine außerordentlich bedeutsame Neuerscheinung wegen der reichen Anregungen, die von ihm ausgehen und wegen der Probleme, die es aufwirft. Seine Grundtendenz ist eine Übertragung der Psychoanalyse auf das Gebiet der Philosophiegeschichte. Wie die Psychoanalyse etwa in der Traumdeutung vom manifesten Trauminhalt zu den im Unbewußten lebenden Traumgedanken fortschreitet, so möchte H. das „symptomatische Verhalten des „Urphilosophen“ auf seine im Unbewußten verwurzelten und begründeten gesetzmäßigen Ursachen zurückführen.“ Von diesem im Unbewußten wurzelnden Erlebnis hebe der Prozeß an, der in seiner Rationalisierung bestehe.

Als Beispiele solcher Erlebnisse werden angeführt: das des philosophischen Staunens, das des „Gegebenen“, wobei der Ausgießungstrieb des Idealisten von dem alles in sich hineinziehenden Trieb des Realisten unterschieden wird, und endlich das des unendlichen Progressus und Regressus. Dieses einem jeden aus dem Fortgang in der Reihe der logischen und der Kausalgründe wohlbekannte Schema soll entweder durch eine Metabasis *εἰς ἄλλο γένος*, d. h. durch Fortgang zu einem außerhalb der Reihe gelegenen Transzendenten, oder durch eine *petitio principii* rationalisiert werden, indem man wie Aristoteles die unendliche Reihe an beiden Seiten begrenzt. So sollen die Typen des Metabatikers und Petionisten entstehen, die beide aber nicht in dem Urerlebnis verankert sind, sondern Formen der Rationalisierung des Irrationalen darstellen. Es wird dann das Progressus- und Regressus-Erlebnis und seine verschiedene Rationalisierung bei Plato, Aristoteles, im Pantheis-

mus, Theismus, bei Spinoza, Kant, im Fiktionalismus und Skeptizismus untersucht. Zur sachlichen Prüfung stelle ich folgende Fragen:

1. Ist die Übertragung der Psychoanalyse auf die Philosophiegeschichte möglich? 2. Ist für jede Philosophie ein Urerlebnis zu postulieren und ist dieses frei vom Bildungserlebnis (vgl. H. S. 7)? 3. Ist der Progressus = Regressus in indefinitum ein Erlebnis oder ist es nicht vielmehr schon ein Ausfluß der Reflexion? 4. Muß die Metabasis eine Rationalisierung jenes Prozesses sein, kann sie sich nicht auch im Urerlebnis finden?

Um die gestellten Fragen, wenigstens zum Teil zu beantworten, werden wir in das fruchtbare Bathos der Erfahrung herabsteigen. Wenn H. auf Plotin blickte, so würde er wahrscheinlich genau wie bei Plato sagen, daß die Plotinische Idee durch metabatische Einfangung des progressus-regressus-Erlebnisses in einen „ruhenden Punkt“ gewonnen wird, obwohl man Plotin ebenso gut zu einem Petionisten machen kann, denn in der Tat setzt er im Einen alles das voraus, was er aus ihm ableiten will. Aber eine solche Übertragung des H.schen Schemas wäre durchaus vom Übel und es ist hier wie in jedem Falle unvoreingenommene Individualanalyse zu fordern.

Bei Plotin sind wir in der glücklichen Lage, daß sein Urerlebnis sowohl von ihm selbst, wie von seinem Schüler beschrieben wird. Enn. IV 8, 1 heißt es: „Oft wenn ich zu mir selbst aus dem leiblichen Leben erwache und aus dem Kreise der anderen Dinge heraustretend in mir selbst Einkehr halte, schaue ich eine wunderbare Schönheit, traue dann am meisten auf ein besseres Schicksal, wirke in mir das beste Leben, werde mit dem Göttlichen eins und bin dadurch, daß ich in es versetzt bin, zu jener Energie gelangt und habe mich über alles andere Intelligible (*νοητόν*) emporgeschwungen; wenn ich dann nach diesem Verweilen im Göttlichen aus der Sphäre des Geistes (*νοῦς*) in die der verstandesmäßigen Überlegung (*λογισμός*), herabkomme, dann bin ich in Verlegenheit, wie ich wohl jetzt herabsteige und wie meine Seele je in den Leib gelangt ist, da sie trotz ihres Aufenthaltes im Leib das ist, als was sie sich uns offenbarte.“ Und Porphyrius (v; Pl. 23) berichtet: „So sei denn diesem dämonischen Geiste, welcher sich oft in den ersten, über alles erhabenen Gott mit seinen Gedanken nach den von Plato im Symposion verzeichneten Wegen versenkte, jener Gott selbst erschienen, der weder Gestalt noch irgendeine Form hat, der über der Intelligenz und über allem Intelligiblen ruht. Diesem Gott habe auch ich, Porphyrius, mich einmal genaht und bin mit ihm vereinigt worden, da ich 68 Jahre alt war. Dem Plotin also erschien sicher das nahe Ziel. Denn es war sein Ziel, eins zu werden und sich zu nähern dem über alles erhabenen Gotte. Er erreichte dieses Ziel viermal während meines Aufenthaltes bei ihm und zwar durch einen unbeschreiblichen Akt, nicht durch irgendeine Kraftanstrengung.“

Was folgt hieraus? 1. Daß der Unterschied von Urerlebnis und Bildungserlebnis hier hinfällig wird. Ich habe an anderer Stelle gezeigt, daß Plotin vom Platonismus und den Mysterien ausgeht. Beide Bildungselemente mit ihren spezifischen Vorstellungen, Begriffen, Ausdrücken finden sich auch im Grunderlebnis. Für das ganze Mittelalter ist das typisch, aber ich möchte die Vermutung aussprechen, daß das fast immer der Fall ist. 2. Das Grunderlebnis dieser Philosophie ist ein religiöses, und es wird keinesfalls nach einer Rationalisierung, Sublimierung, Abreagierung dieses Erlebnisses gestrebt; im Gegenteil, es wiederherzustellen und zu ihm hinzuführen, ist ihr ausgesprochenes Ziel. Freilich Plotin wäre gar kein Philosoph geworden, sondern religiöser Ekstatiker geblieben, wenn nicht das Gefühl des *ἀπορεῖν* in ihm lebendig geworden und zu rationalen Ausdrucksformen gedrängt hätte, aber das Grunderlebnis soll nicht abreagiert, sondern in reineren Formen wiederhergestellt werden. Eine bloße Übertragung der psychoanalytischen Lehre ist hier also nicht möglich, 3. ist die Metabasis hier ursprüngliches Erlebnis, Bestandteil des Grunderlebnisses selbst und nicht Mittel zu seiner Rationalisierung. (Das Gleiche würde sich zweifellos für Plato ergeben, wie auch das Erlebnis der Natur als einer endlichen bei Aristoteles primär und nicht sekundär ist.) 4. Erlebt wird hier ein endlicher Prozeß, der des Aufstiegs und Wiederabstiegs. Es ist das Gefühl einer ursprünglichen Zugehörigkeit zu einer anderen Welt und der Wunsch, zu ihr zurückzukehren. Das Erlebnis eines Endlichen ist m. A. über-

haupt zentral für die griechisch-römische Antike, der Gedanke des Unendlichen erscheint immer nur an der Peripherie und zwar als Gedanke und nicht als Erlebnis.

Wenn wir aber fragen: Was bedeutet das Plotinische Grunderlebnis?, so kann in der Beantwortung dieser Frage eine psychoanalytische, d. h. ins Unbewußte zurückgehende Betrachtung einsetzen. Da aber offenbart sich deren Mehrdeutigkeit. Sie würde nämlich etwa jenes Erleben (in Analogie an die unmittelbar hiermit zusammenhängende Platonische Wiedererinnerung) als eine unbewußte kosmische Rückerinnerung der beseelten Materie an den einstmaligen lichten Zustand und als die Sehnsucht, in ihn zurückzukehren, deuten. Oder als eine Symbolisierung des im Unbewußten als Gang von Licht zu Licht, von einem feurigen Zustand zum anderen (wie in der Stoa) erlebten Weltprozesses. Oder endlich als eine idealistische Symbolisierung des Lebensprozesses, der anstatt von Staub zu Staub, von Licht zu Licht, von Gott zu Gott führen soll. Nun liegt alles dieses nicht so weit voneinander ab, und wir können sagen: das dem Neuplatonismus zugrunde liegende komplexe Grunderlebnis ist weiter zu analysieren und die ins Unbewußte hinabführende Analyse stößt auf ein unbewußtes Erleben des Weltprozesses. Diese weitere Zurückführung ist aber eine Ausdeutung, die mit der ursprünglichen Psychoanalyse herzlich wenig gemein hat.

Alles in allem erhalten wir also das Resultat: eine unmittelbare Übertragung der Psychoanalyse, deren Verdienste auf ihrem Gebiet unbestreitbar sind, auf die Philosophiegeschichte scheint unmöglich. Der Historiker der Philosophie hat sich vielmehr seine eigene differentielle Psychologie zu schaffen. Damit aber sind die von H. aufgeworfenen Fragen keineswegs erledigt. Und darin sehe ich den größten Wert dieser Schrift, daß sie Probleme aufwirft, die bislang nicht gestellt waren.

Frankfurt a. M.

Privatdozent Dr. Fritz Heinemann.

Buber, Martin, Ich und Du. Leipzig im Inselverlag. 1923. 138 S.

Soweit ich die einschlägige Literatur überblicken kann, macht sich mehr und mehr auf dem Gebiet der Philosophie und philosophischer Lebensgestaltung, der Religion und (z. T. auch) Religionsphilosophie ein Zurückgehen hinter die breite Welle des Neukantianismus bzw. hinter Kant selber bemerkbar. Während der Neukantianismus die Methodologie (Erkenntnistheorie) Kants mit dem Inhaltlichen gleichsetzte und beim Fiktiven endigte, verfällt die Neometaphysik in den entgegengesetzten Fehler: nach der Tat Kants kann sie nur mehr als Pseudometaphysik angesprochen werden. Bubers neuestes Buch enthält in dieser Richtung einen Zwiespalt. Äußerst scharfsinnig und erkenntnistheoretisch wertvolle Ergebnisse zeitigend ist die Einleitung. Man mag über die Terminologie im einzelnen anderer Meinung sein, seine Scheidung der beiden „Grundworte“ „Ich — Du“ und „Ich — Es“ ist für die Aufhellung der betreffenden psychischen Einstellung, ja der psychischen Struktur überhaupt der Weg. Man kann an der geradezu exakt zu nennenden psychologischen und erkenntnistheoretischen Untersuchung nur seine Freude haben, wenn die Sprache auch manchmal etwas gekünstelt ist. Anders wird der Sachverhalt, wo Buber auf die Genese (S. 25 ff.), auf weltanschauliche Dinge (S. 47 ff.) und auf die Gottbeziehung (S. 89 ff.) zu sprechen kommt. Mit dem Argument aus der Genese wird der ursprüngliche methodologische Ansatz preisgegeben: der auf exakter Psychologie aufgebaute erkenntnistheoretische Querschnitt wird mit dem biogenetischen Längsschnitt vertauscht. Dadurch wird das „Ich“ in durchaus falschen Gegensatz zum „Leib“ gebracht. Allerdings wird die Gefahr, die im Biogenetischen für das Erkenntnistheoretisch-Psychologische liegt, dadurch gebannt, daß es in den folgenden beiden Teilen nicht mehr zur Geltung kommt, sondern nur die Primitivstufe darstellen soll. Wirklich verfälscht wird der Ansatz — wenn auch nur in ganz feiner Weise — beim Weltanschaulichen, Menschlichen. Hier kommt es zu einer (nicht nur in der Sprache) predigthafter Betrachtung der menschlichen Lage. Daß der strukturelle Gegensatz von „Ich — Du“ und „Ich — Es“ zum Gegensatz von „Du = Welt“ und „Es = Welt“ erweitert wird, ist eine Überspannung des Gegebenen. Das letztlich zusammenhaltende psychische Grundfaktum, die Lebendigkeit, wird unterschlagen, der

Philosoph wird zum Dichter. Das ist das Pseudometaphysische an der Neometaphysik, und das ist ihre Tragik: sie verschließt sich die Einsicht in das Rätsel Mensch, von dem sie behauptet, sie habe seine Lösung gefunden. Über die Wirklichkeit wird der Schleier gebreitet — und wir bleiben ratlos. Mit demselben Fehler ist auch die Schilderung der Gottesbeziehung belastet. Übergreifend kann man sogar sagen, daß die Lektüre des dritten Abschnitts den Eindruck hinterläßt, Buber führe die der Religion (nicht einer bestimmten, sondern seiner eigenen) eigentümliche Metaphysik, die als solche unbedingt *sui generis* ist, aus ihrem Tempel auf das Forum der Wissenschaft. Damit ist aber beiden kein Dienst getan. Wenn ich viel „Tadelns“wertes herausstellte, so geschah es nicht, um das Werk zu verkleinern. Das Büchlein enthält außer seiner Erkenntniskritik — namentlich auch im religionsphilosophischen Teil — viele wertvolle Erkenntnisse, daß man an ihm nicht vorübergehen kann. Und auf das Ganze gesehen: es steckt Persönlichkeit dahinter. *Sapienti sat.*

Baden-Lichtental.

Lic. Dr. Otto Hofmann.

Schneider, Hermann, a. o. Prof. der Philosophie an der Universität Leipzig, Metaphysik als exakte Wissenschaft. 1. Gegebenheitslehre; Heft 1 und 2. Leipzig (Hinrichs) 1919/20. 2. Die Lehre vom Handeln; Heft 3. Leipzig (Meiner) 1921. (Zusammen 500 S.)

Der Verfasser des vorliegenden Werkes ist vor allem bekannt geworden durch umfassende Darstellungen der orientalischen Kulturen, die die uneingeschränkte Anerkennung der Fachleute gefunden haben; wir verdanken ihm ferner unter anderem eine außerordentlich geistreiche und interessante Deutung von Goethes „Märchen“. In dem neuen Werke, das in drei Heften nun abgeschlossen vorliegt, gibt der Verfasser die Resultate langjähriger Arbeit, die er den Problemen der Metaphysik widmete. Was er unter Metaphysik, ihrem Gegenstand und ihrer besonderen Methode versteht, läßt sich freilich mit wenigen Worten nicht leicht sagen, da sich seine Anschauungen bei einer ungewöhnlichen Selbständigkeit des Denkens nicht einfach in irgendeiner philosophischen Richtung unterbringen lassen. Ob er mit dieser „Metaphysik“ wirklich, wie er selbst annimmt, auf dem Boden des Kantischen Kritizismus steht, auch das ist schwer zu entscheiden, da sie neben Gedankengut, das seinem Sinne nach unzweifelhaft dem Kantianismus angehört, doch andererseits gerade jene wesentlichen philosophischen Einsichten nicht einschließt, die der Neukantianismus, über den Buchstaben Kants hinausgehend, als einen unverlierbaren Besitz aller „kritischen“ Besinnung zu neuer Formulierung gebracht hat. Ich denke dabei besonders an die Erkenntnisse, die in einer eindeutigen Herausstellung des Sinnes der Begriffe „Wert“ und „Gelten“ einer universalen systematischen Betrachtungsweise den Boden bereitet haben. Solchen Überlegungen steht die Metaphysik des Verfassers fern. Auch ihre methodische Eigenart kann nicht wohl als transzendental oder kritisch befunden werden; eher läßt sie sich mit phänomenologischen Einstellungen in Verbindung bringen. Denn sie ist so orientiert, daß sie auf letzte Tatsachen und Gegebenheiten hinweist, ohne darüber hinaus noch zu fragen, welche Sinn- und Bedeutungsprobleme von dem Moment der Tatsache und der Gegebenheit gestellt werden. Die Methode dieser Metaphysik geht also nicht von der „*quaestio facti*“ zur „*quaestio iuris*“ fort. Damit aber schreitet sie nicht zur Behandlung jenes gerade „metaphysisch“ relevanten Gebietes des unwirklichen Geltens, an dessen Entdeckung und Erforschung der Kritizismus und der nachkantische Platonismus (Bolzano und Lotze) gleich entscheidenden Anteil gehabt haben.

Metaphysik ist für den Verfasser die Wissenschaft vom richtigen Handeln, insbesondere vom richtigen Bearbeiten des Gegebenen. Sie geht daher aus von diesem Gegebenen, dessen unmittelbar evidente Tatsachen sie zu umschreiben versucht. Die Darstellung dieser Tatsachen, die Lehre von der Gegebenheit allgemein, füllt das erste Heft, der im zweiten Heft die Kategorienlehre, oder wie der Verfasser sagt, die Lehre von der Gegliedertheit folgt. Ihr schließt sich die Lehre vom Handeln an, die wiederum unmittelbar evidente Tatsachen wie die Zweckmäßigkeit, die Befriedigendheit, die Freiheit des Handelns feststellt. So ergeben sich in drei Teilen des Werkes insgesamt acht Tatsachen, die den Gegenstand einer

„exakten“ Metaphysik ausmachen, da sie nach dem Verfasser, in ihrer Tatsächlichkeit — unerschütterlich, jeder Nachprüfung standhalten sollen.

Es gehört zu dem methodischen Charakter dieser Metaphysik, daß sie es zunächst und vor allem auf eine Abgrenzung ihres Gegenstandes und ihres besonderen Verfahrens von dem der Einzelwissenschaften abgesehen hat. Ähnlich wie jede Erkenntnistheorie sucht sie alle dogmatischen Gesichtspunkte auszuschalten und von ihrer Betrachtungsweise fernzuhalten. Damit erst gewinnt sie ihren eigentümlichen Gegenstand und die Art und Weise ihres theoretischen Verfahrens. So wertvoll nun diese Bemühungen um eine von allen Einzelwissenschaften unabhängige philosophische Disziplin sind, so ist doch nicht zu verkennen, daß sie bei sogenannten „Tatsachen“ haltmachen, bei denen sich die empirischen Erfahrungswissenschaften beruhigen. Für eine erkenntnistheoretische oder metaphysische Untersuchung ist aber jede wahrgenommene Tatsache erst dann theoretisch relevant, wenn sie wirklich „als wahr genommen“ verstanden, d. h. wenn sie mit dem theoretischen Wert der Wahrheit in Verbindung gebracht wird. Diese Zurückhaltung dem theoretischen Wert gegenüber macht aber nun ihrerseits wieder eine sinnvolle Trennung von Metaphysik und empirischen Wissenschaften unmöglich. Denn es kann keinem Zweifel unterliegen, daß wenn es wirklich nur reales Sein gibt, dieses als Gegenstand unter die Einzelwissenschaften zu verteilen ist, daß damit also von einem selbständigen Gegenstande der Metaphysik nicht mehr die Rede sein kann. Ferner ist nicht einzusehen, wie die Metaphysik mit demselben Gegenstand wie die Einzelwissenschaften noch als eigentümliche Disziplin sollte bestehen können. Versucht man nun, wie das der Verfasser tut, den Gegenstand der Metaphysik dadurch zu retten, daß man ihn in dem realen Sein findet, das noch vor der spezialwissenschaftlichen Trennung des Seins in Körperwirklichkeit und seelische Wirklichkeit in ungeschiedener Einheit dem unmittelbaren Erleben gegeben ist, so behält man damit allerdings der philosophischen Überlegung ein eigenes, nicht an die Einzelwissenschaften aufzuteilendes Gebiet vor, gewissermaßen eine Vorderwelt, die den wissenschaftlichen Weltbildern noch um so ferner steht, je mehr sie sich der unmittelbaren Erlebniswirklichkeit annähert. Damit wird die „Meta-physik“, wenn wir eine neuerdings von Rickert eingeführte glückliche Terminologie verwenden dürfen, eigentlich zur „Pro-physik“. Es ist nun aber wiederum eine eigentümliche Tatsächlichkeit dieser prophysischen Wirklichkeit, daß in ihr nicht nur das reale Sein in ungeschiedener Einheit verharret, daß ihr wesentlicher Charakter vielmehr gerade darin seinen Ausdruck findet, daß sie eine letzte Synthese darstellt von realem Sein und irrealem Gelten. Was erst einer abstrakten Begriffsbildung zu trennen vorbehalten bleibt, das ist der prophysischen Wirklichkeit in ungetrennter Einheit gegeben. Wenn also auch erst in erkenntnistheoretischer Fragestellung nach dem Sinn aller Erkenntnis sich das weite Gebiet irrealen Geltens begrifflicher Einsicht erschließt, so ist doch nicht zu verkennen, daß schon eine adäquate Auffassung der prophysischen Wirklichkeit zur Entdeckung dieses Gebietes hinführen müßte. Wie man also auch den Ausgangspunkt einer metaphysischen Untersuchung wählen wird, die Einsicht in das Dasein einer Welt des Irrealen muß sich der Überlegung geradezu aufdrängen. Damit sind, wie mir scheinen will, die Gesichtspunkte angegeben, die auch für die Beurteilung der vorliegenden Metaphysik Geltung haben dürften. Die Verkennung der Wert- und Geltungssphäre beraubt diese Metaphysik eines Teiles ihres universalen Gegenstandes. Aus ihr allein läßt sich erklären die eigenartige Auffassung der Transzendenz (S. 46 ff.), die einen Teil der immanenten Objekte als transzendent annimmt, da ihr die allein sinnvolle Bedeutung des Transzendenten als eines von dem erkennenden Subjekt unabhängigen Richtpunktes der Erkenntnis unbekannt bleibt; ferner die zu allgemein gehaltene Bestimmung der Evidenz (S. 40). — Daneben finden sich aber auch Ausführungen, die, über alle Kritik erhaben, in die allgemeine Grundlegung jeder Metaphysik gehören, so etwa die bedeutenden Erörterungen über das „Ding an sich“ (S. 89 ff.), die in einer Abweisung jeder Zweitentheorie gipfeln.

Eine der Tatsachen, die vom Gegebenen handeln, stellt fest, daß das Gegebene gegliedert gegeben ist. Sie ist somit der Ausgangspunkt der Kategorienlehre. In ihr gelangt der Verfasser zu einer Aufstellung von acht Grundbegriffen, von

denen je zwei in engerem Zusammenhang stehen (Vielsein, Vielerleisein, Verschiedensein, Gleichsein, Nebeneinandersein, Nacheinandersein, Wahrnehmung-sein, Vorstellung-sein). Eine Kategorie der „Kausalität“ fehlt; vielleicht nur deshalb, weil sie nicht von dem Spezialbegriff des „Kausalgesetzes“ unterschieden wird. Denn auch hier ist es die Absicht des Verfassers, alle Begriffe streng von solchen der Einzelwissenschaften zu sondern. Diese Absicht wird im allgemeinen sehr glücklich durchgeführt.

Den Abschluß der Metaphysik bildet die Lehre vom Handeln. Wie von dem Gegebenen, so gibt es auch vom richtigen Handeln unmittelbar evidente Tatsachen, die den Gegenstand der metaphysischen Besinnung ausmachen. So ist alles Handeln richtig, das zweckmäßig ist, den handelnden oder andere Menschen befriedigt, das in Freiheit geschieht und dessen Ausführung auf einem richtigen Ausdenken beruht. Es soll hier nicht entschieden, aber doch wenigstens die Frage aufgeworfen werden, ob tatsächlich einem so umfassenden Begriff des Handelns eine philosophische Bedeutung zukommen kann, oder ob nicht vielmehr, was der Verfasser leugnet, unter einem „richtigen“ Handeln, wenn mit diesem Wort ein philosophischer Sinn verknüpft wird, immer nur ein sittliches Handeln verstanden werden darf. Wäre das der Fall, so würde das philosophisch relevante Handeln in der Ethik unterzubringen sein, alles übrige aber, das man dann besser nicht mehr Handeln, sondern Tätigkeit nennen sollte, in der Technik im weitesten Sinne des Wortes (als einer Technik des politischen, erotischen, wissenschaftlichen, künstlerischen und religiösen Verhaltens). Dann wäre auch das Problem der Freiheit zunächst ein ethisches Problem und dort, wo es über die ethische Sphäre hinausgreift, zu „lösen“ durch einen Hinweis auf die Freiheit der Urteilsentscheidung, die auch der Determinist nicht leugnen kann, ohne seine eigene Theorie illusorisch zu machen. Jedenfalls wäre dann aber die Freiheit des Handelns, auf die der Verfasser dieser Metaphysik so großen Wert legt, obschon er zugeben muß, daß der Begriff eines absolut freien Handelns widersinnig ist, kein philosophisches Problem mehr. Da die Freiheit des Handelns immer in engen Grenzen gehalten ist, kann kein Mensch für den Erfolg seines Handelns moralisch verantwortlich gemacht werden; welche philosophische Bedeutung aber abgesehen von der moralischen Wertung dann noch der Freiheit des Handelns zukommen soll, ist, wie mir scheinen will, nicht abzusehen. — Das lediglich von Zwecken her zu verstehende Handeln macht nun seinerseits erst den Sinn des theoretischen Verhaltens begreiflich; damit vertritt der Verfasser zwar keinen Pragmatismus, der das objektive Kriterium der Wahrheit in der Leistung des Theoretischen für das praktische Verhalten erblickt, er leugnet aber den Sinn eines theoretischen Verhaltens, das ohne Rücksicht auf praktisches Handeln lediglich der Erforschung theoretischer Wahrheiten dient (S. 482 f.).

Die Besprechung des vorliegenden Buches mußte notwendigerweise die Probleme hervorheben, deren Diskussion sie nicht als endgültig abgeschlossen betrachten kann. Das soll aber nicht hindern, die Bedeutung des Buches voll anzuerkennen. Sie besteht vor allem in der gedanklichen Selbständigkeit und der Ernsthaftigkeit, mit der hier die wesentlichen Probleme als solche erkannt und herausgestellt werden. Selbst wer dem Verfasser nicht überall beistimmen wird, oder wer bereits gegen die Prinzipien dieser Metaphysik Bedenken nicht zurückhalten kann, wird aus einer Auseinandersetzung mit den hier vorgetragenen Anschauungen für die Auffassung der Probleme viel gewinnen. — Schließlich sei noch eine Äußerlichkeit besprochen. Der Verfasser hat bei der Darstellung Fremdworte fast ganz vermieden; das kann für eine wissenschaftliche Untersuchung, die unter allen Umständen auf eine traditionelle wissenschaftliche Terminologie angewiesen bleibt, nicht unbedenklich sein. Dem Verfasser ist es jedoch gelungen, auch die Gefahren, die mit einer Ignorierung des Fremdwortes verbunden sein können, fast ganz zu vermeiden. Allerdings werden manche Wortbildungen, die das Fremdwort vertreten, dem Sprachgefühl vieler Menschen fremd sein (so etwa „Gegensteher“ für Subjekt, „Abziehen“ für Abstraktion, „Selbsagung“ für Tautologie).

Heidelberg.

Fr. Kreis.

Heimsoeth, Heinz, o. ö. Prof. in Königsberg, Die sechs großen Themen

der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters. Berlin 1922 G. Stilke. 343 S.

Die Kontinuität der geistesgeschichtlichen Entwicklung erlaubt nicht, zwischen ihren aufeinander folgenden Perioden trennende Scheidewände durch starre Formulierung vermeintlich unvergleichbarer Besonderheiten aufzurichten. Vielmehr gleicht jedes Zeitalter einer Leibniz'schen Monade, die den ganzen geistigen Kosmos, wenn auch perspektivisch verkürzt, darstellt; und von jedem führt zum nächsten ein stetiger Übergang wie von der Vorder- zur Seitenansicht eines räumlichen Körpers. Das haben die Forschungen der letzten Jahrzehnte vor allem für den Zusammenhang zwischen Mittelalter und Neuzeit überzeugend nachgewiesen. Immer mehr verbreitert sich nach beiden Seiten die verbindende Übergangszeit. Ein Bacon, mit dem man früher die moderne Philosophie begann, zeigt sich jetzt als Vertreter einer scholastischen Formenlehre, und selbst die wirklichen Begründer der neuen Naturerkenntnis, von Kopernikus bis Galilei, sowie die ersten wahrhaft modernen Philosophen, die „konstruktiven Metaphysiker“ von Descartes bis Leibniz, sind noch tief im mittelalterlichen Denken verwurzelt. Erst mit der Aufklärung beginnt nach Troeltsch die volle „Durchsetzung der modernen geistigen Gesamtlage“. Andererseits weist Duhem bei Buridan und anderen Pariser Occamisten bereits vor 1350 grundlegende Erkenntnisse der neuen Dynamik und Himmelsmechanik nach. Siebeck verfolgt „die Anfänge der neueren Psychologie“ bis in den Scotismus, ja den älteren Augustinismus zurück. Und immer deutlicher erkennt man schon in der Mystik Eckarts das erste Erwachen des neuen (in der Hauptsache deutschen) Geistes zu metaphysischem Selbstbewußtsein.

In der letzten Richtung führt H. im vorliegenden bedeutsamen Buche diese Einzeluntersuchungen noch erheblich weiter und gelangt von da aus zu einer höheren, neuen Gesamtauffassung von der Gliederung und dem Zusammenhang der abendländischen Geistesgeschichte. Die Neuzeit beginnt nicht erst gegen Ende des 15. Jahrh. mit der Renaissance in Italien, sondern schon um 1300 mit dem fälschlich sog. „Verfall der Scholastik“ in Mittel- und Westeuropa, der sich in Wahrheit als die Neuschöpfung eines selbständigen Geisteslebens auf den verschiedensten Kulturgebieten (in Wissenschaft, Technik, Individual- und Sozialethik, Nationalpolitik und Religion) herausstellt. Nicht die Wiedergeburt des Altertums in den Mittelmeerländern ist hierfür das Ursprüngliche und Entscheidende, sondern die Neugeburt des Geistes in anderen, vorwiegend germanischen Völkern und Ländern, die höchstens nachträglich „die neuen eigenen Gedanken durch Hinweis auf vergangene Ansätze der Antike zu bestärken suchten“. Und nicht das künstlerische, sondern das sittliche Erleben und die „religiösen Urmotive“ sind dabei die eigentlichen Quellpunkte. Darum ist es grundsätzlich falsch, die Neuzeit durch das „Moment der Weltlichkeit“ scharf vom kirchlich gebundenen Mittelalter zu trennen und die moderne, deutsche Seele dem Griechentum näher zu rücken als dem Christentum. Wenn man mit H. die alte Königin der Wissenschaften, die Metaphysik, wieder auf den ihr gebührenden Thron setzt, so sieht man vielmehr, daß die moderne Philosophie in all ihren großen Themen religiös eingestellt ist und von der Thematik der Antike völlig abweicht. Die christliche Religion hat dem abendländischen Geiste beim Untergange der alten Welt neue Impulse gegeben, die ihn weit vom Geiste des Altertums entfernten. Und der deutsche Geist hat davon beim Ausgang des Mittelalters nicht etwa zur Antike zurückgelenkt, sondern den Weg in die neue Welt weiter und zu Ende geführt: Während die mittelalterliche Wissenschaft das neuerwachte christliche Lebensgefühl noch in unpassenden griechischen Begriffen und lateinischen Worten vergeblich auszudrücken suchte, beginnt Eckart das neue Erleben auch in einer neuen Metaphysik mit den kraftvollen Worten einer frischen Volkssprache zu verkörpern. So sind also eigentlich nur zwei statt drei Perioden der abendländischen Geistesgeschichte zu unterscheiden: die antike und die christlich-germanische. Die letztere setzt schon in der Patristik, besonders bei Augustin, ein, gerät dann freilich in der Scholastik noch einmal in Abhängigkeit von der früheren, befreit sich aber um 1300 mit Eckart, Duns Scotus, Wilhelm v. Occam wieder davon und führt von da an in stetiger Linie über Nikolaus v. Kues, die deutschen und italienischen Mystiker, Naturphilosophen und Naturforscher zu Descartes und Leibniz. „Bis hinauf zu Fichte, Schelling, Hegel reicht

die Schwungkraft des Gedankens“ und „die Einheit dieser großen Tradition (die vor allem eine solche deutschen Geisteslebens ist).“

In sechs zeitübergreifenden Längsschnitten durch die abendländische Metaphysik weist H. den Zusammenhang des christlichen Mittelalters mit der germanischen Neuzeit und den gemeinsamen Gegensatz zum griechischen Altertum im einzelnen nach. 1. Dem griechischen Dualismus (Idee — Materie, Form — Stoff) tritt der christliche Theomonismus gegenüber: Nicht aus hemmendem Stoffe „baut“ Gott die Welt, sondern „schafft sie aus nichts“. Die mittelalterliche Weltflucht ist nur ein Rückfall in die griechische und orientalische Lehre vom Widerspruchskarakter des Seienden. Dagegen erwächst aus der echt christlichen Überzeugung von der Werteinheit aller gottgeschaffenen Gegensätze gerade der weltbejahende Monismus Eckarts, die positive Wertung der materiellen, irdischen Natur bei R. Bacon, Buridan und anderen Franziskanern, die Synthese der Mystik und mathematischen Naturwissenschaft bei Nik. v. Kues und die daran anschließende Naturbegeisterung der Renaissance bis hin zu Leibnizens welterklärender Theodizee, Kants mechanischer Weltevolution, ja selbst Nietzsches „immoralischer“ Allbejahung. 2. Der antiken Höherwertung des Peras vor dem Apeiron, des Begrenzten vor dem Formlosen, stellt das Christentum die positive Wertung der göttlichen Unendlichkeit gegenüber, der sich seit Nik. v. Kues und G. Bruno die Begeisterung für die Unendlichkeit des Kosmos, seit Leibniz auch des Mikrokosmos anschließt. 3. Während für das Griechentum die Seele nur ein Glied des objektiven Kosmos ist, steht für das Christentum das Subjektiv-Persönliche schöpferisch im Mittelpunkt der Welt. Augustin, der „nichts als Gott und die Seele wissen will“, wird durch seine Begründung der Philosophie auf die Urgegebenheit des Bewußtseins der erste moderne Mensch. Hugo v. St. Viktor, W. v. Occam u. a. sind Etappen auf dem Wege zu Descartes' „Cogito“. Leibnizens Monaden- und Fichtes Lehre bringen hier die christliche Lebensstellung zum konsequentesten Ausdruck. 4. Der griechischen Statik stellen der christliche und germanische Geist die Dynamik der Natur, das Leben der Seele, die Geschichte (Augustin), ja den werdenden Gott (Eckart) gegenüber. 5. Den Seins- und Wertvorrang des Typischen ersetzt das Christentum durch den Primat des Individuellen. Duns Scotus (haecceitas), Nik. v. Kues, Leibniz, Shaftesbury, Herder sind Etappen, die endlich zur ethischen Wertung der Persönlichkeit bei Schleiermacher und vor allem Fichte führen. 6. In innigem Zusammenhang damit steht der Ersatz des Intellektualismus durch die Willenswertung, der Ideenschau durch die schöpferische Tat, den schon Augustin beginnt, Duns Scotus, W. v. Occam und Descartes fortsetzen, Kant und Fichte mit ihrer von keiner Zielerkenntnis abhängigen, autonomen Willensgesetzgebung zur Vollendung führen.

H. hat hiermit zweifellos neue, wichtige Zusammenhänge aufgedeckt und den Grund zu einem vertieften Verständnis der abendländischen Geistesentwicklung gelegt. Nicht gegen seine positive These, nur gegen die negative (die Leugnung des Zusammenhangs zwischen antiker und moderner Philosophie) muß ich aber doch einige Bedenken äußern. Ist nicht auch die griechische Philosophie, wie die deutsche, ein Mikrokosmos, der die ganze philosophische Entwicklung in sich konzentriert? H. selbst findet ja bei allen sechs Themen (außer dem letzten) in Griechenland schon den Gegenpol angedeutet, und auch die „Willensstellung“ findet sich bereits in der Antike, nämlich in der „nationalen Metaphysik der Römer“, von der Dilthey gesprochen hat. Das kontinuierliche Gewebe der Geistesgeschichte ist eben so unendlich verflochten, daß es nirgends möglich ist (etwa gar in Spenglers Weise), fensterlose Kulturseelen zu isolieren. Immerhin spiegelt jede Zeit und jedes Volk nur eine Seite des geistigen Kosmos ganz klar, während sie die anderen höchstens dunkel mit andeutet; und in diesem Sinne mag es doch berechtigt sein, mit H. den Gegensatz zwischen griechischem und christlich-germanischem Denken einerseits durch den schauenden Besitz von Begrenztem, Kosmischem und Typischem, kurz durch die Statik, andererseits durch das schaffende Streben nach Unendlichem und durch die individuelle, persönlich-lebendige Dynamik begrifflich zu charakterisieren.

Wundt, Wilhelm, Kleine Schriften. Dritter Band. Stuttgart, Kröner. 1921. VI, 349 S.

Dem so voll und bewundernswert ausgelebten langen Leben des arbeitsreichen, weltenumfassenden und schöpferischen Gelehrten ward eine Ausreifung und Vollendung in seltenster Universalität beschieden. Glückliches Naturell und Fleiß ließen ihn bis zuletzt und nun auch noch über den späten Tod in schenkendem Reichtum hinaus köstliche Früchte spenden. Max Wundt, sein Sohn und edler Geisteserbe, hat die noch von Wilhelm Wundt für den dritten Band der „Kleinen Schriften“ bestimmten Abhandlungen, alles irgendwie kennzeichnende und bedeutsame Stücke aus der Weltanschauungsentwicklung seines Vaters, in der teilweise noch überarbeiteten letzten Gestaltung, wie sie hinterlassen sind, neu herausgegeben; und wir haben ihm und der Verlagsanstalt dafür zu danken, daß sich in dieser Sammlung die in den 20 Bänden der Philosophischen Studien und sonst verstreuten Arbeiten so schön beieinander finden. Die aufgenommenen, nicht allein der geschichtlichen Pietät wertvollen Aufsätze des erstaunlichen Mannes gehen bis auf das Jahr 1867 zurück, werden aber durch die berühmte 1889 erschienene Arbeit „über die Einteilung der Wissenschaften“ eröffnet. Den Beschluß macht die „Psychologie im Kampf ums Dasein“ (1913). Reiche Schätze bergen die einzelnen Untersuchungen, die in der bei Wundt bekannten Ordnung und Übersichtlichkeit durch eine klare Gliederung schon in den Kapitel- und Abschnittüberschriften erschlossen werden. Auch sorgt am Ende des statlichen Bandes ein Register für weitere Erschließung. Die elf noch nicht angeführten Überschriften lauten: Über die mathematische Induktion; die Logik der Chemie; über die Methode der Minimaländerungen (alle aus d. J. 1881); dann: Biologische Probleme (1889); die Empfindung des Lichts und der Farben (1888) und Zur Theorie der räumlichen Gesichtswahrnehmungen (1898), dazu als Anhang: Das Raumproblem in erkenntnistheoretischer Betrachtung (1867). — Hier knüpft der Psychologe an seine bereits 1862 erschienenen „Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmung“ und die „Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele“ an, deren erste Auflage auch bis 1863 zurückreicht. Es folgen: Selbstbeobachtung und innere Wahrnehmung (1888); Zur Frage der Lokalisation der Großhirnfunktionen (1888); Über den Begriff des Gesetzes, mit Rücksicht auf die Frage der Ausnahmslosigkeit der Lautgesetze (1886); Wer ist der Gesetzgeber der Naturgesetze? (1886); Logik und Psychologie (1911).

Zu den großen enzyklopädischen Werken Wundts bildet die Sammlung eine Art Skizzenbuch, und es ist fast noch reizvoller bisweilen, in solchen Skizzenbüchern, die die frischesten Eindrücke festhalten, zu blättern, als die ausgeführten Gemälde zu betrachten, gegen deren Herrlichkeiten ich allerdings in diesem Falle am wenigsten etwas einwenden möchte.

Berlin.

Dr. Hans Lindau.

Kerler, Heinrich Dietrich, Die auferstandene Metaphysik. Eine Abrechnung. Ulm 1921. Heinrich Kerler. 296 S.

Der Titel dieser scharfsinnigen Schrift ist noch etwas länger; es werden da nämlich noch nicht weniger als 25 Philosophen aufgezählt, mit denen Kerler „abrechnet“. Die Wirklichkeitslehre von Hans Driesch eröffnet das Ganze und ist (auf 62 Seiten) besonders ausführlich gehalten. Später kann sich der Verfasser denn auch schon auf dort grundsätzlich Ausgesprochenes beziehen. Laskers „Philosophie des Unvollendbar“ bildet das zweite Kapitel. Es folgen Schleich, Geißler, Keyserling (Gefüge der Welt, Reisetagebuch eines Philosophen, Unsterblichkeit, Prolegomena zur Naturphilosophie), Bergson, Stern, Heymans, Wilhelm Wundt (Sinnliche und übersinnliche Welt), Boutroux, Rudolf Otto, Schrempf, Rolland und die intuitive Methode des Welterkennens, Rudolf Steiner, Erich Becher, der ebenso stark bewunderte (als der größte Logiker aller Zeiten und Völker) wie kurz behandelte Husserl, Rickert, Lask und Nelson, endlich im Anhang ebenfalls äußerst eilig Eucken, Dessoir, Rehmke, Scheler, Friedrich Heiler, James (in 2 Sätzen auf 8 Zeilen erledigt), Bo Yin Ra, T. K. Oesterreich und der vor Druckbeendigung des Werkes gerade noch mit hineinschlüpfende H. Schneider, dessen „Metaphysik als exakte Wissenschaft“ in Leipzig 1919–21 erschien¹⁾. — So verjüngt sich die

¹⁾ Vgl. die Besprechung des Werkes von Hermann Schneider auf Seite 544 des vorliegenden Heftes.

Darstellung von breiteren Grundlagen ausgehend erheblich nach oben, und schließlich lesen sich die übrigens reizvollen und kritisch oft glänzenden hingestreuten Gedanken des Verfassers wie Aufzeichnungen und Notizen von skizzenhafter persönlicher Natur. — Dankenswert ist die Veröffentlichung doch auf alle Fälle und auch die Beifügung des Registers wegen der etwas buntscheckigen Zusammenstellung. Es steckt eine selbständige Haltung hinter dem allen.

Berlin.

Dr. Hans Lindau.

Geißler, Fr. J. Kurt, Das System der Seinsgebiete als Grundlage einer umfassenden Philosophie (*philosophia ordinum essendi*). Leipzig 1919. Verlag von Otto Hillmann. XVI u. 421 S.

Der Verfasser ist ein Mann, der ganz seine eigenen Wege gehen will und sich wenig mit der gegenwärtigen Philosophie berührt. Auf mathematischem wie auf philosophischem Gebiet ist er mit einer Reihe von neuen Lehren hervorgetreten, die er in vielen Schriften und Aufsätzen entwickelt hat, ohne daß er damit von seiten der Wissenschaft viel Anerkennung gefunden hätte. Hier sucht er nun, ausgehend von seiner mathematischen Theorie der „Weitenbehauptung“ die metaphysische Grundlegung eines philosophischen Systems zu schaffen. Er unterscheidet verschiedene Seinsgebiete und bemüht sich, deren Prinzipien und ihre gegenseitigen Beziehungen aufzufinden. Dabei verwendet er meist selbstgebildete Begriffsbezeichnungen und ergeht sich oft in so weitschweifigen Darlegungen, daß man den Eindruck des Dilettantischen nicht los wird. Es fehlt gewiß nicht an eigenartigen, scharfsinnigen Bestimmungen, aber wenn man sich die Mühe gemacht hat, sich durch das ganze Buch durchzuarbeiten, so hat man doch weder das Bewußtsein des Überzeugtseins noch das Gefühl der Befriedigung. Da der Verfasser sich ganz in sein Begriffsnetz einspinnt, hat es wenig Wert, einzelnes daraus hervorzuziehen, zumal es für sich doch kaum verständlich wäre. Der Begriff „Sein“ wird bei ihm in einem ganz weiten Sinn genommen, so daß er auch vom „Sein des Irrtums“, vom „Sein der Möglichkeit“, vom Sein des „Geltens“ usw. spricht. Seinsgruppen sind z. B. die Sinnlichkeitsseinsgruppe, die Gruppe des Menschenbewußtseins, die des Unbewußtseins, die des Weiteralsbewußtseins, die des Bewußtfremdseins, die des Ethisch Seienden. Nach der Weite, dem Rang, der Art der Vereinigung werden Unterschiede des Seins konstatiert. Vielleicht wäre das Buch lesbarer, wenn es in kürzerer und präziserer Form einige Grundgedanken entwickelte.

Greifswald.

Prof. Dr. Willy Moog.

Grisebach, Eberhard, Professor an der Universität Jena, Wahrheit und Wirklichkeiten. Entwurf zu einem metaphysischen System. Halle a. S. 1919. Verlag von M. Niemeyer. X u. 383 S.

Die Epoche einer Metaphysikfeindlichkeit in der Philosophie kann heute wohl als überwunden gelten. Von den verschiedensten Seiten aus ertönt wieder der lebhafte Ruf nach einer Metaphysik. Probleme der Wissenschaft wie Probleme des Lebens und der Kultur drängen auf Gedanken einer grundlegenden Seinsprinzipienwissenschaft oder führen gar zu einer Erhebung aus dem Bereich wissenschaftlicher Forschung zu den Gefilden dichterischer oder religiöser Schau. Dilettantische Weltanschauungsspekulationen allerdings, die nur auf subjektivem Glauben und Gefühlen beruhen, haben kein Recht in einer wissenschaftlichen Philosophie. Wenn ein metaphysischer Denker gegenwärtig ernst genommen werden will, muß er gelernt haben aus der Kantischen Kritik und den Versuchen des nachkantischen Idealismus. Grisebachs Philosophie entspringt aus dem Geist des deutschen Idealismus, den Ideen Rud. Euckens steht er vor allem nahe, wenn er auch eigene Wege geht. Er bietet kein streng logisch-erkenntnistheoretisch begründetes System der Metaphysik, sondern in der Hauptsache kulturphilosophische Betrachtungen, die einen feinsinnigen künstlerischen Geist verraten, so daß für ihn die Metaphysik fast mehr zu einem Kunstwerk als zu einem logisch-philosophischen Gebilde gestaltet wird. Bewußt stellt Grisebach sich in einen Gegensatz zu der zünftigen Philosophie und läßt alles gelehrte Beiwerk beiseite, um die gedankliche und künstlerische Einheitlichkeit nicht zu stören. Philosophie soll nach seiner Ansicht „die

Welt schöpferisch denken, aber nicht Gedachtes und Begriffenes im einzelnen bezüglich ihrer logischen Prinzipien analysieren“ (S. 14).

Mit Eucken ist Grisebach einig in der Bekämpfung des formalen Intellektualismus, er begrüßt die neue Metaphysik, weil sie ihm eine Sehnsucht nach Überwindung der formalen Philosophie verkörpert. Aber er wendet sich gegen den Dualismus in der Eucken'schen Philosophie, sofern da der Geist sowohl subjektives persönliches Leben als auch „objektives Alleben“ bedeute, während für Grisebach das absolute Prinzip „nur als Subjekt denkbar“ ist und „die subjektive Vernunft, das reine Denken den Kosmos aus sich als wirklich zu entfalten vermag“ (S. 18). Damit berührt sich Grisebach noch mehr als Eucken mit Fichte'schen Gedankengängen. Aber er vermeidet durchaus logische Konstruktionen nach Art der Fichte'schen Wissenschaftslehre, sondern will aus dem Subjekt des Geistes Lebens- und Kulturgebilde erstehen lassen. Wohl ist ihm Kultur Ringen nach Wahrheit, aber der wissenschaftliche Geist genügt ihm nicht, die Wissenschaft werde ihres Objektes nie Herr. An den historischen Formen der Kultur, in Wissenschaft, Moral und Kunst, werde die Frage nach dem wahren Sein nicht befriedigt, da wir hier nur Äußerungen des „zufälligen Selbst“ des Menschen fänden. Darum müsse man durch Selbstbesinnung zum Wesen des Ich, zum „ewigen Gesetze der Selbstheit“ vorzudringen suchen. Das Selbst als „wahres Sein“ sei schöpferisches Selbst, aus dem der Gegenstand erst abgeleitet werden soll. Das Objekt sei „Sache der bestimmenden Tat und als solches eine vernunftbegründete Tatsache“ (S. 68). Aus dem schaffenden Prinzip als der Ursubstanz sucht nun Grisebach in dialektischer Entwicklung seine Metaphysik zu gewinnen. Aber man wird nicht sagen können, daß er die Schwierigkeiten einer solchen idealistischen Ableitung, mit denen Fichte, Schelling und Hegel gerungen haben, überwunden habe, vielmehr begnügt er sich eher mit dem raschen künstlerischen Entwerfen eines Bildes als daß er einen logisch-systematischen Aufbau lieferte. Die eigentümliche Haltung Grisebachs ist schon daran zu erkennen, daß ihm der aus der Urtat gewonnene Gegenstand, anders als bei Fichte, in seiner Urform gleich die „Idee der ästhetischen Wirklichkeit“ ist, daß das Sein, das durch den ersten Schritt der Selbstbesinnung geschaffen wird, ohne weiteres dem Gesetz der Schönheit untersteht. Diese Voranstellung der Idee der Schönheit und der Kunst bedeutet eine Verabsolutierung des Ästhetischen, wobei dieses entweder so erweitert wird, daß es seinen eigentlichen Sinn verliert, oder die übrigen Gebiete eine solche Färbung erhalten, daß ihr Eigenwert verfälscht wird.

Von dem ästhetischen Gegenstand aus versucht Grisebach den Übergang zur Naturphilosophie zu finden, indem er die Idee der Schönheit sich in einer einzigen gestalteten Welt, der Natur, realisieren läßt, die dann als selbständiges materielles Objekt dem Geist gegenübertritt und nicht mehr Produkt der Kunst, sondern Gegenstand der Wissenschaft wird. Charakteristischerweise steht bei Grisebach die zweckmäßige, lebendige Natur vor der mechanischen. Und wenn dann der Geist erkennen kann, daß alles Wissen von der Natur nur Stückwerk ist, dann sieht er sich nach Grisebach auf sich selbst und die Frage nach seinen eigenen ewigen Aufgaben zurückgeführt, kommt er zu den Problemen der Ethik, die den Widerspruch von Freiheit und Gesetz überwinden soll. Die Ethik Grisebachs enthält Moralphilosophie, Staatsphilosophie, Rechtsphilosophie und Geschichtsphilosophie. Die Geschichtsphilosophie zeigt, wie die Geschichte ein Versuch ist, „die Gottheit zu verwirklichen“, und leitet damit zur Religionsphilosophie über.

Nachdem Grisebach so von der Selbstbesinnung aus die Schritte, die er für den notwendigsten hält (was man aber an verschiedenen Punkten bezweifeln wird), gemacht und sein Weltbild wie ein Kunstwerk geschaffen hat, mustert er es noch einmal, um zu zeigen, daß es nicht nur ein individuelles Gebilde ist, sondern eine allgemeingültige Gesetzmäßigkeit aufweist. Jetzt erst stellt er Philosophie als Wissenschaft dar, betrachtet er das entworfene System „mit Bezug auf die Gesetzmäßigkeit des Ablaufs und der geordneten Folge, um rückschauend die Struktur des Ganzen als zwingend darzulegen“ (S. 306). Seelenlehre, Logik und Erkenntnislehre sind ihm die Disziplinen der Philosophie, die im Dienst dieser Aufgabe stehen. Aber es ist doch die Frage, inwiefern damit eine wissenschaftliche Rechtfertigung

des ersten Teils geboten wird. Die angebliche Denknöwendigkeit der einzelnen metaphysischen Schritte wird durch Grisebachs Ausführungen über Seelenlehre, Logik und Erkenntnislehre keineswegs einleuchtender gemacht. Es werden neue Probleme aufgerollt, die vorher nicht berücksichtigt waren, aber man kann nicht sagen, daß das System dadurch in sich gefestigt werde, „so daß es als Gegenstand einer umfassenden und eigentümlichen Wissenschaft“ gelten könne. So sehr man mancherlei feinsinnige Betrachtungen, wie sie Grisebach bietet, mit Interesse verfolgen wird, so wird man doch in logisch-erkenntnistheoretischer Hinsicht Bedenken an der Haltbarkeit des Ganzen und der Ausführungen im einzelnen nicht unterdrücken können. Über Kultur, Leben und Bildung macht Grisebach gute, von geistigem Erleben zeugende Bemerkungen. Die Aufgabe der Philosophie ist für ihn Erziehung zur Bildung, zur Gewinnung einer Lebensform, und so trägt seine Philosophie, die in diesem Buch nur mehr in großen Strichen künstlerisch skizziert als ausführlich entwickelt wird, doch wesentlich einen subjektiven Weltanschauungscharakter. Ich zweifle, ob sich auf diesem Wege ein metaphysisches System aufbauen läßt.

Greifswald.

Prof. Dr. Willy Moog.

Müller-Walbaum, Wilhelm, Dr., Die Welt als Schuld und Gleichnis. Gedanken zu einem System universeller Entsprchungen. Wien und Leipzig, Wilhelm Braumüller 1920. XVI und 671 Seiten.

Das vorliegende Werk war im wesentlichen bereits vor dem Kriege fertig gestellt. Es ist, wie das Vorwort sagt, als eine Jugendarbeit zu betrachten. Als solche ist es in vielem noch ungerundet und, um das sogleich auszusprechen, oftmals trotz seiner sonstigen Breite gerade an Stellen, wo man eine genaue Begründung erwartet, recht skizzenhaft gehalten. Aber dennoch ist in diesen „Gedanken zu einem System universeller Entsprchungen“ die Grundlegung für eine umfassende Weltdeutung gegeben. Obwohl in Einzelem noch unvollendet und abhängig (besonders — in verschiedener Weise — von Schelling, Hegel, Weininger und Kierkegaard), zeugt das Buch M.-W.'s doch von einer offenbar ungewöhnlichen Kraft selbständigen synthetischen Denkens. Der Verf. meint, Kants Lehre vom Primat der praktischen Vernunft wahrhaft in ihren eigentlichen Folgerungen erfaßt und durchgeführt zu haben. In der Ethik ist für ihn das Zentralproblem der Philosophie gegeben, sie wird bei ihm zur Lehre vom ethischen Sinn der Welt, des gesamten Kosmos. Alles Anethische ist für M.-W. ein gleichsam erstarrtes Ethisches. Nur dem Ethischen kommt wahres Sein zu. Das heißt aber für M.-W.: wahres Sein eignet einzig dem Menschen. Alle Dinge, alle Wesen des außermenschlichen Kosmos wären danach Widerschein, Symbol der ethischen Wirklichkeit im Menschen. Im Menschen hätte also der Kosmos sein eigentliches Zentrum.

Ausgehend von einer Auseinandersetzung mit dem modernen Evolutionismus, gelangt M.-W. zu einer Verwerfung jedes Monismus sowie all jener Theorien, welche glauben das Höhere durch Ableitung aus Niedrerem verstehen zu können. Vor allem aus logischen Erwägungen heraus erscheint dem Verf. dieses Verfahren ein innerer Widerspruch und eine Absurdität. Unter „Entwicklung“ versteht M.-W. im Sinne Hegels einzig das Sichklarwerden über den zeitlosen Gehalt der Erscheinungen. (Auf naheliegende Beziehungen zur eidetischen Phänomenologie geht M.-W. nicht ein.) Eine empirische Betrachtung der Wirklichkeit führt dann M.-W. weiterhin zu einer eigentümlichen Theorie von den Sphären der Welt, zwischen denen keinerlei Übergang, wohl aber ein durchgängiger Parallelismus bestehen soll. Jedem Phänomen einer Sphäre entspricht ja ein analoges Phänomen in jeder der anderen Sphären. Jede Sphäre erhält ihr Sein eigentlich erst durch die ihr zunächst übergeordnete, denn von dort aus ist erst ihr Begriff bildbar. Das System der Sphären wäre nach M.-W. so dem System konzentrischer Kugeln vergleichbar, deren jede alle kleineren Kugeln umschließt. Der Mensch ist nun der Sinn aller Sphären, denn er enthält sie alle in sich. Die, vom anorganischen Sein an beginnend, von Sphäre zu Sphäre stetig wachsende Freiheit wird so auch im logisch-ethisch wertenden Menschen volle Wirklichkeit. So ist der Mensch die Abbrviatur des Weltalls, wie dieses die Elongatur des Menschen. Der Mensch ist der Mikrokosmos! Das bedeutet nun nach M.-W., daß allen niederen Sphären kein eigenes Sein zu-

kommt, daß sie vielmehr erst vom Menschen her ihr Dasein empfangen und in Nichts zergehen müßten, wenn er verschwände. Hier zeigt sich eine Schwäche des Buches: seine dann und wann zutage tretende Neigung zu abstrakt logischer Konstruktion. Diese Übersteigerung des Gedankens vom Menschen als dem Mikrokosmos, in dem die ganze Welt enthalten ist, beeinträchtigt auch etwas die Wirkung des zweiten Teiles des Buches, in dem die Idee der symbolischen Entsprechungen im einzelnen durchgeführt werden soll. Der Verf. will hier die gesamte Erscheinungswelt, also etwa Raum, Zeit, die anorganische Welt und ihre Kräfte, die Gestalten der Pflanzen und Tiere als Symbole der innerlich-ethischen Qualitäten des Menschen deuten. Unter diesem Gesichtspunkt werden dann weiterhin auch die verschiedenen Rassen und Völker, sowie die Kultureinrichtungen, wie Recht, Religion usw. betrachtet. Diese weitgefaßten Ausführungen bieten dem Denken mannigfache Anregung. Aber das, was M.-W. mit ihnen beabsichtigt, nämlich zu zeigen, daß jene Erscheinungen Inkarnationen der ethisch-menschlichen Sphäre sind, ist ihm kaum, wenn auch nur ganz allgemein-grundsätzlich, gelungen. Jedoch liegt jenen Lehren vom Mikrokosmos, von den Sphären und ihren Entsprechungen unzweifelhaft tiefe Wahrheit zugrunde. Und es ist auf jeden Fall das Verdienst M.-W.'s, hier Altes in originaler Fassung nahegebracht, wie auch hochbedeutsame neue Anregungen gegeben zu haben, mögen sie vielleicht auch nur in mehr oder minder veränderter Weise durchführbar sein.

Die Tatsache, daß allein der Mensch ein freies Selbst und damit ein eigenes Zentrum besitzt, das nach M.-W. zugleich Zentrum der ganzen Welt ist, der Mensch also Teil hat an zwei Welten: der göttlichen der Freiheit und der kausalen Ordnung der Natur, läßt den Verf. dann zu oft erstaunlich tiefen ethisch-religiösen Einsichten gelangen. Der Mensch, und damit nach M.-W. auch der gesamte Kosmos, hat seinen Ursprung in einer Schuld. Und der Mensch allein vermag sie zu sühnen. Leider ist es hier nicht möglich, auf diesen Teil des Buches näher einzugehen. Es sei aber ausdrücklich auf ihn verwiesen!

Das Buch M.-W.'s bietet auch im einzelnen eine wahre Fülle eigenartig tiefer und scharf gefaßter Gedanken, besonders auf psychologischem und charakterologischem Gebiet. Auch sofern sie beträchtlich einseitig sind (so seine im engen Anschluß an Weininger vollzogene Beurteilung der Frau), sind sie kaum ohne einen sehr tief erfaßten Wahrheitsgehalt. Überhaupt darf gesagt werden, daß das Werk Müller-Walbaums in ungewöhnlich hohem Maße geladen ist mit geistigen Energien.

Berlin-Schmargendorf.

Gert von Natzmer.

Engelhardt, Viktor, Weltanschauung und Technik. Leipzig. Felix Meiner. 1922. 88 S.

Ein frisch gedachtes und begeistert geschriebenes kleines Buch; doch leidet es an einer verhängnisvollen Neigung, Fragestellungen unter der Hand zu vertauschen.

Man kann nämlich die Aufgabe einer Philosophie der Technik vierfach fassen. Erstens kann die Absicht sein, das Wesen des technischen Schaffens zu begreifen und in weitere, biologische oder psychologische Zusammenhänge einzureihen; dafür aber bedarf es natürlich keiner sonderartigen Methode; über Technik nachdenken heißt ja nicht: in technischen Kategorien denken. Es ist mithin ungerecht, wenn der Verf. (S. 20 f.) die grandiose Leistung E. Kapps mit der Bemerkung herabsetzt, dieser habe „noch keine Antwort“ „aus dem ureigenen Geist der Technik heraus“ gefunden. Aus dem Geiste der Biologie heraus vielmehr wollte und durfte der Finder der „Organprojektion“ wie über andere menschliche Tätigkeiten, so insbesondere auch über die Technik urteilen. — Probleme ganz anderer Art stellt dagegen die zweite Form technischer Philosophie. Die fragt, welches Weltbild der in der Technik wirksame Eigengeist erzeuge. Man sollte nun zwar meinen, dies müsse derselbe Geist sein, der die Naturwissenschaften beherrscht; doch weist der Verf. in ganz interessanter Weise darauf hin, daß hier ein gewisser Gegensatz klafft (S. 15, 48, 62). Der rechte Physiker sucht alle Teleologie auszuschalten; der rechte Erfinder dagegen ist Mensch des Zweckes und will daher Kosmos und Mikrokosmos nicht bloß ausdeuten (denn zur „Ausdeutung“, auch der Technik, würde selbstverständlich kausale Betrachtung genügen: das eben entgeht dem

Verf. [S. 48]); sondern die Zielstrebigkeit, die er in sich selber fühlt, in die Dinge hineinschauen — und im Denken über die Dinge betätigen (S. 46). Diese praktische Gesinnung des technisch orientierten Menschen äußert sich nun in der positivistischen, ökonomischen, pragmatistischen Erkenntnistheorie (S. 32 ff., 44). Sie äußert sich ferner auf dem ethischen Gebiete in der Betonung der Idee der Freiheit (S. 58).

Daß andererseits die Folgen des technischen Fortschritts das Individuum tatsächlich mehr fesseln als befreien, darin sieht der Verf. einen Widerspruch, eine Antinomie (S. 62 ff.). Mit Unrecht. Denn diese Feststellung gehört ja wieder in eine ganz andere, in eine dritte Philosophie der Technik, die nach der Bedeutung des technischen Schaffens für unsere Zivilisation und für die Gestaltung unserer Gesellschaft fragt. An Betrachtungen nun über gesellschaftliche Auswirkungen irgendwelchen Tuns knüpfen reformerisch gestimmte Köpfe gerne sozialetische Forderungen; und in diesem Sinne mag das Wort des Verf.s gelten: die Technik münde in die Ethik (S. 64). An sich natürlich haben idealistische Wünsche, die Organisation der Gemeinschaft zu versittlichen, mit technischer Weltanschauung so wenig zu schaffen wie materielle Gesinnung mit dem Materialismus der Naturforscher; die Vokabel „Materie“ dürfte Philosophen eigentlich nicht betrügen (S. 16)! — Aber noch eine vierte Fragestellung bliebe möglich: inwiefern ist technische Erfindung Ausdruck des allgemeinen neuuropäischen Geisteslebens? So würde etwa Spengler die Aufgabe angreifen.

Und auch dem Verf. liegt diese Betrachtungsweise nicht ferne (S. 27 ff., 55 f.). Nur daß er sie nirgends scharf von den übrigen Problemfassungen sondert.

Die gerügte Unklarheit hat aber einen guten Grund. Der Verf. wünschte das Emporwachsen einer Philosophie der Technik kulturhistorisch darzulegen. Er folgte also den Bemühungen der verschiedensten Denker etwa seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts und wies deren Abhängigkeiten vom jeweiligen Zeitgeiste nach; wir sollten sehen, wie die Wahrheit auf diesem Gebiete von Stufe zu Stufe sich steigerte — bis die Zeit erfüllt war; will sagen, bis heute; oder besser: bis morgen; denn die Ära der alle Kultur beherrschenden Technik (S. 71) und damit einer neuen Formung der Seele der Gesamtheit (S. 64, 70) steht uns bevor. Die Entwicklung dieser Zusammenhänge ist nun recht ansprechend ausgefallen; daß der Verf. in der Freude, die Evolution so anschaulich vor sich zu sehen, den begrifflichen Faden verlor, würde auch wenig schaden, wenn die Schrift sich bloß als geistesgeschichtliche Skizze gäbe. Nun aber sollte sie zugleich systematisch sein; und zu dieser Koppelung der Aufgabe reichte der Atem — und vielleicht das Material — nicht völlig.

Berlin.

Julius Schultz.

Joël, Karl, o. ö. Professor a. d. Universität Basel, Philosophische Zeitfragen: Die philosophische Krisis der Gegenwart. 3. Aufl., 1922. (Felix Meiner, Leipzig.) 65 S.

Die von einem Meister des Stils meisterlich geformte Basler Rektoratsrede (gehalten am 14. Nov. 1913) schildert den Zwiespalt innerhalb der heutigen Philosophie: den Logisten treten die Lebensphilosophen gegenüber. „Den einen wird das Sein zur bloßen Kategorie des Denkens, den andern wird das Denken zur bloßen Kreatur des Seins“ (S. 41). Allein die Kluft läßt sich überbrücken; denn alles Lebendige ist ja Organismus (S. 48 f.) — und Denken heißt: organisieren. Indem wir „die Welt selber als Organisierung“ erkennen (S. 56), gewinnen wir die Grundlagen einer Metaphysik, die dem Gedanken und der Natur gleichmäßig gerecht wird und alle Bedürfnisse der Zeit stillen mag.

Die kleine Schrift ist anregend und geistvoll genug. Nur wünschte man sich zum Überblick über Zeitströmungen einen etwas höheren Wartturm. Der Verfasser nimmt ephemere Leistungen zufälliger Modersonnen unserer Tage so weltwichtig, als gehörte jeder einigermaßen erfolgreiche Professor nun auch gleich in die Geschichte der Philosophie. Wer über die eigene Zeit schreibt, sollte sich auf den Standpunkt künftiger Generationen zu versetzen — mindestens ein wenig versuchen.

Berlin.

Julius Schultz.

Menzer, Paul, o. ö. Professor an der Universität Halle a. S., *Persönlichkeit und Philosophie*. Rede, gehalten beim Antritt des Rektorats der vereinigten Friedrichs-Universität Halle-Wittenberg am 12. Juli 1920. Halle (Saale) 1920, Verlag von Max Niemeyer. 34 S.

M. fragt in einleuchtender Weise nach dem Erkenntniswert, welchen die Persönlichkeit eines Philosophen für das Verständnis seiner Lehre hat. Diese Frage würde, so zeigt der Verfasser mit Recht, nicht möglich sein, wäre Philosophie überall und immer reine Wissenschaft; allein „sie erhebt den Anspruch, neben einer rein wissenschaftlichen Erkenntnis oder noch über sie hinaus Aussagen zu enthalten, die die Seele des Menschen nach der Seite ihrer Gefühlsbedürfnisse erst wirklich zu befriedigen vermögen.“ Die Philosophie, sofern sie auf das Gefühl gegründet ist, „entspringt aus unserer Innerlichkeit. Und diese Innerlichkeit ist für uns notwendig in der Form individuellen Erlebens gegeben.“ Von hier aus wird die Bedeutung des persönlichen Faktors ersichtlich für alle Philosophie, welche — wie z. B. die Brunos — vor allem „die Lebensstimmung ihres Urhebers“ ausdrückt. Ein eigentliches Problem liegt aber erst dann vor, „wenn der Philosoph stärker vom Geiste der Wissenschaftlichkeit erfüllt ist, wenn er sich bemüht, seinen Gedanken die denkbar vollendetste rationale Form zu geben, wenn er nicht nur schwärmt, wenn er zu beweisen versucht.“ Zwischen Gefühl und Denken besteht oft genug ein Spannungsverhältnis. „Einem Maximum von gefühlsmäßiger Erfassung steht ein Minimum von Systematik gegenüber, andererseits redet das Gefühl nur eine leise Sprache, wenn die Verstandeskonstruktion überwiegt.“ Aus dem Anteil des Gefühls erklären sich auch Widersprüche in einem philosophischen System. Innerhalb eines solchen finden sehr verschiedene Wertungen statt, z. B. der Natur und des Geistes, der Notwendigkeit und der Freiheit. Diese Wertungen sind „letztlich gefühlsmäßig fundiert“, und es zeigt sich gerade hier, „welche wichtige Rolle persönliche Erlebnisse ... spielen müssen.“ Das soeben Ausgeführte gilt auch von einem philosophischen System als einem Ganzen; denn „der systematische Hauptbegriff einer Lehre kann verschiedene Gefühle auslösen und deshalb recht verschiedene Anschauungen im Ausbau des Ganzen, für das er gewissermaßen nur den Rahmen gibt, umfassen.“ Der Materialismus ist für den einen „der Gipfel aller Nüchternheit und Hoffnungslosigkeit, für den anderen wird er zur Religion“; der Monismus kann optimistisch und pessimistisch orientiert sein. „Aus allen diesen Beispielen ergibt sich die relative Selbständigkeit des Gefühlsgehaltes eines philosophischen Systems gegenüber seiner Begründung aus einer begrifflich anzugebenden Grundthese. Die Bedeutung des persönlichen Faktors ist dadurch erkennbar geworden.“ Diese ist aber in den verschiedenen philosophischen Disziplinen eine recht verschiedene, wie M. in interessanten Andeutungen bemerkt. Für die Logik kommt sie nicht in Betracht, eher schon für die Erkenntnistheorie; klar zeigt sie sich in der Ethik und Ästhetik. Hierdurch wird die Gefahr nahegelegt, daß die in jeder Philosophie angestrebte überpersönliche Geltung nicht erreicht wird. „Die Folge davon muß eine eigentümliche Antinomie in der Seele des Philosophen sein. ... Er muß eigentlich mit Bewußtsein einen Kampf gegen sich selbst, seine Persönlichkeit ... führen“, aus deren Innerlichkeit doch seine Philosophie hervorgewachsen ist. Dieser Kampf wird geführt durch das mystische Erlebnis. Es „verliert allen persönlichen Charakter; nicht der einzelne, sondern der Mensch vernimmt das Übersinnliche“. Der Kampf gegen das Persönliche wird ferner geführt durch die künstlerische Intuition des Philosophen. In dem ihr zugrunde liegenden Erlebnis offenbart sich „das Bewußtsein einer Sendung, eines Begnadetseins, das in das Überpersönliche hinaufführt.“ Die philosophische Loslösung vom Individuellen erfolgt auch in der intellektuellen Anschauung. Z. B. ist das durch diese zustande gekommene Ich bei Fichte nicht das individuelle, sondern das reine, das reiner Geistigkeit. Man ersieht aus all dem, „daß das philosophische Erlebnis den Charakter des Überpersönlichen an sich trägt“, und es geht somit trotz der aufgewiesenen Bedeutung des individuellen Elements nicht an, die Doktrin eines Philosophen ganz aus seiner Individualität zu verstehen. „Das zudringliche Hineinleuchten in alle Winkel persönlichsten Lebens“ hat keinen Zweck; „ein tieferes Verständnis philosophischer Lehren wäre ... dadurch in keinem Falle gewonnen.“ Ein wahrhaft großer Philosoph ist nur der, welcher „das eigene

Ich zum Allgemeinmenschlichen zu erweitern vermag“, welcher uns zu einem höheren Leben führt als zu dem alltäglichen. „Dieses kann in keinem seiner Augenblicke die Antwort geben, die philosophischen Fragen genügen könnte. Und so kann auch die auf die Lebensumstände eines Denkers gerichtete Tatsachenforschung niemals zum Verständnis seines Wesens führen. Sie gleicht Wegweisern, die wohl zum Finden des Zieles notwendig sind, die aber die Schönheit des dort Geschauten nicht bedingen.“

Das Problem, das M. sich offenbar im Anschluß an Dilthey gestellt hat, ist höchst interessant und wichtig, und der von ihm gegebenen Lösung darf vom Standpunkt der Systematik aus die Zustimmung nicht versagt werden, wenn man auch über das Ganze und in manchen Einzelheiten seiner soeben skizzierten Argumentation verschiedener Meinung sein kann. Gewiß ist der Anteil des persönlichen Faktors an einer Philosophie unbestreitbar; ebenso unbestreitbar ist es aber auch, daß ihre Ableitung aus der Persönlichkeit ihres Urhebers weder das letzte noch entscheidend ist, und dies hat M. gegenüber einer sehr einseitigen und wenig tiefen Auffassung der Philosophie und ihrer Geschichte mit beachtenswertem Feinblick für die Verschlungenheiten in den Fundamenten der Philosophie hervorgehoben.

Berlin.

Kurt Sternberg.

Weinhandl, Ferdinand, Die Methode der Gestaltanalyse. Verlag Felix Meiner, Leipzig, 1923. (23 S.)

Sobald wir ein einheitlich Aufgefaßtes, das Mehreres in seinem Unterschiedsein von anderem ist, nicht hinsichtlich dieses Unterschiedenseins von anderem sondern hinsichtlich seines Gegliedertseins betrachten und bezeichnen, müssen wir nach dem Verf. von Gestalt sprechen. Zwischen Gestalt und Einheit muß mithin begrifflich unterschieden werden. Auch ist der Begriff der Gestalt weiter als der der Raumgestalt. Gestalt ist jedes Beziehungsganze, an dem sich die zwischen den Gliedern einer Einheit bestehenden Beziehungen finden lassen. Statt Gestalt kann man auch Struktur eines komplexen Tatbestandes sagen. Unter Sinngestalt versteht der Verf. die Gestalt des jeweiligen Sinns irgendwelcher Aufstellungen. Auf die Untersuchung der Methoden zur Analyse von Sinngestalten schränkt er seine Arbeit ein. So stellt sie einen Traktat über Textinterpretation dar, über die Methoden einer wissenschaftlich disziplinierten Verstehens-technik in Anwendung auf literarische Erzeugnisse. Aber die auf Sinngestalten, Aussagebedeutungen begrenzte Untersuchung hat paradigmatische Bedeutung für die Gestaltanalyse überhaupt. Klarheit, Straffheit, Umsicht zeichnen die gehaltreiche Arbeit aus, die ein als Sonderdruck erschienener Beitrag zu der Festschrift zu Rehmkes 75. Geburtstag ist.

Berlin-Friedenau.

Dr. Sveistrup.

Weinhandl, Ferdinand, Über Urteilsrichtigkeit und Urteils Wahrheit. Verlag Felix Meiner, Leipzig 1923. (197 S.)

Der Verf. will auf Grund einer Analyse der Bedeutungen von „Wahrheit“ und „Richtigkeit“ den im Rahmen der Logik berechtigten, d. h. mit keinem verkappten Widerspruch behafteten, wissenschaftlich geklärten Sinn dieser Wörter feststellen und durch Vergleich der Ergebnisse ausmachen, ob Wahrheit und Richtigkeit eines Urteils einen identischen Tatbestand oder Verschiedenes bezeichnen. Eine kritische Auseinandersetzung mit anderen Lösungsversuchen des Problems (Lask, Husserl, Bauch, Rehmke, Ziehen, Külpe u. a.) bereitet die systematische Untersuchung vor.

Der Nerv der vom Verf. vorgelegten Theorie liegt in der dreifachen Anwendung des in der modernen logistischen Ordnungstheorie gewonnenen Begriffes der Zuordnung auf die drei miteinander in Verbindung gebrachten Begriffe Urteil, Richtigkeit und Wahrheit.

Als Richtigkeit bestimmt der Verf. eine Relation, deren eines Glied Anspruch auf das Prädikat „richtig“ hat. Und zwar ist die Richtigkeitsbeziehung eine Zuordnungsbeziehung, bei der man das „Zugeordnete“ richtig nennt, wenn Gefahr besteht, daß mit ihm ein Nichtzugeordnetes verwechselt wird. Dem entspricht, daß „falsch“ etwas ist, bei dem die Möglichkeit besteht und abgewiesen wird, daß mit ihm ein Zugeordnetes verwechselt wird (Kap. 9. 10).

Das Wesen des Urteils, bei dem es hinsichtlich der Frage nach Wahrheit und Richtigkeit auf den sachlichen Sinn, die Bedeutung der Aussage, ihren Inhalt ankommt, wird ordnungstheoretisch als eine eindeutige Zuordnungsrelation bestimmt, in der das Zugeordnete Prädikat, das andere Glied Subjekt des Urteils heißt (Kap. 12).

Ausgehend von der Übereinstimmungstheorie der Wahrheit, die sich in allen ihren Ausgestaltungen als unhaltbar erweist, findet der Verf. in ihr einen berechtigten Kern, sofern man das Moment der „Übereinstimmung“ durch „eindeutige Zuordnung“ ersetze. Dann ergibt sich die Urteilswahrheit in die Zuordnungsrelation zwischen dem Urteil als Ganzem und dem beurteilten Tatbestand, dem Urteilsgegenstand zu setzen. Je nach der Art der Zuordnung der beiden Glieder dieser Relation ergeben sich drei verschiedene Wahrheitsbegriffe des Urteils. Faßt man das Urteil als das dem Gegenstand ko-eindeutig Zugeordnete auf, so ergibt sich der semiotische Wahrheitsbegriff des Urteils, dessen konsequenteste Durchführung der Verf. bei Moritz Schlick findet. Den intentionalen Wahrheitsbegriff, bei dem umgekehrt das Beurteilte als das Zugeordnete angesehen wird, glaubt der Verf. in den Lehren von Geyser, Husserl, Pfänder zu erkennen. Indem der Verf. jedoch für die eindeutige wie ko-eindeutige Zuordnungsrelation zwischen Urteil und Beurteiltem als unerläßliche Bedingung das Bestehen einer eindeutigen Zuordnungsbeziehung zwischen Urteilsprädikat und Urteilssubjekt findet, kommt er zu einem dritten Wahrheitsbegriff, wonach ein Urteil wahr ist, wenn zwischen seinem Subjekt und seinem Prädikat eine eindeutige Zuordnungsbeziehung besteht, oder, was dasselbe bedeute, wenn das ausgesagte Prädikat dem Subjekt bzw. dem durch den Subjektbegriff Definierten eindeutig zugeordnet ist. Er nennt ihn in Anlehnung an B. Russell den propositionalen Wahrheitsbegriff. Sonach liegt dem intentionalen und dem propositionalen Wahrheitsbegriff eine eindeutige, dem semiotischen eine ko-eindeutige Zuordnungsbeziehung zugrunde (Kap. 13).

In weiterem Sinne umfaßt der Begriff der Urteilswahrheit materiale und formale Urteilsrichtigkeit, wobei unter jener die eindeutige Zuordnung des Urteils zu seinem Gegenstand, dem realen Objekt, unter dieser die Eindeutigkeit aller übrigen Zuordnungsbeziehungen, insbesondere diejenige innerhalb durchgehender Urteilszusammenhänge (Schlüsse), zu verstehen ist. Urteilswahrheit im engeren Sinne, die sich in den drei genannten Wahrheitsbegriffen darstellt, ist also lediglich die materiale Urteilsrichtigkeit oder Wahrheit. Sie kann ausschließlich durch Verifikation sichergestellt werden. Formale Urteilsrichtigkeit ist zwar eine *conditio sine qua non* für Urteilswahrheit, verbürgt allein diese aber nicht. Somit ist ohne Zweifel alle Urteilswahrheit eine Richtigkeitsbeziehung, denn das Bestehen einer Zuordnungsrelation ist für alle drei Wahrheitsbegriffe konstitutiv. Da aber Richtigkeit eine Zuordnungsbeziehung ist, in welcher das „Zugeordnete“ Anspruch auf das Prädikat „richtig“ hat, so kann das Urteil richtig nur als zugeordnetes Glied heißen, also nur für die semiotische Auffassung der Urteilswahrheit. Sieht man davon ab, was als Zugeordnetes fungiert, dann deckt sich Urteilswahrheit und materiale Urteilsrichtigkeit für die semiotische und die intentionale Auffassung der Urteilswahrheit, da letztere nur die Umkehrung der ersteren ist.

Anders für den propositionalen Wahrheitsbegriff. Da nach ihm Wahrheit die eindeutige Zuordnungsbeziehung zwischen Subjekt und Prädikat des Urteils selbst und diese Beziehung mit dem Urteil identisch ist, kann das Urteil nicht eines ihrer Glieder sein und also nicht „richtig“ heißen. Hier kann nur das Prädikat als richtig bzw. falsch bezeichnet werden, und Urteilswahrheit und Urteilsrichtigkeit bezeichnen nicht dieselbe Relation. Legt man den propositionalen Wahrheitsbegriff zugrunde, dann ist „wahr“ ein Urteil, dessen Prädikat seinem Subjekt eindeutig zugeordnet ist, „richtig“ ein Urteil, das selbst dem Beurteilten eindeutig zugeordnet ist. Nur wenn man von den feineren Unterscheidungen der Zuordnung absieht, können die drei Wahrheitsbegriffe praktisch als äquivalent und die Begriffe Urteilswahrheit und Urteilsrichtigkeit promiscue gebraucht werden.

Das Wahrheits- bzw. Richtigkeitskriterium findet der Verf. in der durchgängigen Widerspruchslosigkeit. Daran bzw. an den für das Bestehen der

Eindeutigkeit konstitutiven Identitäten läßt sich Urteilswahrheit und Urteilsrichtigkeit erkennen. Bei der Verifikation als der Methode, in der dies Kriterium zur Anwendung kommt, ist zwischen Ideal- und Realurteilen zu unterscheiden. Im Gegensatz zu jenen wird beim Realurteil das Bestehen der Zuordnungsbeziehungen nur durch eine letztlich auf Wahrnehmung basierende Überprüfung sichergestellt. In beiden Fällen muß, um das Bestehen der Zuordnungsbeziehungen bei einem Urteil nachzuweisen, nochmals geurteilt werden, muß ein zweites überprüfendes Urteil angestrebt werden. Die Identität des in der Nachprüfung oder der wahrnehmungsmäßigen Erfahrungsbetätigung gewonnenen Urteils mit dem hinsichtlich seiner Wahrheit bzw. Richtigkeit fraglichen Urteil ist das einzige und letzte Kriterium der Wahrheit bzw. Richtigkeit. Und so gewinnt die Übereinstimmungstheorie der Wahrheit noch einmal in der Übereinstimmung zweier Urteile bei dem Verfahren der Verifikation eine gewisse Bedeutung (Kap. 15).

Die Untersuchung, die hier knapp nur roh skizziert werden konnte, ist im einzelnen höchst scharfsinnig und sorgfältig durchgeführt und zweifellos ein beachtenswerter Versuch. Freilich gerade das letzte Kapitel über die Kriterienfrage möchte wohl das Bedenken rege machen, daß jede Theorie zur Lösung des aufgeworfenen Problems, die ohne die Hineinstellung des Logischen in das volle Erkenntnisproblem auszukommen sucht, in die Gefahr gerät, im bloß Terminologisch-Konventionellen stecken zu bleiben. Der Verf. sieht sich genötigt, das Kriterium der Widerspruchslosigkeit bis zur Einbeziehung der Freiheit von „Widerspruch mit der Erfahrung“ aufzuweiten, womit das rein Logische mit Extralogischem verquickt ist. Mit der eindeutigen Zuordnung ist der Wahrheitswert des Urteils eben noch nicht gegeben; erst die Leistung des Urteils entscheidet über ihn, das heißt aber seine irrationale Verwendung. Nur diese vermag auch den drohenden Regressus in infinitum abzuschneiden, auf den das zweite überprüfende Urteil, das stets noch ein weiteres fordert, führt. Wenn die semiotische Urteilstheorie Urteile als Zeichen für Tatsachen erklärt, so kann man mit einem doppelten Doppelsinn der Wörter „Zeichen“ und „für“ vervollständigend sagen: Zeichen für Tatsachen für Subjekte, oder besser: an Stelle von Tatsachen Zeichen für Subjekte. Das Zeichen wird der Tatsache substituiert, und das substituierte Zeichen rechtfertigt sich durch die Leistung, mit der es dem Subjekte signalisierend und Reaktionen weckend dient. Zu der logischen Richtigkeit tritt in dieser Mittelstellung des Urteils zwischen Tatsache und Subjekt die Urteilswahrheit. Das Problem der Wahrheit reicht über den Bereich der Logik hinaus, denn die zur Verifikation benötigte Sinneswahrnehmung ist etwas Äußerlogisches.

Berlin-Friedenau.

Dr. Sveistrup.

Schultz, Julius, Die Grundfiktionen der Biologie. (= Abhandlungen zur theoretischen Biologie hrsg. von Julius Schaxel, Heft 7.) Verlag Gebr. Borntraeger, Berlin, 1920. (74 S.) 8.

Dem Zwecke der von Schaxel herausgegebenen Abhandlungenreihe fügt sich diese neue Arbeit des Verf.s der geistvollen „Maschinentheorie des Lebens“ auf das Vortrefflichste ein. Die Vorschau der „möglichen“ Fragestellungen und Antworten, welche die Phänomenologie der Weltanschauungstypen und Systemstrukturen für das System der Philosophie bietet, leistet der Verf. für die Biologie.

Zwei definitorische Kapitelgruppen über die Grundelemente wissenschaftlicher Erkenntnisbildung (Kap. 1–3) und über das Objekt der Biologie (Kap. 4–8) bereiten die Diskussion der in der Biologie theoriebildenden Prinzipien vor. Die Erörterung der biologischen Grundfiktionen gliedert sich klar nach der ontogenetisch und phylogenetisch betrachteten organischen Form (Kap. 9–14) und nach dem organischen Geschehen (Kap. 15–19).

Innerhalb der Grundelemente des Erkennens unterscheidet der Verf. solche, die Bedingung jeder Erkenntnis sind, apriorische oder echtkategoriale, von anderen, welche nur grundlegende Voraussetzungen einzelner bestimmter Erkenntniszweige sind. Und zwar sind nach seiner Charakterisierung die apriorischen Grundsätze (Axiome) nicht Aussagen, sondern Aufforderungen, Postulate, können also sinnvoll nicht der Frage „wahr oder unwahr?“ unterliegen. In dessen, auf die Erfahrung des Alltags zugeschnitten, sind sie verhältnismäßig roh.

Bei ihrer wissenschaftlichen Anwendung werden diese Forderungen verschärft und zugespitzt. Seinen klassischen Ausdruck hat das in der Mathematik im Hankelschen Permanenzprinzip gefunden. Und wenn dabei z. B. durch die Festsetzung, $\sqrt{-1}$ soll wieder als Zahl behandelt werden, ein spezieller Erkenntniszweig begründet wird, so ist eine solche grundlegende Festsetzung ersichtlich mehr oder minder willkürlich und jenseits von wahr — unwahr. Derart Erkenntniszweige begründende Sätze können daher Konventionen oder Fiktionen heißen, schärfer Grundfiktionen oder „kategoriale Fiktionen“. Von der Hypothese unterscheidet der Verf. mit Vaihinger die Fiktion dadurch, daß die Hypothesen danach streben, aus dem Felde der Möglichkeiten über das der Wahrscheinlichkeiten hinweg in das der Tatsächlichkeiten hineinzuwachsen oder eben verifiziert zu werden, während das für die Grundfiktionen als Postulate ebenso wie für die apriorischen Axiome ausscheidet. Fiktionalen Charakter gewinnen die durch verschärfte Anwendung der apriorischen Axiome entspringenden kategorialen Fiktionen (und deshalb mögen sie ihm besser so denn Prinzipien heißen) auch dadurch, daß sie nach dem Verf. stets in antinomischen Paaren auftreten, zwischen denen eine Entscheidung entweder nur durch das Maß ihrer Brauchbarkeit oder mitunter so gut wie gar nicht möglich ist. Zu diesen Begriffsunterscheidungen tritt endlich die Lehre von den Geltungsschichten oder Urteilsflächen. Durch die „kategorialen“ oder Grundfiktionen entstehen Urteilsverbände, auf deren einzelne Aussagen unter der Voraussetzung der betr. Fiktion die Frage nach wahr oder unwahr anzuwenden in der Absicht auf einen durchgängigen widerspruchsfreien Urteils- und Begründungszusammenhang seinen guten Sinn hat. Mithin gibt es innerhalb einer jeden solchen Urteilsfläche auch Hypothesen, die sich als Interpolationen zur Herstellung solcher lückenlosen Urteilszusammenhänge darstellen.

Mit durchgängiger Gliederung, Labilität, verfließender Einung der Teile und Gruppierung um Typen hebt sich der lebendige Gegenstand als organische Form spezifisch von den übrigen Gegenständen der Naturerfahrung ab. Durch Erhaltung und Ummodellung der Form in Fortpflanzung, Wachstum, Regeneration, Stoffwechsel usw. führen sämtliche Lebensfunktionen im Ergebnis dazu, spezifische organische Form oder Typus zu zeugen. Form und Formung, Typus und Typovergenz sind der besondere Gegenstand der Biologie. Das Lebendige ist ein Formproblem.

Während die Substanzkategorie den Stoff im Wechsel seiner Gestalt dauern läßt, ist es die dem Icherlebnis entlehnte echte Kategorie der Individualität, welche die Dauer der Gestalt im Wechsel des Stoffes zu denken fordert. Bei dem beharrlichen Versuch der Anwendung dieses Postulates auf den unaufhörlichen Gestaltswandel in der Erfahrung tut sich alsbald die Antinomie doppelter Betrachtungsmöglichkeit auf: Evolution und Epigenese. Sie erweisen sich bei scharfer Bereinigung ihrer verschiedenen theoretischen Ausgestaltungen schließlich in den Formen der Biogenlehre und der Lehre von organbildenden Keimbezirken als gleich erlaubte Fiktionen, die beide eine Entwicklungsmechanik im Sinne Roux' gestatten. Bei Übertragung der Begriffe Individualität und Entwicklung von der Ontogenese auf die Phylogenese wiederholt sich die strukturell gleiche Antinomie. Präformistisch ist die Orthogenesislehre, die sich mit Hilfe ewiger Biogenrumpfe behaupten kann, epigenetisch eine Entelechielehre, die in der Urzeugung gerade einen Ausdruck des schaffenden Willens zur Gestalt erblickt. Zur adäquaten Darstellung des typovergenten organischen Geschehens erweist sich die Idee eines verursachenden Zweckes wiederum als fiktiv, aber brauchbar. Sie verläuft in die Antinomie maschineller oder voluntaristischer Betrachtung des natürlichen Systems. Aber was auch an Theoremen innerhalb der Klammer der maschinellen und der vitalistischen Betrachtungsweise auftritt und hier nach der Konsequenzforderung als wahr oder falsch entschieden werden muß, von dem Vorzeichen der gewählten Grundfiktion bleibt je das Ganze beherrscht. Wie der Verf. sich mit der von ihm selber durchgestalteten Biogenlehre auf der Seite des Evolutionismus und der Orthogenese hält, so entscheidet er sich hier mit seiner Maschinentheorie des Lebens für die mechanistische Fiktion. Die letzte Problemgruppe des organischen Geschehens bilden die psychischen Leistungen. Die beiden Fiktionen von psychischen Atomen und unbewußt Seelischem ermöglichen eine folge-

richtige und lückenlose Durchführung einer parallelistischen Theorie des Leib-Seele-Problems, das den natürlichen Abschluß des biologischen Problemkreises bildet. Die kurze Skizze seiner Theorie in den beiden Schlußkapiteln hat der Verf. inzwischen in „Leib und Seele — Ein neuer Versuch, die Erlebnisse mit leiblichen Vorgängen zu parallelisieren“ (Berlin 1923) durch eine ausführliche Darstellung ergänzt und damit den Schlußstein in die Darstellung seines vollendeten Systems der Philosophie gesetzt.

Biologen und Philosophen müssen dem Verf. für seine lichtvollen und lebendigen Darlegungen mit ihrer kenntnisreichen und wohldurchdachten Abwägung des Für und Wider gleich dankbar sein.

Berlin-Friedenau.

Dr. Sveistrup.

Goedewaagen, T., Dr., Die logische Rechtfertigung der Sittlichkeit bei Fichte, Schelling und Hegel. H. J. Paris, Amsterdam 1923. 170 Seiten¹⁾.

„Alle Versuche, den Ursprung des sittlichen Verhaltens zu begreifen, stehen im Widerspruch mit dem Faktum, daß die sittliche Überzeugung ihre Begründung in irgend etwas anderem für sich selbst ausdrücklich ablehnt.“ W. Hermann, Ethik § 2. In diesen Worten, die der Arbeit als Motto vorangestellt sind, liegt ihr Sinn beschlossen. Sie kennzeichnen zudem die Methode, die Kant der ethischen Forschung vorgeschrieben hat. Und so steht Kant in mehr oder weniger persönlicher Ausdeutung im Brennpunkt der Auseinandersetzung gegen Fichte, Schelling und Hegel.

Die beiden Seiten der Kantischen Philosophie, die theoretische und die praktische Vernunft, werden zu einer Kulturphilosophie zusammengeschweißt. Von Kant wird behauptet, er habe nach dem Sinn dieser Kultur gefragt und ihn zunächst dahin umgrenzt, daß er nur innerhalb unserer Kulturarbeit zu suchen sei. Die Kultur in ihren verschiedenen Erscheinungsformen gelte ihm als ein nicht weiter auflösbares Faktum, aber darum nicht als ein zufälliges Etwas, sondern als der eigentümliche Ausdruck unseres Menschseins. Der Ansatzpunkt der kritischen Philosophie sei das unbedingte Vertrauen in diese unsere rein menschliche Kultur.

Im besonderen wird dargelegt:

1. Kant hat dieser Kultur keine Gesetze vorgeschrieben; er hat lediglich die Prinzipien aufgestellt, denen wir in aller Kulturarbeit folgen. Sein System gibt keine Entwicklung der wirklichen Kultur, sondern der möglichen; es bietet keine Ableitung apriorischer Einsichten aus dem Absoluten; es ist vielmehr eine methodische Anweisung zur „Nachforschung“.

2. Jeder Kulturzweig wird von Kant für sich untersucht; jedem wird in der Vieleinheit der Gesamtkultur seine besondere Stellung und Eigenart bewahrt. Das hindert aber nicht, daß zwischen den einzelnen Bezirken der Kultur eine korrelative, keineswegs aber organische Einheit besteht.

Durch diese beiden Grundgedanken scheidet sich die Philosophie Kants von allen Systemen vor ihm und den großen idealistischen nach ihm. Leibniz und Wolff, auch Spinoza und Descartes irrten darin, daß sie ein formales Prinzip des Erkennens zum Wesen der Dinge machten. In denselben Fehler verfielen, nicht gewitzigt, weil sie den wahren und tieferen Sinn der transzendentalen Methode nicht erkannten, auch die angeblichen Vollender seines unvollendeten Werkes: Fichte, Schelling und Hegel. Sie sanken alle drei auf ein vorkantisches Niveau zurück: Fichte mit seiner Lehre vom absoluten Ich, Hegel mit seiner Verabsolutierung des Begriffs.

G. unterwirft dann nach den beiden oben angegebenen Gesichtspunkten die drei großen Idealisten einer abweisenden Kritik.

Fichte behauptet, daß im Denken des absoluten Ich auch das Wollen mitgedacht sei. Das ist eine *petitio principii*. Die Freiheit, die bei Kant eine formale Idee ist, wird bei ihm zu einer realen Macht. Fichtes ethische Prinzipien stehen im Widerstreit mit der Autonomie des sittlichen Handelns. Er hat Kant nicht begriffen, da er dessen methodische Trennung von Sein und Sollen metaphysisch verkettet, um hinterher das eine aus dem anderen abzuleiten.

¹⁾ Vgl. die Selbstanzeige des Verfassers S. 579.

Während bei Kant die einzelnen Kulturgebiete in einer korrelativen Verbindung stehen, bringt Fichte sie in einen organisch-teleologischen Zusammenhang, der auf einen Endzweck, auf ein Ganzes als ein fest Gegebenes abgestimmt ist. Infolge dieser Verkennung der Selbständigkeit jedes Kulturbezirkes unterstellt er die theoretische Philosophie der Ethik oder richtiger gesagt seinem persönlichen sittlichen Enthusiasmus.

Schelling erklärt die Einbildungskraft, das Vermögen der freien Nachahmung, für das Organ der Philosophie. Damit durchbricht aber auch er den korrelativen Zusammenhang der einzelnen Kulturbezirke: die Kunst wird ihm zum Maßstab und Ausgangspunkt für die Beurteilung der anderen.

Bei der logischen Rechtfertigung des Sittlichen bleibt er nicht innerhalb des Umkreises einer gegebenen Tatsächlichkeit; er schreitet darüber hinaus zu ihrer Verankerung in einem absoluten, metaphysischen Weltgrund. Soweit geht er in seiner Gedankenführung mit Fichte konform; er überschreitet ihn in den „Zusätzen“ zu dem System der praktischen Philosophie. Höher als die persönliche Sittlichkeit erscheint ihm hier die in Staat und Geschichte. Der subjektive Idealismus Fichtes erfährt damit eine Wendung zum objektiven Idealismus, der zum absoluten Idealismus Hegels weiterleitet.

Auch bei Hegel ist das Ganze kein Gesichtspunkt, keine Idee, sondern ein Gegebenes, ein Wirkliches. Er gibt nicht das System von Gesichtspunkten für eine mögliche Kultur, sondern die Entwicklung der wirklichen als eines Organismus, in dem alle ihre Formen von der niedrigsten bis zur höchsten den Platz angewiesen erhalten. Von einer Autonomie des Sittlichen ist bei ihm noch weniger die Rede als bei seinen Vorgängern. Die Persönlichkeit löst sich bei ihm in Staat und Geschichte auf; es ist diesen Mächten gegenüber „nicht der Mühe wert, davon zu sprechen“. Das Unbegreifliche unseres Menschseins, daß wir an unserer Kultur arbeiten können, ohne je ihres Sinnes teilhaftig zu werden, dieses Unbegreifliche wird von Hegel kaum gesehen.

Zusammenfassend äußert sich G. dahin, daß Fichte, Schelling und Hegel unter Nichtbeachtung der großen Leistung Kants an die Stelle einer Metaphysik als Wissenschaft eine subjektive Lebens- und Weltanschauung setzen, daß sie den methodischen Begriff des Absoluten mit einem festen Inhalt verbinden, und daß sie dann aus diesem so bestimmten Begriff des Absoluten das Sittliche genetisch herausentwickeln. Sie meinten ihren Glauben an die Kultur aus dem Absoluten rechtfertigen zu können, ohne zu erkennen, daß ihr Verhältnis zur Kultur umgekehrt darin lag, daß sie auf Grund ihres Glaubens die Kultur an ein Absolutes knüpften. Ihre großen Systeme sind in ihrer positiven Bestimmtheit als unzulänglich für die Rechtfertigung der Sittlichkeit abzulehnen; weil jede endgültige Antwort auf den Sinn unseres Menschseins voreilig, ein Selbstbetrug der „faulen Vernunft“ ist. Nichts kann das Recht der Kultur dartun, als das Vertrauen in und unsere Arbeit an der Kultur. Und darin gipfelt letzten Endes auch der Sinn der kritischen Philosophie: sie will keine „Grundfeste“, sondern eine „Schutzwehr“ des sittlichen Lebens sein; sie will uns davor warnen, uns irgendwo anders als in uns selbst zu suchen.

Soweit der Inhalt der Arbeit. Bestimmt in der Gedankenführung, nüchtern in ihren sachlichen Ansprüchen ist sie der Ausdruck echt holländischen Geistes. Es ist zu bedauern, daß ihr Inhalt nicht einem größeren deutschen Leserkreis zugänglich ist. Bei einer Neuauflage müßten die wörtlichen Anführungen aus dem Deutschen einer Überprüfung unterzogen werden.

In weiser Selbstbescheidung bringt Herr Goedewaagen den schlichten Gedanken zum Ausdruck, daß wir die Bedeutung unseres Menschseins nirgends anders suchen sollen als in — unserem Leben, dem wir im Vertrauen auf unsere Kultur in Arbeit hingegeben sind. Das ist bescheiden und doch viel, aber trotzdem zur Beschwichtigung unserer tiefsten Ansprüche nicht das erlösende Wort. Die Frage nach dem endgültigen Sinn und Wert unserer Kultur mag uns bis zu einer gewissen Grenze kalt lassen, — wir wissen, daß unser Tun Stückwerk ist, — nicht aber so die andere, die aus der Gegenüberstellung Fichte—Hegel sehr laut zu uns spricht, nämlich die, ob unsere Kultur eine Tat des freien Ich oder ein auferlegter Zwang ist, ob es heißen muß: „ich denke, ich handle“, oder „es handelt, es denkt durch

mich“. In der Klar- und Sicherstellung des Freiheitsbegriffes gipfelt unser höchstes Interesse sowohl an unserer sittlichen wie an unserer theoretischen Kultur. Der Freiheitsbegriff, je in seiner besonderen Ausprägung, beherrscht darum auch fundamental die drei großen Systeme Kant, Fichte, Hegel.

Dr. Goedewaagen betont mit Recht, daß wir über uns selbst und unsere Arbeit an der Kultur nicht hinauskönnen. Demnach bleibt uns also nur wie im Guten so am Bösen das Bewußtsein der Kultur zu vertiefen und ihren Lebensreichtum zu erhöhen. Dann darf aber eine Philosophie der ethischen Kultur an dem Verstümmelten, Verkürzten, ja selbst an dem Schlechtesten nicht achtlos vorübergehen, weil sie zum mindesten für unser Bewußtsein unumgänglich notwendige Wegweiser zur Stätte des Guten sind.

Velten.

Johannes Schöler.

Ehrlich, Walter, Dr. phil. „Metaphysik im erkenntniskritischen Grundriß“, Philosophische Gespräche. Verlag Max Niemeyer, Halle (Saale) 1924.

Wie schon E.'s letztes Buch „Kant und Husserl. Kritik der transzendentalen und der phänomenologischen Methode“ (gleichfalls bei M. Niemeyer, 1923) erwarten ließ, gibt dieses neue Werk nun durchaus Eigenes: die immer negative Kritik hat sich, wie zu erhoffen war, fruchtbar erwiesen und den Weg frei gemacht zu eigenem Schaffen und Denken.

E.'s „Metaphysik“ ist eigenartig, sowohl nach Form wie nach Inhalt. Man stutzt auf den ersten Blick: ein wissenschaftliches, philosophisches Buch ohne das „Rüstzeug des Gelehrten“, ohne einen einzigen Literatur-Hinweis — und dann in Dialog-Form? Nun, die Form ist natürlich aus dem Inhalt herausgewachsen; sie ist ebensowenig erklügelt oder ausgedacht wie dieser. Es sei gleich gesagt, daß sie durchaus gerade diesen schwierigsten Fragen die leichtverständliche und bewegliche Gestalt gibt, ohne die sie für einen größeren Leserkreis sonst — erfahrungsgemäß — ungenießbar bleiben. Mit wachsender Anteilnahme versetzt sich der Leser in den Geist der Sprechenden, nimmt als stummer Dritter teil an ihren Gesprächen und wird so, gleich ihnen, ohne fühlbare Anstrengung aus bequemen Niederungen zu höchsten Höhen geführt. Das anfängliche Erstaunen weicht schließlich einer freudigen Bejahung und Mitarbeit.

E. vermeidet jede „Polemik“, die zumeist entbehrlicher Ballast ist. Er nennt nur ganz wenige Namen und ist weit davon entfernt, für oder gegen einen bestimmten Philosophen Partei zu ergreifen; er gehört keiner „Schule“ an und will als Selbständiger genommen werden. Das ist in heutiger Zeit schon so viel, daß wir es nur begrüßend unterstreichen wollen. Aber tut es seiner Eigenart Abbruch, wenn wir feststellen, daß er vermutlich einen Meister zum Ausgangspunkt nahm, nicht um bei ihm stehen zu bleiben, sondern über ihn hinauszukommen, ihn weiterzuentwickeln? Gewiß nicht! So möchten wir denn — gerade zum leichteren Verständnis der eigenen Gedanken E.'s — sagen, daß sie anscheinend von Leibniz ausgingen. Es heißt im letzten Gespräch: „Ich lasse auf meinen Leibniz nichts kommen“ ... „er hat uns den rechten Weg gewiesen, daß wir vollenden, was er begründet.“

Leibniz' Seelenmonade ist auch für E. der Punkt, bei dem er ansetzt. Er faßt das Ich als das „Integral“ aller seiner Erlebensinhalte und stellt fest, daß überhaupt „alles nur im Bewußtgehabtwerden“ bestehe, daß alles „irgendwie gewußt und bewußt“, d. h. „erlebt“ sei. Das Ich ist aber nicht die einzige Erlebnis-Zentrale; die Seelenmonade ist eben nicht „ureinsam“, wie Leibniz sagte, sondern es gibt neben dem subjektiven noch ein „intersubjektives“ (ein gattungsmäßiges) Erleben und endlich auch noch als höchstes ein Total-Erleben. In diesen beiden entscheidenden Punkten geht E. über Leibniz hinaus: in der Erlösung des Ichs aus seiner „fensterlosen“ Einsamkeit und in der Fassung der Leibniz'schen Gottesmonade als „absolutes Gotteserlebnis“. Sagen wir es gleich: das „höchste Erlebnis“ (Gottes) ist nicht etwa ein inhaltsleeres „Bewußtsein überhaupt“, sondern es ist wiederum das Integral aller Einzel- und Partial-Erlebnisinhalte der Welt, also das inhaltvollste und realste, was überhaupt nur denkbar ist: ganz und gar kein „Ding an sich“. Zwischen dem Integral-Erlebnis des Ichs (das also natürlich nichts mit dem blutleeren „puren Subjekt“ zu tun hat) und dem höchsten Inte-

gral-Erlebnis Gottes gibt es die gradweis abgestuften intersubjektiven Integral-Erlebnisse — alle inhaltlich erfüllt mit den mehr oder weniger zahlreichen Erlebnisinhalten.

Die Erlebnisse des Ichs sind Total-Erlebnisse, sie füllen mit ihren körperlichen und seelischen Empfindungs-Inhalten das Ich „total-konkret“ aus und heißen darum auch Seins-Erlebnisse. Die Erlebnisse dagegen, die das Ich von der Außenwelt hat, sind nur Partial-, nur Erkenntnis-Erlebnisse, weil das erlebte Objekt dadurch nur partial erfüllt, nur erkannt wird — von mir so, von einem anderen anders. Es handelt sich eben hier nicht mehr nur um mein subjektives Objekt, z. B. einen Schmerz — sondern um ein intersubjektives Objekt, etwa eine Blume, einen Baum usw.

E. nennt dieses Erkenntnis-Erlebnis ein ideatives Erleben, weil es „nicht sichtbar oder sonstwie konkret, sondern nur gedanklicher Art ist“. Das ist noch nicht gleichbedeutend mit abstrakt-begrifflicher Erkenntnis, sondern soll zunächst nur das „schlichte“ „Erleben der Fremdgegebenheiten in der wahrgenommenen Natur“, die Wahrnehmung schlechtweg bedeuten. Das abstrakt-begriffliche Erkennen ist eine weitere Stufe, die zur Voraussetzung die Reflexion über die Gegensätzlichkeit: Eigen — Fremd hat und ein „bewußtes Herausstellen des intersubjektiv-Durchgängigen an den Gegebenheiten“ darstellt; E. nennt sie Ideation und bezeichnet sie ausdrücklich und wiederholt als Hilfs-Methode, da er Begriffs- und Kategorien-Vergottung auf das entschiedenste ablehnt und als Grundlage überall nur das Erleben anerkennt.

Auch Gott „erlebt“, d. h. er ist das Integral sämtlicher einzelnen Seins- und Erkenntnis-Inhalte — nur daß er selbstverständlich stets total erlebt und immer „seins“-mäßig. Partial- oder Erkenntnis-Erlebnisse kann es für ihn nicht geben, da es für ihn keine Fremd-Gegensätzlichkeit gibt.

Was ist nun das Wesen des Erlebnisses? Es ist Zusammen- und Über-Schau: Synopsis. Dieser Terminus lehnt sich offenbar an Kant's Synthesis an, was E. nicht leugnet; er bedeutet aber etwas ganz Wesensverschiedenes. Denn für E. gibt es „keinen Gegensatz Form — Materie und keine Deduktionen“, die der Synthesis zur Voraussetzung dienen; E. ist nicht ein Transzendenter, sondern durchaus ein „Immanenter“, wie er sich selbst nennt. Die Synopsis ist Zusammenschau der ungeteilten Erkenntnisinhalte. Beim Ich ist sie Seins-Synopsis, in der intersubjektiven Sphäre Erkenntnis-Synopsis der Objekte und im höchsten Grade endlich Total- oder Gesamt-Synopsis Gottes.

Das wäre der Grundriß von E.'s Gedankengebäude, — und mehr als ein „Grundriß“ sollte ja nicht gegeben werden. Was sich aus dem hier Wiedergegebenen noch folgerichtig entwickelt und was in den letzten Gesprächen etwa über „Begriffe und Idee“, „Wahrheit und Urteil“ noch gesagt wird, übergehe ich; es könnte hier verwirren und liegt in dem sehr übersichtlichen und gar nicht „dicken“ Buche E.'s für jedermann bequem zum Nachlesen bereit. Grundsätzlich möchte ich auch auf Wertung verzichten. Es ist eine Krankheit unserer überwachen, überraschen, frühfertigen Zeit, für jede neue Erscheinung gleich ein Namensschildchen mit bestimmtem Wert-Akzent bereit zu haben: all' und jedes von vornherein irgendwie zu „stempeln“. E.'s Buch ist selbständig entstanden und hat also Anspruch darauf, so wie es ist, gelten gelassen zu werden: als eigen-gearteter Beitrag zu den grundlegenden Fragen der Philosophie. Niemand wird es ohne die Belohnung mannigfacher Anregung aus der Hand legen!

Heidelberg.

Dr. Egon v. Petersdorff.

IV. Geschichtsphilosophie.

Haering, Theodor L., a. o. Prof. an der Universität Tübingen, Die Struktur der Weltgeschichte. Philosophische Grundlegung zu einer jeden Geschichtsphilosophie (in Form einer Kritik Oswald Spenglers). Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck); Tübingen 1921. 373 S.

Die Einleitung gibt zunächst Auskunft über die Gründe persönlicher und sachlicher Art, welche den Verf. zur Veröffentlichung seiner Schrift veranlaßt haben. Darauf legt H. seine Aufgabe als eine philosophische (methodisch-allgemeine) fest und grenzt sie von der ganz anderen (inhaltlich-besonderen) ab, die Richtigkeit der von Spengler behaupteten Tatsachen im einzelnen zu prüfen.

Nunmehr beginnt die eigentliche Untersuchung. Ihr erster Abschnitt bringt eine „kurze Darstellung der Geschichtsphilosophie Spenglers“. Es werden die leitenden Gedanken des Sp.'schen Werkes vorgeführt.

Der zweite Abschnitt behandelt die „Grundprobleme der Geschichtsphilosophie“. In ihm wird die methodische Basis geschaffen, auf der sich später die Kritik des Buches vom „Untergang des Abendlandes“ erhebt. Er gliedert sich in 3 Kapitel.

Das Thema des 1. Kapitels ist „der Gegenstand des historischen Erkennens“. Als dieser wird die Kultur der Menschheit angesprochen, indem davon ausgegangen wird, daß von Geschichte allgemein nur da die Rede ist, wo der menschliche Wille in das Weltgeschehen eingreift. Der menschliche Wille gehört zu den psychischen Faktoren des historischen Gegenstandes. In bezug auf sie wird zwischen psychischen Funktionen und Inhalten unterschieden. Die psychischen Faktoren hängen, wie H. darlegt, mit den materiellen zusammen. Das Psychische weist sowohl als Funktion wie auch als Inhalt auf das Materielle hin, sei es als auf die bedingende Ursache seines Auftretens, sei es als auf sein notwendiges Material, an dem es sich betätigt, sei es als auf sein Resultat. Sodann wendet sich die Untersuchung weiteren Faktoren zu, die als hypothetische eingeführt werden. Von diesen erregt H.'s lebhaftestes Interesse der des freien Willens. Er widerlegt die von naturwissenschaftlicher Seite geltend gemachten Bedenken gegen den Begriff der Willensfreiheit; er zeigt, daß das Problem des freien Willens gar nicht in die Sphäre der Naturwissenschaft gehört und daher von dieser weder in positiver noch in negativer Weise zu erledigen ist. H. selbst beruft sich auf den Erlebnisunterschied, der gar nicht zu übersehen sei, je nachdem wir uns bei einer Handlung getrieben oder als tätig Freie fühlen. Als fernerer hypothetischer Faktor wird das überindividuelle Psychische genannt, ein Faktor, der gerade in Anbetracht des von Sp. verwendeten Begriffs der Kulturseele höchst bedeutsam ist. Es handelt sich hier um den Schluß von gemeinsamen Zügen der Individuen auf ihr gemeinsames Wesen. Dabei rät H. zur Zurückhaltung mit dem Hinweis darauf, daß es sich bei jenen Gemeinsamkeiten oft nur um äußere Konvergenzerscheinungen handelt, welche durch den Einfluß des Milieus und sonstiger Umstände auf an sich innerlich keineswegs gleichartige Naturen hervorgerufen sind. Mit Vorsicht wird auch die Frage nach der Bedeutung transzendenter Faktoren erörtert. Ihre Möglichkeit und ihr Wert zwecks Ergänzung der übrigen Faktoren werden innerhalb gewisser Grenzen zugestanden.

Der Gegenstand des 2. Kapitels ist „das Erkennen und der Begriff des »Wesentlichen«“. Wie H. ausführt, ist das Erkennen eine besondere Art der Kulturbetätigung. Eine Kulturbetätigung liegt vor, wenn der menschliche Wille mit Bewußtsein ein Ziel (einen Wert) an einem gegebenen Material zu verwirklichen strebt. Nach der Verschiedenheit der Ziele unterscheiden sich die verschiedenen Kulturgebiete. Das des Erkennens, dessen Material unser erfahrungsmäßiges vorwissenschaftliches Weltbild ist, wird beherrscht von dem Ziel des Verstehenwollens. Was zur Erreichung dieses Zieles beiträgt, ist für die Erkenntnis wesentlich, wie auf allen Kulturgebieten überhaupt immer nur das wesentlich ist, was zur Realisierung eines Zieles beiträgt. Etwas für die Erkenntnis absolut Unwesentliches gibt es nicht. Der Charakter des Erkenntniswesentlichen ist in doppelter Hinsicht relativ: einmal hängt die Wesentlichkeit von dem Ziel ab, das es innerhalb der Erkenntnis jeweils zu verwirklichen gilt; sodann ist hier das Unwesentliche nur das beziehungsweise weniger Wesentliche und das Wesentliche nur das beziehungsweise weniger Unwesentliche. Im übrigen richtet sich das, was für die Erkenntnis wesentlich ist, ganz nach dem zur Anwendung gelangenden Verständlichkeitstyp. Es sind zu unterscheiden der Gesetzestyp, wo es auf die Unterordnung des einzelnen unter ein Allgemeines ankommt, und der Individualtyp, wo es sich um die Einordnung in ein individuelles teleologisches Ganze handelt. Das tiefere Verständnis vermittelt der letztere Typ. Welcher von beiden anzuwenden ist, wird bedingt durch den

Charakter eines Wirklichkeitsgebiets. Beide Typen schließen einander keineswegs aus und können in den mannigfachsten Kombinationen verwertet werden, ganz wie ein Wirklichkeitsgebiet es zuläßt. Von den echten sind die Scheintypen zu trennen, die für die Erkenntnis nicht wesentlich sind, es sei denn indirekt, wenn ihnen heuristischer Nutzen eignet. Das Erkenntniswesentliche darf nicht ohne weiteres, sondern nur in ganz bestimmten Fällen und zwar gerade im Bereich der geschichtlichen Kultur als ein Realwesentliches angesprochen werden. Einer Realisierungsmetaphysik, d. h. einer solchen, welche die objektive Realisierung der subjektiven Wertunterscheidungen vornimmt, steht H. äußerst vorsichtig gegenüber, noch vorsichtiger als einer induktiven Ergänzungsmetaphysik, welche über das dem gewöhnlichen Erleben und Erkennen Zugängliche hinaus unser Weltbild zu ergänzen trachtet.

Das 3. Kapitel spezialisiert nun diese allgemeinen Einsichten in bezug auf das Geschichtliche und betrachtet also „Erkennen und Wesentlichkeit auf historischem Gegenstandsgebiet“. Es wird gezeigt, in welchem Sinne und Umfang einerseits der allgemeine Gesetzes-, andererseits der teleologische Individualtyp resp. die Kombination beider auf dem Feld des Historischen in Betracht kommt. Nach H. ist das letzte und höchste Ideal für die Geschichtswissenschaft — genau wie für die Naturwissenschaft — die Eingliederung aller Faktoren und ihrer Beziehungen in einen einheitlichen Gesamtzusammenhang, sei es die mechanistische Unterdordnung unter ein allumfassendes Sittengesetz, sei es — was besser sein und zu einem tieferen Verständnis führen würde — die teleologische Einordnung in ein allumfassendes Weltziel. Ein solches Weltziel kann aber H.'s Darlegungen zufolge nicht dadurch gewonnen werden, daß man einfach einen der vielen Faktoren verabsolutiert, aus denen sich der historische Gegenstand zusammensetzt, also den materiellen (anorganischen oder organischen), psychischen oder einen sonstigen. Auf diese Weise entstehen die einseitigen Geschichtsauffassungen wie die materialistische, biologistische, psychistische und dialektische, mit denen sich H. auseinander setzt. Sie alle haben ein relatives Recht, aber eben nur ein relatives. Die sämtlichen Wirklichkeitsfaktoren konstituieren den historischen Gegenstand; die Geschichtswissenschaft bedient sich darum der sämtlichen wissenschaftlichen Methoden, sie hat die sämtlichen Wissenschaften zu ihrer Voraussetzung. So gibt es auch keinen prinzipiellen, grundsätzlichen Gegensatz zwischen geschichts- und naturwissenschaftlicher Methode. Bei der verbreiteten Behauptung, für den Historiker komme es im Unterschied zum Naturforscher auf das Einzelne, Individuelle, Teleologische, Originale an, handelt es sich — soweit nicht äußererkenntnismäßige Motive vorliegen — bloß um einen tatsächlichen, mit dem Charakter des Gegenstandes gegebenen Gegensatz. Auch darf nicht etwa die Intuition als die spezifische Methode des historischen Erkennens angesprochen werden; denn bei allem Erkennen überhaupt wirken intuitive Vorwegnahme und empirische Nachprüfung zusammen. Die letztere darf keinesfalls fehlen. Nur unter der Bedingung, daß das intuitiv Gewonnene mit dem durch gewöhnliche Erkenntnismittel Erreichten kritisch verglichen wird, kann der Intuition Bedeutung für die Wissenschaft zukommen.

Der Intuition bedient sich Sp., auf den die Untersuchung damit gleichsam von selbst zurückkommt. So bringt denn der dritte Abschnitt „die Anwendung auf das Beispiel Spenglers“. Er zerfällt in 2 Teile.

Der 1. behandelt die „Tatsachenfrage und die Wesentlichkeitsfrage gegenüber Spenglers Begriff der Einzelkultur“. Beide Fragen hängen, wie H. zeigt, unzertrennlich zusammen; denn die Tatsachen bestimmt Sp. von dem aus, was er als wesentlich erachtet. Wesentlich aber ist für ihn, der trotz seines Kampfes gegen eine von der Naturwissenschaft herkommende Geschichtsauffassung selbst stark naturalistisch eingestellt ist, das Allgemein-Gesetzliche und zwar das Biologisch-Gesetzliche. So gelangt er zur Aufstellung verschiedener organischer Kultureinheiten, Kulturseen. Allein diese seelischen Einheiten sind gar nicht durchweg wesentlich voneinander unterschieden; es handelt sich bei ihnen vielfach um bloße äußere Konvergenzerscheinungen, um Modifikationen gemeinsamer virtueller Anlagen. Außerdem sind die Züge, welche Sp. als charakteristisch für seine Kultur-epoche ansieht, viel zu vag, um wissenschaftlich wertvoll sein zu können. Auch

zeigen sie nicht selten eine weitere oder engere Verbreitung, als daß sie als wesentlich gerade für eine bestimmte Kulturepoche bezeichnet zu werden vermöchten. Endlich sind diese Züge nicht für alle Kulturgebiete gleich wesentlich, was Sp. durch seine Parallelbehandlung der mannigfachen kulturellen Sphären verdeckt. So ist der Sp.'sche Wesentlichkeitsbegriff den stärksten Bedenken ausgesetzt. Er vernachlässigt den materiellen (anorganischen und organischen) Faktor, den individuellen (mag es sich um große Persönlichkeiten oder um die Kollektivindividuen der Nation, Rasse usw. handeln), den teleologischen, insbesondere den des freien Willens, und endlich jenen transzendenten, von dem vorhin die Rede war. Schuld an dem Übel ist Sp.'s verfehlte Auffassung des Erkennens, welche dieses in einseitiger Weise ausschließlich in Analogie mit dem — noch dazu irrig verstandenen — künstlerischen Schaffen betrachtet. Darunter leidet vor allem auch der bei Sp. eine so große Rolle spielende Begriff des Symbols. Überhaupt herrscht in Sp.'s Begriffsbildung das reine Chaos. In diesem Zusammenhang fallen von seiten H.'s in bezug auf Sp.'s — auch sonst verbreitete — Art des Philosophierens die schärfsten Worte. Es ist von „Pseudowissenschaft“ und „Vorspiegelung falscher Tatsachen“ die Rede.

Nachdem H. so die Sp.'schen Kultureinheiten im wahrsten Sinne des Worts zerpflückt hat, ist es ihm leicht, im 2. Teil des Abschnitts „die Tatsachenfrage und die Wesentlichkeitsfrage gegenüber Spenglers Ansicht vom Verhältnis der Kulturepochen untereinander“ zu stellen und zu beantworten. Sind diese Kulturepochen bloße Scheineinheiten, so ist schon an sich alles hinfällig, was Sp. über ihre gegenseitige Beziehung sagt. Allein H. zeigt noch ausdrücklich, daß von einer völligen Isolierung der Einzelkulturen und ihrer totalen Unabhängigkeit voneinander im Sp.'schen Sinne ebensowenig die Rede sein kann wie von jener absoluten Verständnislosigkeit der einen Einzelkultur gegenüber einer anderen, die Sp. behauptet.

Damit sind die eigentlichen Untersuchungen des H.'schen Werkes beendet, und es kommen im vierten Abschnitt nur noch „Folgerungen und Ausblicke“. Die wichtigste Folgerung, die H. aus den vorangegangenen Betrachtungen zieht, ist die, daß Geschichte sich nicht so leicht vorhersagen läßt, wie der Prophet des Untergangs der abendländischen Kultur vor allem darum meint, weil er den freien Willen ausschaltet. Dieser äußert sich H. zufolge in doppelter Weise. Einmal in der freien Setzung letzter Werte. Gegenüber Sp.'s wertfeindlicher und dabei doch unbewußt wertender Geschichtsphilosophie sucht H. eine bewußte wertende Geschichtsbetrachtung wieder in ihr Recht einzusetzen. Der freie Wille äußert sich sodann in freier Tat. Gerade für die kulturschaffende Tat sind aber Sp.'s Determinismus und Pessimismus so außerordentlich gefährlich. Allerdings ist der Optimismus nicht mehr Erkenntnis-, sondern Glaubenssache. Hier ist eben die Grenze zwischen historisch-wissenschaftlicher und religiöser Betrachtungsweise. Der praktisch-religiöse Teleomonismus ist — immer nach H. — die einzige Form des Monismus, welche der Erfahrung nicht zu widersprechen braucht. —

Aus den vorstehenden Darlegungen ergibt sich ohne weiteres, in welchem Sinne H. in seinem Buche das Problem und die Probleme der Geschichtsphilosophie anschließend an Sp. aufwirft. Der kritischen Würdigung, welche Sp. durch H. zuteil wird, stimmt der Referent hinsichtlich ihres Ergebnisses sowohl im allgemeinen wie auch in zahlreichen Einzelheiten ohne weiteres zu, nicht so sehr aber hinsichtlich ihrer methodischen Grundlagen. Es scheint ihm, daß sich bei H. trotz seines Bestrebens, Rationalismus und Empirismus miteinander zu verknüpfen, das empiristische Moment etwas zu stark bemerkbar macht. Es ist oder klingt doch wenigstens zunächst zwar recht harmlos, wenn H. das Erkennen und überhaupt alle Kulturbetätigung anspricht als den bewußten Willen des Menschen zur Verwirklichung von Zielen an einem gegebenen Material; allein man kennt aus zahlreichen Diskussionen innerhalb der modernen Philosophie die Schwierigkeiten, welche dem Begriff des Gegebenen anhaften. Für das wissenschaftliche und sonstige Kulturschaffen kommt ein Gegebenes schließlich doch immer nur als ein Aufgegebenes in Betracht. Auch H. weiß natürlich um den Aufgabecharakter des Gegebenen, aber dieses ist ihm zugleich noch mehr als eine Aufgabe, nämlich ein Faktor von eminent selbständiger Bedeutung. Das zeigt sich besonders in seiner Auffassung

des Verhältnisses von Methode und Gegenstand der Erkenntnis, der zufolge die Wahl der Methode von dem Charakter eines gegenständlichen Wirklichkeitsgebietes abhängt. Wohl handelt es sich, wie H. mit Recht behauptet, um ein Korrelationsverhältnis, aber nicht um ein solches, wo der Gegenstand die Methode nach sich zieht, sondern die Methode den Gegenstand konstituiert, das Wirkliche logisch allererst „erzeugt“. An dieser Stelle bleibt bei H. ein empiristisch-psychologischer Rest. Dieser Rest offenbart sich auch in dem häufigen Rekurs auf die Tatsache des seelischen Erlebnisses. Es geht keinesfalls an, den Gedanken der Willensfreiheit auf ein Erlebnis der Psyche zu gründen. Daß es vom psychologischen Standpunkt aus keine Willensfreiheit gibt, sollte nachgerade als bewiesen und anerkannt vorausgesetzt werden dürfen. H. selbst legt doch dar, daß die Frage gar nicht vor das Forum der Naturwissenschaft gehört; folglich gehört sie auch nicht vor das der Psychologie, welche — wenigstens in dem üblichen Sinne, in dem sie auch H. nimmt — selbst eine Naturwissenschaft ist, nämlich die Wissenschaft von der inneren, seelischen Natur. Die Idee der Freiheit führt über die Ordnung der Natur hinaus zu einer anderen, der sittlichen. Damit wird das Geschichtliche unter den Gesichtspunkt des Moralischen gerückt, und erst so wird ein wahrer Unterschied zwischen Kultur(wissenschaft) und Natur(wissenschaft) statuiert. Dabei bleibt der treffliche — auch von dem Referenten an anderem Ort vertretene — Gedanke H.'s unangetastet, daß die Geschichtswissenschaft mit allen anderen Wissenschaften in innigstem Zusammenhang steht, sie alle als Hilfswissenschaften involviert. Der Begriff der Geschichte bzw. Kultur hat aber eine doppelte Beziehung zu dem der Natur: eine positive, ihm zugewandte, welche sich darauf gründet, daß die Natur das Material aller Kultur bildet, und eine negative, dem Naturbegriff abgewandte, welche sich darauf gründet, daß die geschichtliche Kultur vermöge des Freiheitsprinzips der Natur und ihrem Prinzip des Determinismus schlechthin entgegengesetzt ist. Erst durch die Aufdeckung dieser doppelten Beziehung tritt die gesamte Problematik des Geschichts- resp. Kulturbegriffes deutlich hervor.

Wenn H. diese Problematik auch nicht in ihrem ganzen Ausmaß und in ihrer ganzen Tiefe herausstellt, so ist sein Buch nichtsdestoweniger ein überaus förderlicher Beitrag zur Philosophie, speziell zur Logik der Geschichte. Es ist um so förderlicher, als es ungeachtet seines hohen wissenschaftlichen Niveaus mit lichtvoller Klarheit geschrieben ist, so daß es keineswegs bloß für den „Fachphilosophen“, sondern für den weiteren Kreis der geschichtsphilosophisch Interessierten in Betracht kommt. Die Anknüpfung an diesen weiteren Kreis wird zudem noch besonders begünstigt durch die stete Fühlungnahme mit Sp.'s so aktuellem Werke. In der kritischen Zersetzung der Sp.'schen Pseudophilosophie liegt der Höhepunkt der H.'schen Arbeit, welche auf jeden Fall zu dem Gründlichsten gehört, was über, und zu dem Besten, was gegen Sp. bislang geschrieben worden ist.

Berlin-Wilmersdorf.

Kurt Sternberg.

Haering, Theodor L., Dr., a. o. Professor der Philosophie a. d. Universität Tübingen. Die Materialisierung des Geistes. Ein Beitrag zur Kritik des Geistes der Zeit. Tübingen. Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1919. 341 Seiten.

Unter der Materialisierung des Geistes versteht der Verf. eine Auffassungsweise des Geistes, welche dessen Eigenart verkennt und ihn nach Analogie der Materie betrachtet. Diese Auffassung gehört nach H. zu den spezifischen Schwächen unserer Zeit — zu dem Geist unserer Zeit, wie er sagt. Bei der letzteren Behauptung scheint der Verfasser nicht nur an populäre Anschauungen, wenn auch im weitesten Sinne des Wortes, zu denken; sondern er scheint sie ohne jede Einschränkung zu meinen. Jedenfalls ist dabei mit keinem Wort der Wiedergeburt des Idealismus Erwähnung geschehen, die sich seit der Jahrhundertwende auf allen Gebieten der Philosophie und unseres Geisteslebens überhaupt vollzogen hat. Auch sonst ist in der Untersuchung nicht auf die hier in Frage kommende einschlägige Literatur hingewiesen; vielmehr führt der Verfasser seinen Kampf ohne Bundesgenossen.

Der Inhalt seines Buches besteht in einer Widerlegung dieser Materialisierung. Er erörtert zunächst dabei die allgemeine Unvergleichbarkeit von Geist und Materie; insbesondere behandelt er die Unmöglichkeit, auf das seelische Geschehen Vor-

stellungen und Bilder räumlicher Art in adäquater Weise anzuwenden. Die Behandlung dieses Problems ist durchaus zutreffend, aber nicht so neu, wie er meint. Eingeschränkt wird diese Ausführung hinsichtlich der organischen Natur, die dem Typus des seelischen Geschehens bedeutend näher steht: „Eine wirkliche Organisation des Psychischen anstelle seiner Mechanisierung würde gewiß schon einen nicht zu unterschätzenden Vorteil für das Verständnis des Psychischen bedeuten“ (S. 95). Aber freilich leidet das Verständnis der organischen Phänomene selbst unter der heute in der Naturwissenschaft ausschließlich herrschenden Neigung, alles organische Geschehen „auf rein anorganisch-kausalem Wege zu erklären“, wie der Verf. S. 94 klagt, ohne irgendeine Einschränkung zugunsten der neovitalistischen Bewegung zu machen, von der er später (S. 123) die Anschauungen von Hering und Semon über die Gedächtnisleistungen der Materie erwähnt. — Jedenfalls könnte eine Annäherung zwischen dem organischen und dem psychischen Geschehen nur insofern angenommen werden, als auf dem organischen (und event. auch schon dem anorganischen) Gebiet „psychische oder doch psychoide Potenzen ... anzunehmen wären“ (S. 125).

Aus dieser wesentlichen Ungleichheit zwischen Physischem und Psychischem, wird weiter entwickelt, ergeben sich große Schwierigkeiten für die Auffassungen der Beziehungen von Leib und Seele zueinander, und zwar nicht nur für die parallelistische, sondern auch für die dualistische (oder wie H. sagt) Kausal-Auffassung. Auch diese Ausführungen sind zutreffend. Man vermißt aber hier wie bei der vorigen Erörterung den Begriff der schöpferischen Entwicklung, der tatsächlich eines der wesentlichsten Argumente in diesen Diskussionen bildet, weil es zu diesem Vorgang im materiellen Gebiet (oder genauer gesagt im anorganischen Gebiet) kein Gegenstück gibt.

Die Beziehung zwischen dem Physischen und dem Psychischen nimmt der Verf. als ungleich an je nach der Art der seelischen Vorgänge. Er statuiert in dieser wie in anderer Beziehung einen einschneidenden Dualismus im Seelischen, nämlich einen Gegensatz von Inhalt und Funktion oder von „psychischer Materie“ und „psychischer Potenz“. Unter der letzteren soll dabei „das aktive Willensmoment im weitesten Sinne“, „das Kraftartige“ im Sinne einer dynamischen Kausalität, unter psychischer Materie dagegen alles Wahrnehmungs- und Vorstellungsmäßige (das letztere Wort im weitesten Sinne gebraucht) verstanden werden. Die psychischen Inhalte sind dabei in ihrem Auftreten irgendwie an das Vorhandensein ganz bestimmter physiologischer Erregungszustände gebunden, „während sich die psychische Potenz zwar in ihrer Betätigung auch weitbin an die Benützung und Vermittelung materieller Prozesse gebunden sieht, jedoch keinesfalls im Sinne einer Bedingung ihrer Existenz, sondern vielmehr nur ihrer Betätigung“ (S. 228), sofern nämlich die Aktvorgänge als ihr Material immer eines psychischen Inhaltes und damit auch eines physiologischen Substrates benötigen. Auch bei den psychischen Inhalten ist die angenommene Korrespondenz mit physiologischen Zuständen nicht im Einzelnen, sondern immer nur im Ganzen gemeint; derart, daß zu jedem momentanen Gesamterlebnis eine bestimmte Gehirndisposition im Ganzen gedacht werden muß (S. 189).

Einen ähnlichen Dualismus, wie innerhalb des Seelischen, nimmt der Verfasser auch innerhalb des Materiellen an: die organische Welt besitzt teleologischen Charakter, ihrem Geschehen liegen demgemäß teleologische Kräfte zugrunde, die mit den seelischen wohl verglichen, aber nicht ihnen gleichgesetzt werden dürfen. Diese teleologischen Kräfte sollen im Organischen wie im Seelischen die mechanischen Kräfte für ihr Ziel benutzen, ohne sie in ihrem gesetzmäßigen und geschlossenen Ablaufe zu stören. Daß ein solches Verhältnis zwischen beiden Kräftearten möglich ist, versichert der Verfasser wiederholt, ohne damit die Zweifel anders Denkender beschwichtigen zu können.

Im ganzen ergibt sich so eine vierfache Schichtung der Wirklichkeit: eine anorganische Materie, die durch rein kausale Kraft beherrscht ist; eine organische Schicht, in der bereits teleologische Potenzen walten; sodann die psychischen Inhalte, deren Kausalität nicht unbedingt und nicht überall teleologischer Art zu sein braucht; und endlich die psychischen Akte als höchste Form der Teleologie.

Man sieht, der Verfasser bewegt sich in der Welt der großen systematischen

Fragen der modernen Philosophie. Es entspricht ganz der modernen Anschauung, wenn er die Eigenart des Seelischen und Geistigen gegenüber dem Materiellen, das Recht der teleologischen Betrachtungsweise gegenüber der mechanistischen vertritt. Schade, daß er sich mit verwandten Bestrebungen anscheinend wenig in Fühlung gesetzt hat; sonst wären Gedanken, wie die der schöpferischen Entwicklung und der dynamischen oder Persönlichkeitskausalität in seinem Werk ebenfalls zu der ihnen gebührenden Geltung gekommen. Im einzelnen ihm zu folgen, ist nicht immer leicht: äußerlich wegen der fortgesetzten Verweisungen auf andere Stellen, innerlich, weil vieles nur angedeutet und vielfach nur Fragen gestellt statt beantwortet sind. Der Verfasser betont die letztere Tatsache selbst in seinem Vorwort und erklärt sie damit, daß das vorliegende Buch nur eine vorläufige Veröffentlichung sein soll, der eine umfassendere Darstellung seiner Gedanken folgt.

Berlin.

Alfred Vierkandt.

Frobenius, Leo, Paideuma. Umriss einer Kultur- und Seelenlehre. München 1921. C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung. VI und 125 S.

Spätere Forscher, die sich mit der Geistesgeschichte des zwanzigsten Jahrhunderts beschäftigen, werden in der vorliegenden Schrift vielleicht ein besonders lehrreiches Dokument erblicken für den großen Wandel in der geisteswissenschaftlichen Denkweise, wie er sich in unserer Zeit vollzieht. Frobenius' Buch hat einen genialen Zug. Es zeigt uns, wie sein Verf. sich von den Fesseln des Positivismus befreit und in die neue Denkweise hineingearbeitet hat, die gekennzeichnet ist durch Begriffe wie Totalitätskausalität, Ganzheit und schöpferische Entwicklung und durch Namen wie Bergson, Spengler, Spranger und Wertheimer. Das Verdienst dieser Entwicklung ist um so größer, als Frobenius sich auf keine philosophische Theorie stützt, keine Helfer im Kampf hat, seinen Weg vielmehr als reiner „Autodidakt“ gegangen ist; und abermals um so größer, als Frobenius einer Wissenschaft angehört, die bis auf den heutigen Tag vom Positivismus bis zur Verknöcherung beherrscht ist, nämlich der Völkerkunde. Leider hat Fr. seine Gedanken nur ganz kurz skizziert und sich überall auf knappe Andeutungen beschränkt.

Der Grundgedanke der Schrift ist: jede Kultur (und jedes einzelne Kulturgut) ist eine organische Einheit und daher in irgendeinem Sinn ein selbständiges, in sich ruhendes Wesen, das die Individuen nur als Träger seiner Kräfte benutzt. Eine entsprechende Einheit bildet auch das einzelne Individuum. Gemeinsam sind beiden gleiche Entwicklungsgesetze, die vom schöpferischen Drang zur Erstarrung führen. Für jene „Ganzheit“ und ihre Wachsamkeit hat Fr. das unglückliche Wort „Paideuma“ gebildet, das (etwa ähnlich wie das aus der Religionsgeschichte bekannte Siouxwort „orenda“) eine ganze Reihe von Bedeutungen in sich vereinigt. Die wichtigsten sind folgende: 1. P. = „Geist“ einer Kultur oder auch eines einzelnen Kulturgutes wie Sprache oder Dichtung. Jede Kultur, hat Fr. schon in Jugendarbeiten betont, ist ein Organismus. Sie gehört zu den Gebilden, die ich in meiner „Gesellschaftslehre“ (Stuttgart 1922, § 39) als soziale Objektgebilde bezeichnet habe. 2. P. = „Geist“ einer Persönlichkeit. 3. P. = „Seele“ eines kulturellen Gebildes (z. B. einer Dichtung) im Gegensatz zur bloßen Objektivation als solcher. Fr. erläutert diesen Sinn des Wortes an gewissen afrikanischen Erzählungen, die ohne den lebendigen Vortrag wirkungslos bleiben (S. 22). 4. P. = Träger der schöpferischen Entwicklung in Individuen und Völkern. Hier unterscheidet F. drei Entwicklungsstufen von allgemeiner Verbreitung. Im Individuum herrscht in der Kindheit das Dämonische, „dessen Äußerungsformen bisher schlechtweg als Spieltrieb bezeichnet wurden“ (S. 61), und das sich „sporadisch und spontan, zufällig und wahllos“ manifestiert; das Jugendalter bildet die Periode der „Ideale“, in der der schöpferische Trieb, vor allem durch erotische Erlebnisse ausgelöst, in Fühlung steht mit der Wirklichkeit: seine Plastizität bewahrt sich nur der geniale Mensch bis ans Ende, während die anderen Menschen danach in eine Periode der überwiegenden „Intelligenz“ treten. Derartige drei Perioden der „Variabilität, der „Organität“ und der „Mechanik“ (S. 80) bestehen auch für die Kultur und die einzelnen Kulturgüter. In primitiven Dichtungen z. B. hat das quellende innere Leben noch keinen adäquaten, stilvollen Ausdruck gefunden: der Sinn hat mit der „Form“ nichts zu tun, sondern spricht an ihm vor-

bei (S. 81). Für das Bereich der Kulturen berührt sich Fr. hier mit Spengler. Er unterscheidet (S. 107) „die Ausbildung des Dämonischen in der Barbarei, die der Ideale in der Kulturei (!), die Umbildung zu Tatsachen in der Mechanik“ (!) als Gegenstücke zum „infantilen, juvenilen und virilen Paideuma des Individuums“. Ob das letzte Stadium der Kulturen von Fr. mit Spengler als eine Periode des Nieder- und Unterganges gedacht oder in einem tröstlicheren Licht erblickt wird, ist Ref. nicht klar geworden.

Berlin.

Alfred Vierkandt.

Lessing, Theodor, Untergang der Erde am Geist (Europa und Asien)
Wolf Albrecht Adam Verlag. Hannover 1924.

Ungefähr im Sinne Nietzsches stellt Lessing Asien und Europa als Typen menschlichen Lebens einander gegenüber: „hie vitalité, hie vérité“, heißt es einmal (S. 134). „Der Geist, dieses eigentlich Belebende, eigentlich Göttliche und Zeugende, wird zum Tode, . . . sobald er aus dem Leben heraustritt oder sobald . . . sich das Leben von ihm abwendet“ (S. 460): das ist das Schicksal der europäischen Kultur, deren Schuldlast an inneren und äußeren Verwüstungen der Verf. in den schwärzesten Farben schildert — ebenso an sich richtig wie einseitig. Aus dem kosmischen oder „panischen“ Sein, das „ohne Sinn, ohne Ziel, ohne Wert“ ist (S. 455), ist das geschichtliche, bewußte Leben aufgestiegen — als ein unglücklicher Sonderfall von Milliarden von Wirklichkeiten (§ 134) —, ohne einen anderen Sinn zu haben, als den es sich selber gibt, und mit dem Schicksal behaftet wieder unterzutauchen in jenes panische Sein. —

Zu einer einigermaßen systematischen Durchführung hat der Verf. seine Gedanken nicht gebracht. Bald versinkt er in breite rein empirische Ausführungen, bald beschränkt er sich auf Andeutungen, die manches Wichtigste dunkel lassen. Aber eine verbreitete Zeitstimmung, der Ekel an einem Übermaß von Mechanisation und Verwirtschaftlichung, an der Verschüttung der Lebenstiefen findet in seinem Buch einen wahrhaft leidenschaftlichen, freilich chaotisch leidenschaftlichen Ausdruck.

Berlin.

Alfred Vierkandt.

Sternberg, Kurt, Dr., Idealismus und Kultur. Pan-Verlag Rolf Heise. Berlin 1923. 113 Seiten.

Der den Lesern dieser Zeitschrift wohlbekannte Verfasser des vorliegenden Werkes stellt sich darin die Aufgabe, nachzuweisen, daß die Innigkeit des wechselseitigen Bezogenseins von Idealismus und Kultur aufeinander sich bis zur völligen Identität beider steigert; m. a. W. daß es keine wahre Kultur denn eine idealistische geben könne, wie auch umgekehrt keinen echten Idealismus, der nicht als Kulturbetätigung, als Kulturverwirklichung sich äußern würde. Er geht hierbei von der Erörterung der Beziehung der Kultur zu dem Dreigestirn der Ideen des Wahren, Guten und Schönen aus und findet, daß „Kultur nichts anderes ist, als das Verhältnis der Menschheit zu den Ideen des Wahren, Guten und Schönen, die Anerkennung dieser Ideen und ihr Niederschlag in wissenschaftlichen, moralischen und künstlerischen Institutionen“. „So gehören die Begriffe Kultur und Idee unzertrennlich zusammen“; zwischen beiden herrscht strengste Korrelativität. Indessen wird dies wechselseitige Verhältnis in seiner vollen Bedeutung und Tragweite erst erfaßt und begriffen, wenn man sich der ihm inwohnenden Dialektik bewußt wird. Klar und überzeugend wird von Sternberg diese seltsame Dialektik zwischen Idee und Realität bzw. Kultur dargelegt: einerseits stehen sie in einem positiven Verhältnis zueinander, sind aufeinander angewiesen und überhaupt nur füreinander da, nämlich die Idee, um in die Realität umgesetzt, und die Realität, um den Ideen gemäß beurteilt und gestaltet zu werden; andererseits ist aber ihr Verhältnis doch auch ein negatives, insofern zwischen Idee und Realität immerdar ein schier unüberbrückbarer Spalt klafft und klaffen muß, insofern die Idee niemals voll realisierbar sei.

Des weiteren wird von Sternberg die Beziehung zwischen Idealismus und Kulturgeschichte klargelegt. Wird die Kulturgeschichte gleichsam als der Schauplatz betrachtet, auf dem sich die fortwährende Umsetzung der Ideen in die Realität

vollziehe, so ist es ohne weiteres klar, daß die Geschichte an der besagten Dialektik, die diesem Umsetzungsprozeß immanent ist, teilnehmen muß. In diesem Sinne wird von Sternberg das Dialektische, die ewige Spannung zwischen Ideal und seiner Verwirklichung, als das tragende Grundgesetz, als die Grundform des Historischen erkannt. „Fielen Idee und Realität zusammen, so gäbe es keine kulturelle Entwicklung, keine Geschichte; sie kommt einzig zustande durch die Getrenntheit und gleichzeitige wechselseitige Bezogenheit von Idee und Realität.“

Von hier aus nimmt Sternberg zu den Geschichtsphilosophien der alten und neuen Zeit sowie der Gegenwart Stellung. Was er hierbei Hegel gegenüber äußert, halte ich ungeachtet des heute überhandnehmenden wahren Hegel-Kultus für durchaus zutreffend. „Es fehlt bei Hegel das kritische Motiv für die Dialektik, das kritische Recht zu ihr welches einzig durch das Spannungsverhältnis zwischen Vernunft und Wirklichkeit gegeben wird.“ Nicht minder zutreffend ist, was Sternberg gegen Spengler, Keyserling und Scheler ausführt, die alle die in der Gegenwart sich besonders drastisch äußernde Dialektik und Problematik auf eine „Naturanlage“ zurückführen, anstatt in ihr das „Grundgesetz des kulturschaffenden Geistes“, einen Spezialfall der allgemeinen historischen Gesetzmäßigkeit zu erblicken. Doch verfolgen wir weiter den systematischen Gedankengang des Buches.

Von der Geschichte führt ein gerader Weg zur Moral: das beide verbindende Prinzip ist die Freiheit. In den Ausführungen des vierten Kapitels über die Freiheitsidee gipfelt das Buch Sternbergs; und zwar mit vollem Recht, denn alle bislang erörterten Grundbegriffe, wie Kultur, Idealität, Geschichte, Moral, haben in der Freiheitsidee ihren gemeinsamen Ankergrund. Aber gerade an dieser wichtigsten Stelle zeigen Sternbergs Ausführungen eine gewisse Schwäche. Wohl stellt er die Freiheit in den Mittelpunkt der geistigen Kultur, wohl erblickt er in ihr nicht bloß eine Idee unter und neben vielen anderen, sondern die Idee der Ideen, jene Idee nämlich, die das Prinzip, das Grundwesen aller Idealität schlechthin zum Ausdruck bringt. Welchen Begriff der Freiheit hat aber Sternberg dabei im Sinne? Er identifiziert Freiheit schlechthin mit „sittlicher Freiheit“: und als sittliche Freiheit drückt, nach seiner Meinung, die Freiheit das Wesen aller Idealität aus. Aber eben hierin zeigt sich jene Schwäche, nämlich die sog. *pars pro toto*, wodurch Sternberg zu einer Verengerung der Kulturbasis geführt wird. Ihren Ausgangspunkt dürfte diese Identifikation in der sprachlichen Gleichheit der beiden Termini haben. Es kommt ferner hinzu, daß die sittliche Freiheit in der Tat das eklatanteste Beispiel, der meist erörterte und charakteristischste Spezialfall der allgemeinen Geistesfreiheit ist und daher leicht den Anschein erweckt, als wäre sie die Freiheit schlechthin. Indem sich nun Sternberg immer mehr in diese Identifikation hineindenkt, unternimmt er es, sie gewissermaßen „*more geometrico*“ zu demonstrieren. Er argumentiert: „Sind zwei Größen einer dritten gleich, so sind sie untereinander gleich. Wenn einerseits die Bedeutung der Vernunft und ihrer Ideen in der Freiheit von der Realität liegt, in ihrer Autonomie, und wenn andererseits ebendiese Freiheit von der Realität, ebendiese Autonomie das Moralprinzip darstellt, so ist . . . alle Vernunft von moralischer Beschaffenheit. Die vorgenommene moralische Fundamentierung der Idealität . . . ist also mit Recht erfolgt“ (46/7). Die formallogische Anstößigkeit dieser Argumentation liegt darin: das eine Mal werden in ihr die Begriffe Freiheit und Autonomie in der umfassenden Bedeutung als Gattungsbegriffe genommen, das andere Mal aber in dem engeren Sinne einer Spezies, einer ganz spezifischen Art von Freiheit und Autonomie, so daß also der Schluß Sternbergs auf einer versteckten — von der sprachlichen Wortgleichheit begünstigten — *quaternio terminorum* beruht.

Ist so Sternberg mit der „moralischen Fundamentierung“ der Idealität wie der Kultur sachlich im Unrecht, so entbehrt seine Berufung auf Plato, Kant und Fichte als berühmte Muster nicht der historischen Berechtigung. Allerdings ist es eine bedenkliche Sache, wenn er die Kantische Lehre vom Primat der praktischen Vernunft dahin auslegt, daß dadurch die „theoretische Vernunft in den Dienst der praktischen gestellt, in sie eingebettet wird“. Das klingt ja beinahe so, als ob Kant Pragmatist gewesen wäre. Und dieser Eindruck wird noch verstärkt durch die unmittelbar nachfolgenden Sätze: „So ist letzten Endes alle Vernunft eine praktische, so erhält die Vernunft als solche eine nicht aufhebbare Beziehung auf

das Handeln.“ Während doch Kant in Wahrheit durch das „Primat“ nur eine höhere erkenntnistheoretische Dignität der praktischen Vernunft vor der theoretischen in bezug auf absolute Geltung und Notwendigkeit zum Ausdruck bringen wollte. Nun ist es Sternberg freilich nicht entgangen, daß sein Standpunkt als ein moralistischer gewertet werden muß. Er verwahrt sich dennoch dagegen, daß „der hier vertretene Moralismus mit einem einseitigen Logismus oder Ästhetizismus auf eine Stufe gestellt zu werden vermag“, weil hier „keineswegs eine Verabsolutierung des Moralischen im engeren Sinne vorgenommen“ wird, sondern „diesem Moralischen im engeren Sinne tritt . . . das Moralische in einem weiteren . . . Sinne“, in dem es „mit dem Kulturellen an sich zusammenfällt“, gegenüber. Der Verfasser setzt neben dem Moralischen der „üblichen Auffassung“ ein zweites „umfassenderes Moralische“ als identisch mit dem Kulturellen überhaupt einfach voraus und vermag dann allerdings die ganze Kultur aus diesem umfassenderen Moralischen mühelos abzuleiten und sie darin zu begründen; wogegen nur einzuwenden ist, daß diese ganze Ableitung und Begründung auf einen *circulus vitiosus*, eine *petitio principii* (die Sternberg dem Ästhetizismus so scharfsinnig vorhält) hinausläuft. Was dieses „Moralische im weitesten Sinne“ — abgesehen von seinem Zusammenfallen mit dem Kulturellen und Vernünftigen überhaupt — eigentlich ist und um wessen willen es eben „moralisch“ genannt wird, das führt Sternberg nicht näher aus. Doch kann man, wenn man seine Darlegungen aufmerksam liest, den Weg deutlich erkennen, auf dem er zu seiner Unterscheidung zweier Moralbegriffe gelangt ist. Indem Sternberg nach gut idealistischem Brauch — der an sich einwandfrei ist — von der Setzung und Anerkennung der Ideen oder Werte als einem „freien Tun“ der Vernunft, ferner von „freier Geistestat“, von „Urtathandlung“ des Geistes u. dgl. m. spricht, faßt er diese dem Gebiet des Willenslebens entnommenen — Ausdrücke im Sinne eines praktisch-sittlichen Handelns auf. Daß es ein „freies Tun“ der Vernunft, eine „Urtathandlung“ des Geistes geben könne und gebe, die in gar keiner Beziehung zum Sittlichen stehe, beachtet er offenbar nicht. Deutlich tritt diese Ansicht des Verfassers an jener Stelle zutage, wo er sagt: „Das Schöne und die sich darauf gründende Kunst sind eine freie Setzung, ihre Anerkennung ist eine freie Tat, und damit gelangt das Problem in den Bereich der Moral“¹ (51). Womöglich noch unverhüllter tritt das gleiche Motiv an zwei anderen Stellen des Buches zutage. Das einermal, wo Verfasser davon spricht, daß man „von der Frage nach der Idee . . . der Sittlichkeit die Frage nach der Sittlichkeit der Ideen (!) zu unterscheiden“ habe und dann fortfährt: „diese Sittlichkeit jedweder Idee, jedweden Wertes . . . beruht darauf, daß ihre Statuierung ein Ausfluß freien Willens ist, durch freie Geistestat geschieht“ (50). Einige Seiten weiter heißt es nochmals: „Das Kulturschaffen ist . . . ein freies Tun, welches in der Setzung und Anerkennung der Werte, der Ideen besteht . . . Ein freies Tun ist aber ein sittliches, und es ist mithin ihr moralischer Gehalt, der die Autonomie der Kultur sicherstellt“¹ (55). So liegt denn die Quelle des Sternberg'schen Ethizismus hier zutage: es ist die Vermengung von psychologisch-genetischen und erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten. Daß die Statuierung von Ideen und Werten ein Ausfluß des freien menschlichen Willens ist, gehört allenfalls in eine Psychologie des Kulturschaffens, nicht aber in eine ethisch-erkenntnistheoretische Grundlegung der Kultur als solcher; und ferner, weil etwas ein Ausfluß, ein Erzeugnis des Willens — und wäre es selbst des freiesten und reinsten Willens — ist, deshalb muß es noch lange kein sittliches Produkt sein, ja es braucht überhaupt keine Relation zur sittlichen Sphäre aufzuweisen. Wenn ich ohne irgendwelchen Druck oder Veranlassung von außen den Entschluß fasse, einen Spaziergang zu machen oder eine fremde Sprache zu lernen, so ist das zweifellos ein Ausfluß meines freien Willens, steht aber trotzdem in gar keiner Beziehung zu der Sphäre der Sittlichkeit. Das Prädikat „sittlich“ bzw. „unsittlich“ bezieht sich ja lediglich auf den sachlichen Gehalt der Ideen, Werte oder Handlungen, nicht aber auf deren Entstehungsweise, ihr Entspringen aus dem Willen des Individuums. Ein „freies Tun“ ist daher nur dann ein „sittliches Tun“, wenn das Objekt, der Zweck, auf

¹ Gesperrt von mir.

den es sich richtet, ein der moralischen Sphäre zugehöriger ist, sonst aber mit nichten. Wenn also die Vernunft die wissenschaftlichen oder künstlerischen Ideen und Werte setzt, so ist ihr Tun freilich ein „freies“, aber keineswegs ein „sittliches“ Tun. So viel dürfte genügen, um die Wurzel des methodisch-terminologischen Vorgehens Sternbergs bloßzulegen.

Daß weder dieser noch überhaupt ein Ethizismus ausreicht, tritt nirgends so deutlich in Erscheinung, wie am Problem der Religion, dem Sternberg ein eigenes Kapitel widmet. Trotzdem er eifrig und redlich bestrebt ist, der Eigenart und dem Eigenwert der Religion gerecht zu werden und ihr einen möglichst hohen, ja selbst einen bevorzugten Platz innerhalb der Kultur anzuweisen, gelingt es ihm doch von dem nun einmal eingenommenen moralistischen Standpunkt aus nicht, den wahren Sinn und Gehalt des Religiösen zu treffen. So deckt sich denn auch für ihn inhaltlich die Religion vollkommen mit der Moral, nur daß, während die letztere den Prozeß der kulturellen Entwicklung der Menschheit, den Prozeß der Realisierung des Guten und Wertvollen immer nur als ein Werden, als ewig unvollendbar darstellt, die Religion die Vorstellung von der total verwirklichten Moral, von der Kultur und Vernunft in ihrer „vollendeten Konkretheit“ vermittelt. In dieser ihrer Fortführung und Ergänzung der Moralität erschöpft sich für Sternberg der Gehalt der Religion. Von der gleichen moralistisch-rationalistischen Art ist auch sein Gottes- und Heiligkeitsbegriff. „Heilig sein können uns einzig die Vernunft und der Geist, die von ihnen hervorgebrachten Werte und Ideen, die durch diese begründete Kultur. Vernunft und Geist, Werte und Ideen, die Kultur und zwar betrachtet in ihrer vollkommenen Verwirklichung — nichts anderes ist das Heilige, ist Gott.“ Dieser Gottesbegriff ist aber lediglich ein rationalistisches Residuum, das entfernt ist von einer vom warmen religiösen Gefühl durchpulsten Gottesvorstellung. Wenn der von tausend Ängsten und Nöten bedrängte religiöse Mensch sich dem Gedanken an Gott als den Erlöser und Erretter hingibt, so wird er schwerlich dabei an die von der Vernunft hervorgebrachte Kulturpracht in ihrer „vollendeten Konkretheit“ denken; er wird überhaupt nicht an die Welt, weder die materiale noch die geistige, denken, sondern einzig und allein an die Erlösung von seiner Seelenqual. Das ist gerade das Charakteristische des Gottesglaubens, der Gottversenkung, ohne die es keine echte Religiosität gibt, daß, wenn sie auftritt und von der Seele Besitz ergreift, aller andere Seeleninhalt wie völlig ausgelöscht erscheint. Das sind Erlebnisse ganz anderer Art, als die, welche man bei dem Gedanken an die — auf Erden oder im Himmel — vollkommen realisierte Kultur und Moral empfindet. Diesen Erlebnissen wird unser Autor nicht gerecht, was aber nicht hindert, daß Sternberg über die kulturelle Wirksamkeit der Religion, über ihre Beziehungen zur Moral und Geschichte eine Reihe von zutreffenden und selbst vortrefflichen Einsichten äußert.

Denn neben all den genannten methodischen Schwächen dürfen aber andererseits die unleugbaren großen Vorzüge des Sternberg'schen Buches nicht übersehen werden. Eine Menge von zutreffenden und selbst vortrefflichen Einsichten findet sich in ihm vor. So entwirft Sternberg — um bei dem zuletzt erörterten Problem zu bleiben — von der kulturellen Wirksamkeit der Religion, sowie von deren Beziehungen zur Kultur und Moral überhaupt ein äußerst eindrucksvolles Bild. Mit Wärme tritt er vor allem dem populären Aberglauben von der „Kulturfeindlichkeit“ der Religion entgegen, begnügt sich aber nicht mit dieser bloßen Abwehr, sondern geht hierin einen bedeutsamen Schritt weiter, indem er — in Variierung eines bekannten Nietzsche-Wortes — geradezu „die Geburt der Kultur aus dem Geiste der Religion“ behauptet: „Was die Menschheit sich in der Religion als absolut verwirklicht vorstellt, das versucht sie in der Kultur in die Sphäre der Relativität zu übertragen, in ihr soweit wie möglich zu verwirklichen. In ebendem Versuch besteht die menschliche Geschichte. Die Kraft bei diesem Versuch zur Gestaltung der Relativität schöpft die Menschheit immer wieder aus der religiösen Absolutheit“. Erkennt so Sternberg in trefflicher Weise die kulturschaffende Kraft der religiösen Ideen, so vertieft sich sein Blick noch mehr, indem er das Verhältnis zwischen Religion und Kultur als ein dialektisch-wechselseitiges durchschaut. Zieht die Kultur ihre besten Nährsäfte aus der Kraft religiöser Vorstellungen, so bedingt andererseits wiederum die Kultur als solche die Ausgestaltung,

das Wachstum und die Erhaltung jedweder Religion. „Ein ganz eigenartiger Spezialfall der Urdialektik, Urproblematik von Sollen und Sein — heißt es bei Sternberg — tut sich hier kund: ihrem Inhalt nach heben die Dogmen der Religion den alle geschichtliche Kultur beherrschenden Gegensatz zwischen absolutem Sollen und relativem Sein auf; ihrer Form nach sind sie selbst als Gebilde der geschichtlichen Kultur diesem Gegensatz untertan.“

In der Hauptsache beherzigenswert ist auch, was Sternberg vom Standpunkt des Kritizismus aus über das Optimismus-Pessimismus-Problem (dem er ein besonderes Kapitel widmet) zu sagen weiß. Hier erweist er sich in vollem Maße als ein echter Platoniker und Kantianer, indem er seinen Standort jenseits vom bloßen Optimismus und Pessimismus auf einer höheren Warte bezieht: eingedenk der dialektischen Spannung zwischen Idealität und Realität bleibt er, wie jene beiden Geistesheroen, Pessimist in bezug auf die Realität der Gegenwartswirklichkeit, doch Optimist in bezug auf die aus dem Ideellen heraus zu verwirklichenden Zukunftsgestaltungen. — Volle Anerkennung und Zustimmung verdient auch, was Sternberg über den Unterschied der Natur- und Geisteswissenschaften — den „traditionellen“ wie nicht minder den „kritischen“ — ausführt. So in erster Reihe, daß es sich hierbei in tiefstem Grunde nicht — wie man gewöhnlich meint — um einen Unterschied der Wissenschaftsobjekte, sondern um einen solchen der geistigen Funktionen handelt, vermöge deren der Geist sich das eine Mal als Natur, das andere Mal als Geist selbst betrachtet. Denn „der Geist erkennt im tiefsten und letzten Grunde immer nur sich selbst“. Wird schon hieraus deutlich, von welcher musterhaft kritischer Reinheit Sternbergs Begriff der „Natur“ ist, so tritt dies vollends bei den Erörterungen über den Begriff des Naturgesetzes zutage. Nachdem Sternberg den an dem Freiheitsprinzip orientierten kulturwissenschaftlichen Gesetzesbegriff gegen den an dem Kausalprinzip orientierten naturwissenschaftlichen Gesetzesbegriff abgrenzte, fährt er fort: „Zwar sind auch die Naturgesetze Vernunftgesetze; alle Gesetze überhaupt wurzeln in der Vernunft, können nirgendsonstwo wurzeln“; „auch das Prinzip mechanischer Notwendigkeit ist ein von der Vernunft in voller Freiheit gesetztes.“ Den kritischen Unterschied zwischen Natur- und Geisteswissenschaften bestimmt Sternberg in völlig zutreffender Weise dahin, daß, während jene ihr Objekt lediglich auf den Wahrheitswert, diese den ihrigen auch auf außerlogische Werte und Ideen, zuletzt auf die umfassende Gesamtidée der geschichtlichen Kultur beziehen.

Indem Sternberg zum Schluß die verschiedenen einseitigen Geschichtsauffassungen Revue passieren und jeder ihr relatives Recht zukommen läßt, verwahrt er sich dagegen, daß etwa auch die idealistische Geschichtsauffassung einseitig genannt werden könnte; wenigstens sofern sie nicht von einer einzelnen Idee ausgeht und diese gleichsam als ein Absolutum in den Mittelpunkt ihrer Betrachtungen rückt, sondern das gesamte korrelativ miteinander verknüpfte System der Ideen zur Grundlage ihrer Aufstellungen macht. Darin hat Sternberg im Prinzip fraglos völlig Recht, wenngleich er auch freilich — wie wir oben dargetan zu haben glauben — in der Durchführung dieser seiner vortrefflichen Auffassung fehlging. —

Was aber unabhängig von allen Schwächen und allen Vorzügen dieses Buches bleibt und restlose Anerkennung fordert, ist der in allen Ausführungen durchschimmernde, auf Schritt und Tritt verspürbare echte idealistische Kultur-enthusiasmus des Verfassers. So viel wir daher auch an Prinzipiellem wie an gewissen Details seines Werkes zu beanstanden hatten: in der freudigen Hochhaltung des Vertrauens auf die Kraft der menschlichen Vernunft wie andererseits in der unbedingten Ablehnung jeglicher Art von Kulturdogmatismus und -naturalismus wissen wir uns mit Sternberg völlig eins und rechnen es ihm hoch an, diesen heilsamen Tendenzen gerade in der geistigen Wirrnis der heutigen Tage kraftvollen Ausdruck verliehen zu haben.

Zürich.

Dr. M. Sztern.

V. Ästhetik.

Moos, Paul, Die deutsche Ästhetik der Gegenwart mit besonderer Berücksichtigung der Musikästhetik; I. Band; 1920, verlegt bei Schuster & Löffler, Berlin und Leipzig. 8°. 484 S.

Der vorliegende Band beschäftigt sich lediglich mit der psychologischen Ästhetik. Sie hat — wie der Verfasser einleitend ausführt — „in umfangreichen Werken ihre Kraft erprobt. Was noch fehlt, wird am Gesamtbild in seinen Grundzügen schwerlich mehr Wesentliches ändern. Damit ist nun aber auch die Zeit gekommen, die eine kritische Würdigung dieser Bestrebungen zur unabweislichen Notwendigkeit macht.“ In den Dienst dieser Aufgabe stellte Moos einen unermüdlichen Fleiß. Kaum eine Besprechung entging seiner auch das Entlegenste aufspürenden Aufmerksamkeit. Sorglich trägt er alles zusammen, was nur irgendwie in Betracht zu kommen scheint. Wendet sich etwa die Erörterung dem „Unbewußten“ zu, werden sogleich in seitenlangen Anmerkungen sämtliche Anschauungen über das „Unbewußte“ vorgetragen. Wer in der ästhetischen und psychologischen Literatur sich auskennt, wird diese fabelhafte Beherrschung gebührend zu würdigen wissen. Und die Anerkennung wächst durch die Wahrnehmung, wie gründlich Moos alles gelesen hat. Nirgends begnügt er sich mit einem oberflächlichen Hinweggleiten über die spröde Fülle des Stoffes; er beherrscht ihn wie kaum ein zweiter. Aber freilich; der Stoff beherrscht auch ihn. Seine Wucht drückt zermalmend. In unendlichen Inhaltsangaben zieht langsam seine Masse vorüber, die häufig Gehalt, Gang und Verknüpfung der Probleme mehr verschleiert als aufdeckt. Wer jedoch diese Arbeit als Nachschlagebuch benützen will, wird selten vergebens suchen. Bedauerlich ist nur, daß kein genaues Sachregister hier unterstützend hilfreich eingreift.

Moos steht der ganzen psychologischen Ästhetik ablehnend gegenüber. Er selbst vertritt den Standpunkt des konkreten Idealismus und denkt dabei in erster Linie an Eduard von Hartmann. Ich habe genügend die methodische Unmöglichkeit einer rein psychologischen Ästhetik und Kunstlehre immer wieder aufzuweisen versucht und unterliege darum gewiß nicht dem Verdacht, hier in eigener Sache zu fechten. Aber wie man Expressionist sein kann, ohne darum die großen Errungenschaften des Impressionismus herabzusetzen, wäre es in einer historischen Arbeit gerade notwendig gewesen, die bedeutenden Verdienste des Jahrzehnts 1900–1910 zu unterstreichen und sich nicht immer an den Unzulänglichkeiten zu reiben. Um so mehr da sie im Gang der Problematik beschlossen erscheinen, und nicht als Verfehlungen der einzelnen betrachtet werden dürfen. Was heute häufig als Kompromiß sich darstellt, war damals kühner Entschluß. Oder: wie viel Irrungen und Wirrungen auch die Einfühlungslehre aufgeworfen haben mag, das radikale Durchdenken aller Möglichkeiten ist ungeheurer Gewinn. Unsere jetzige Kenntnis des ästhetischen Genießens und des künstlerischen Schaffens ist doch ungleich reicher und tiefer als vor einem Vierteljahrhundert; und das verdanken wir in erster Linie der von der Psychologie her angeregten Arbeit. Moos spricht selbst von der Aufhebung der psychologischen Ästhetik durch ihre führenden Vertreter; den Fortgang dieser kritischen Besinnung und methodischen Untermauerung soll wohl der zweite in Aussicht gestellte Band schildern. Dann wird er auch eingehend mit dem Problem einer allgemeinen Kunstwissenschaft sich auseinanderzusetzen haben.

Für eine zweite Auflage würde ich eine Darstellung in Vorschlag bringen, die nicht die einzelnen Forscher der Reihe nach behandelt, sondern sich an den wichtigsten Problemen orientiert, und die schärfer historisch-immanente Kritik abhebt von systematischen Ausführungen. Aber auch in dieser Gestalt ist das Werk ein bereites Denkmal der ungeheuren Arbeit, die Deutschland in den zwei letzten Jahrzehnten auf diesem Gebiet geleistet hat.

Rostock.

Emil Utitz.

VI. Pädagogik.

Schmidkunz, Hans, Dr., Privatdozent a. d. Universität Greifswald, *Logik und Pädagogik*. 8. Band der Pädagogischen Monographien, begr. von Meumann, ed. v. Deuchler u. Fischer. Verl. O. Nemnich, München u. Leipzig. 1920. 196 S.

Das Buch stellt sich die Aufgabe, in der „pädagogischen Praxis die Einsicht, und in der pädagogischen Theorie die Wissenschaft von der Einsicht, also Logik, im gebührenden Maß zur Geltung zu bringen“.

Unter Pädagogik versteht Verf. dabei „jegliches nachhaltige Führen von Menschen, jegliche Konsequenz des Satzes: „man lernt nie aus“ und des ihm anzu-reihenden „man wird niemals fertig erzogen“.“ Und zwar ist dies der „Weltbegriff“ der Pädagogik gegenüber ihrem „Schulbegriff“.

Alles pädagogische Tun soll sich erheben und erhebt sich im Entwicklungsverlauf tatsächlich von Einsichtslosigkeit zu Einsicht. Die Praxis und Theorie der Einsicht aber ist die Logik und folglich diese für die Pädagogik grundlegend. Aber nicht allein die Logik, sondern die gesamte Philosophie ist nach Verf. Grundwissenschaft der Pädagogik. Man könnte diese Pädagogik direkt bezeichnen als angewandte Weltanschauung. Als solche ist sie zwar nicht völlig autonom, und vorläufig wenigstens nicht in allgemeingültig objektiver Weise durchzuführen, bleibt aber doch eine „eigene, eigengesetzliche Wissenschaft“.

So sucht Verf. das Logische in den Teildisziplinen der Philosophie wie auch in den Hauptgebieten der Pädagogik, d. h. in Erziehung und Unterricht, herauszustellen.

Fast alle wichtigen Einzelprobleme werden mit reicher Literaturkenntnis behandelt.

Charlottenburg.

Dr. Wilhelm Birkemeier.

Haeberlin, Paul, o. ö. Professor a. d. Universität Basel, „Das Ziel der Erziehung“. Basel, Kober, C. F. Spittlers Nachfl. 1917.

Haeberlin, Paul, „Wege und Irrwege der Erziehung, Grundzüge einer allgemeinen Erziehungslehre“, ebenda 1918.

Vorstehend genannten beiden Bücher des Baseler Professors Paul Haeberlin können gemeinsam besprochen werden, weil sie zusammengehören und ein Ganzes bilden.

Das erste Buch behandelt rein theoretisch die Frage nach einem allgemeinen Erziehungsziel, ohne auf methodische Fragen irgendwie einzugehen. Es ist sehr abstrakt und allgemeinephilosophisch gehalten. Zunächst wird die Vorfrage behandelt: Gibt es einen objektiven Wert? Die Antwort wird überraschend einfach durch den Satz gefunden: „Wer objektive Wahrheit sucht, setzt objektive Wahrheit als Wert — und zwar als objektiven Wert — voraus.“ (S. 15.)

Ich muß gestehen, daß diese Lösung der Frage, die schon in der Problemstellung die Entscheidung als gegeben ansieht, denn doch gar zu bequem oder aber etwas „scholastisch“ erscheint. Überhaupt vermißt man an dem Buche neben der bloß formal-logischen häufig eine ausreichende sachliche, auf Gegenstände eingehende Begründung der aufgestellten Behauptungen. Etwaige Gegenansichten werden trotz scheinbarer Selbstkritik (S. 26 ff.) nicht ernstlich in Erwägung gezogen, und anderweitige Literatur über die behandelten Fragen wird überhaupt nicht berücksichtigt! Der als „positiv“ bezeichnete Standpunkt des Verfassers wird mit einer Selbstverständlichkeit vertreten, daß es so erscheint, als läge ein Widerspruch überhaupt nicht im Bereich der Möglichkeit. Man ist daher geneigt, als Untertitel vorzuschlagen: „Vorrede zu einer jeden künftigen Pädagogik“.

Professor Frischeisen-Köhler, der mein Besprechungs-exemplar noch vor seinem Tode durchgesehen hatte, hat das auch in einer Reihe von Fragezeichen und Ausrufungszeichen am Rande vermerkt, vermutlich, um die etwas ungewöhnliche Art der Beweisführung hervorzuheben und gar zu kühne und rasche Entscheidungen zu beanstanden.

Ich will einige solcher Sätze hierhersetzen: „Denn im absolut Gültigen ist Widerspruch nicht denkbar“ (S. 44). „Alles objektiv Werthafte muß eine Einheit darstellen“ (ebenda). „Forderung ist aber Wille und setzt immer ein Wollendes

voraus, und das ist ein Wesen. Persönlichkeit ist dafür nur ein anderer Name. So wird die Idee oder jede einzelne Norm für sich stets als von persönlicher Art erlebt und als persönlicher absoluter Wille anerkannt, wo sie überhaupt anerkannt wird.“ (S. 51 f.) „Alles, was je ist, hat einen Sinn“; „was überhaupt wirklich ist, muß wesenhaft sein, da es Pflicht hat“. „Was wir Dinge nennen in unserer Vorstellungswelt, das muß entweder nur scheinbar dinghaft und in Wirklichkeit wesenhaft sein, oder es kann nicht Wirklichkeit sein“ (S. 65). „Es ist selbstverständlich, daß alle Kultur einheitlich ist“. (S. 69). „Es kann ja kein Widerspruch sein zwischen persönlicher Pflicht und der Aufgabe der Menschheit oder irgendwelchen menschlichen Gesamtheit der Gemeinschaft.“ „Darum ist der so gefaßte Erziehungsbegriff auch notwendigerweise der einzige, der überhaupt Sinnvolles meint.“ „Wenn aber Erziehung ein solches Handeln ist, so muß es entweder dasjenige Handeln sein, das wir als Erziehung bezeichnet haben, — oder es ist nicht notwendig und hat darum (!) keinen Sinn“ (S. 90 f.). — Doch genug der Einzelheiten. Es sollte damit zunächst ja auch nur die Form der Darstellung und die Art der Beweisführung gekennzeichnet werden.

Denn wenn in dem Buche manches in zu großer Breite und ermüdender Abstraktheit behandelt wird, etliches überflüssig und anderes wieder nicht genügend begründet erscheint, so soll deshalb das eigentliche sachliche Ergebnis der Erörterung doch keineswegs beanstandet werden.

Haeblerlin sieht mit Recht das Ziel der Erziehung darin, „den anderen in der Erfüllung seiner Bestimmung zu fördern“ (S. 88). „Diese innere Förderung des anderen auf dem Wege zur Erfüllung seiner Bestimmung wollen wir Erziehung nennen“ (S. 90). Wenn dieses Ziel der Erziehung zunächst rein formal und ganz allgemein bestimmt wird (S. 107), so erinnert das an Kants formale Bestimmung des Sittengesetzes und des kategorischen Imperativs und hat hier dieselbe Berechtigung wie dort.

Dem genannten allgemeinen Hauptziel werden von Haeblerlin die nachfolgenden vier besonderen Ziele untergeordnet: „der rechte Wille“, „die Berufseinsicht“, „die Urteilsfähigkeit und „die Berufstüchtigkeit“, die auf den „vier Grundformen der Kultur“ beruhen: Norm-Einsicht, fromme Hingabe, Wirklichkeits-Einsicht und ernstes Handeln gegenüber der Wirklichkeit (S. 74). Das Ziel der Erziehung wird dementsprechend (S. 105) so formuliert: „Ziel der Erziehung ist die Befähigung des Zöglings zur Erfüllung der allgemeinen menschlichen und der besonderen individuellen Pflichten.“

Die Auseinandersetzungen hierüber in den letzten 4 Kapiteln (S. 113—171) sind sehr beachtenswert und dürften (von Einzelheiten und gewissen Formulierungen abgesehen) allgemeiner Zustimmung sicher sein. —

In dem zweiten Werk rekapituliert der Verfasser im ersten Kapitel noch einmal die Entwicklung des Erziehungszieles aus dem ersten Werk, und zwar, wie er selbst im Vorwort sagt, „in möglichst verständlicher Form und ohne diejenigen Begründungen, welche das Verständnis seines Vorgängers hauptsächlich erschwert hatten.“ Der Verfasser will nunmehr „einen Umriss des ganzen Erziehungsproblems, mit Einschluß der Zielfrage“ geben. Aber in der Hauptsache ist doch Wert gelegt auf die allgemeine pädagogische Methodenlehre oder „das Problem des rechten Weges in der Erziehung“. Neben der Schule wird die Familie als wesentlicher Erziehungsfaktor besonders gewertet. Im übrigen will das Buch „kein Lehrbuch“ sein, erhebt daher auf Vollständigkeit der methodischen Vorschläge keinen Anspruch, will vielmehr in erster Linie einem praktischen Zweck, nämlich dem der Anregung und Anspornung dienen.

Dieses zweite Werk hat, verglichen mit dem ersten, eine ungleich größere praktische Bedeutung. In den ersten beiden Kapiteln wird das Ziel der Erziehung trotz (oder wegen?) größerer Kürze viel klarer und bestimmter behandelt als im ersten Werk. Das umständliche und schwere Rüstzeug rein theoretisch-abstrakter Erörterung ist hier sehr zum Vorteil des Verständnisses und der Anteilnahme des Lesers weggelassen.

Das Ziel der Erziehung stellt sich nach der Vorstellung des Verfassers, kurz disponiert, etwa so dar: Allgemeines Ziel: „die innere Fähigkeit des

Zöglings zur Erfüllung seiner Pflicht, seiner Lebensaufgabe, seiner Bestimmung“ (S. 14).

a) Erziehung zum rechten Willen, was der Verfasser freilich reichlich einseitig mit der „Erziehung zur Frömmigkeit“ gleichsetzt, allerdings in dem weiten und hohen Sinne einer „grundsätzlichen und rückhaltlosen Hingabe an das Überwirkliche, das in der Gestalt des Seinsollenden sich uns offenbart“.

b) „Bildung des rechten Gewissens, das heißt der Fähigkeit zur Einsicht in das Seinsollende, zur vollkommenen Berufs-Einsicht, wenn man die Lebensaufgabe als Beruf im weitesten und zugleich im sittlichen Sinne bezeichnet.“ (Die Formulierungen „Bildung des Gewissens“ und „Erziehung zur Berufseinsicht“ erscheinen etwas ungewöhnlich, gewinnen aber durch die genauere Erklärung des Verfassers ihren guten Sinn; immerhin mag die Frage erlaubt sein, ob das Gewissen nicht etwas a priori gegebenes ist, das, streng genommen, keiner „Bindung“ bedarf, sondern nur einer Behauptung und Beachtung einerseits und einer Entfaltung und Verfeinerung anderseits?)

c) Erziehung zur Urteilsfähigkeit. „Wir sollen den Zögling über den rechten Willen und die Berufseinsicht hinaus zur Urteilsfähigkeit erziehen“ (S. 24).

α) Das feststellende Urteil der Erkenntnis im engeren Sinn. β) Das Werturteil.

d) Erziehung zur Tüchtigkeit (Arbeitsfähigkeit, Leistungsfähigkeit). α) Gesundheit im leiblichen und im seelischen Sinne. β) Geschicklichkeit zu dem besonderen Beruf (S. 26 f.).

Von diesem „absoluten“ Ziel werden „relative“ Ziele, entsprechend der Individualität des Zöglings und seiner Zugehörigkeit zu diesem oder jenem „Typus“ unterschieden. Dieser Abschnitt (S. 29 ff.) enthält sehr feine Bemerkungen, ebenso die folgende „Allgemeine Wegleitung“ (S. 54 ff.).

Dann folgen die vier eigentlichen Hauptteile des Buches (entsprechend der oben angegebenen Disposition), die außerordentlich gehaltvoll sind und durch ihre ansprechende und überzeugende Darstellung jeden pädagogisch interessierten Leser fesseln und anregen werden. U. a. sei noch auf die besonders glückliche Erörterung der sexuellen Probleme der Pädagogik verwiesen.

Rostock.

Konrad Eilers.

Hoesch, Oskar, „Die Fortbildungsfrage im höheren Lehramt“. Quelle & Meyer, Leipzig, 1917.¹

Ein mitten im Kriege mit großer Begeisterung für die Aufgaben des höheren Lehramtes geschriebenes Buch! Der Verfasser zeigt eine große Belesenheit und hat die Früchte seines fleißigen Studiums mit Geschick zu einer wertvollen Gabe für jugendliche Oberlehrer und Anwärter des höheren Lehramts zusammengestellt. Die Schrift ist von starkem Idealismus getragen und verrät einen temperamentvollen Verfasser, der eifrig bestrebt ist, anregend auf junge Amtsgenossen zu wirken. Seine Absicht, die zweifellos vielfach recht vernachlässigte wissenschaftliche und philosophisch-pädagogische Weiterbildung der Oberlehrer zu fördern, ist freudig zu begrüßen, und seine Urteile, Vorschläge und Winke verdienen durchweg Zustimmung und Beachtung, wenn auch Einzelnes heute überholt erscheint.

Im großen und ganzen hat der Verfasser zweifellos Aufgabe und Wesen der wissenschaftlichen und pädagogischen Weiterbildung der Oberlehrerschaft (etwa im Sinn Paulsens) richtig erkannt, und die von ihm vorgeschlagenen Wege zum Ziel erscheinen zweckmäßig und gangbar, wenn auch bei den heutigen Verhältnissen manche Abstriche unvermeidlich sein werden.

Namentlich verdient der Ruf des Verfassers: „Zurück zu den Quellen!“ (gegenüber der oft bloß „naschenden“ Beschäftigung mit Büchern und Broschüren über die großen Meister und dem oberflächlichen Sichgenügenlassen an den in kurzem Auszug (Extrakt!) dargebotenen „Ergebnissen der Wissenschaft“) und die Mahnung zu der oft bedenklich mangelnden „philosophischen Vertiefung“ volle Beachtung.

Rostock.

Konrad Eilers.

¹ Anm.: Verspätet, weil erst nach dem Tode von Prof. Frischeisen-Köhler aus dessen Nachlaß vom Rezensenten zur Besprechung übernommen.

Selbstanzeigen.

Apel, Max, Dr. Einführung in die kritische Philosophie. Volkshochschul-Verlag Charlottenburg. 94 S., Preis 1 Mk.

Eine Auswahl von Stellen der Kritik d. r. V. und der Prolegomena behandelt die Fragen: I. Über Ursprung der Erkenntnis, II. Die transzendente Idealität von Raum und Zeit, III. Die Subjektivität von Raum, Zeit und Empfindungen, IV. Raum, Zeit, Naturerkenntnis, V. Über die Methode der Erkenntnis. — Die ausführlichen Erläuterungen wollen einem kritischen Verständnis der Kantischen Lehren dienen.

Goedewaagen, T., Dr. De logische rechtvaardiging der zedelijkheid bij Fichte, Schelling en Hegel. Amsterdam 1923. H. J. Paris. 170 Seiten.

Der Ausgangspunkt der Ethik ist unser Glaube an den Sinn desjenigen Gebietes der Kultur, das wir Sittlichkeit nennen. Dieser Glaube ist ein Gegebenes. Die Ethik hat dieses Gegebene zu begründen, logisch zu rechtfertigen.

Der Verfasser hat im 1. Kapitel versucht, die Kantische Auffassung der philosophischen Begründung betreffs jenes „Faktums“ der Sittlichkeit zu beleuchten und ihre Richtigkeit darzutun. Die vorkantische Metaphysik, die Leibnizens insbesondere (die hier an den zentralen Punkten zur Vergleichung herbeigezogen wird), hatte versucht, das „Absolute“ zu beschreiben, um dann aus dem Absolut-Seienden den Sinn unserer Kultur zu deduzieren. Die Kantische Philosophie dagegen verzichtet darauf, den Sinn unserer Kultur zu deduzieren und begnügt sich damit, zu zeigen, welchen Sinn Kultur habe, wenn sie überhaupt Sinn hat. Das zu entscheiden ist nicht Sache der Philosophie, sondern der Arbeit an der Kultur. Die Anwendung dieser Methode auf das „Faktum“ der Sittlichkeit wird an Begriffen wie Pflicht, Freiheit gezeigt. Begründung der Sittlichkeit ist nach Kant nur in der sittlichen Arbeit möglich, wobei die Ethik allerdings die Richtungslinien anzugeben habe.

Im 2. Kapitel wird dann Fichte's Begründung der Sittlichkeit behandelt. Der sittlich-prophetische Charakter seiner ganzen Philosophie und seine Anwendung des Begriffes des „Absoluten“ werden auseinandergesetzt. An beiden Punkten wird Kritik geübt: Fichte's Auffassung der Philosophie sei unwissenschaftlich; die Beschreibung des „Absoluten“ sei eine Erschleichung, ein „frommer Betrug“ (wie Kerler diese Spekulation genannt hat), der an Leibnizens Spekulationen über das Absolute gemahnt. Dann folgt eine Antikritik wider Fichtes Bekämpfung des Kantischen „Formalismus“, sodann die Darlegung der Deduktion der Sittlichkeit, d. h. der Begriffe Wollen, Freiheit und Sollen. Diese Deduktion — so lautet meine Kritik — bedeute eine Verletzung der Autonomie des Sittlichen. Sie sei unwissenschaftlicher Pseudokritizismus.

Das 3. Kapitel beschreibt Schellings Begründung der Sittlichkeit in seinem System des transzendentalen Idealismus“ und betont vorzugsweise den Umstand, daß die Ethik im Schellingschen Sinne (als Lehre vom Staat und von der Geschichte) eine Vorstufe der Hegelschen „Lehre vom objektiven Geist“ bilde.

Das 4. Kapitel ist dann der Hegelschen Begründung (Entwicklung) der „Moralität“ gewidmet. Zuerst wird der allgemeine Charakter der Hegelschen Philosophie gezeichnet, die pantheistisch-religiöse Tendenz derselben aufgedeckt und

der Begriff des Absoluten geprüft. Genau wie bei Fichte wird an Hegels Gebrauch dieses Begriffes die unerlaubte Hypostasierung, die Verdinglichung gerügt, obwohl eben die „Selbstbewegung des Absoluten“ das Gegenteil zu beweisen scheint. Die Metaphysik Hegels sei in ihren Grundlagen dogmatisch. Nachdem Kants Methode gegen Hegels Angriffe (im betreffenden Teile der Phänomenologie) verteidigt worden ist, folgt die Klarlegung und die Kritik des Hegelschen Systembegriffs und seiner Anwendung auf die „Moralität“: Das System Hegels sei nur scheinbar wissenschaftlich, in Wahrheit aber ein despotischer Schematismus, wodurch die Autonomie des sittlich-persönlichen Lebens verletzt werde. Nicht eine objektive „sachliche“ Begründung, sondern eine persönliche Würdigung, im Falle der „Moralität“ eine leidenschaftliche Verwerfung ist das Resultat dieser Philosophie. Kurz gesagt: die Begründung der Sittlichkeit bei Fichte, Schelling und Hegel bedeutet Heteronomie. Die in holländischer Sprache verfaßte Schrift ist November 1923 als Dissertation eingereicht worden.

Utrecht.

Dr. T. Goedewaagen.

Glockner, Hermann, Der Begriff in Hegels Philosophie. Versuche einer logischen Einleitung in das metalogische Grundproblem des Hegelianismus. Heidelberg Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte. Herausgegeben von Ernst Hoffmann und Heinrich Rickert. Heft 2. Tübingen 1924. Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 87 S.

Glockner, Hermann. Die ethisch-politische Persönlichkeit des Philosophen. Eine prinzipielle Untersuchung zur Umgestaltung der Hegelschen Geisteswelt. Tübingen 1922. Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 66 S.

Glockner, Hermann. Das philosophische Problem in Goethes Farbenlehre. Ein Vortrag. Heidelberg 1924. Verlag Carl Winter. 32 S.

Ich benütze die Gelegenheit einer Selbstanzeige, um auf die enge Zusammengehörigkeit meiner letzten drei Veröffentlichungen hinzuweisen.

Die an erster Stelle aufgeführte Schrift stellt keine historische Einleitung in Hegels Logik dar, sondern sie versucht das prinzipiellste Gebilde der Hegelschen Philosophie, den Begriff, in systematischer Darstellung gegenständlich aufzubauen und als Gegenstand logisch zu analysieren. Es ergibt sich: der Begriff Hegels ist kein rein-logisches, sondern ein logisch-metalogisches Gebilde. Seine ursprünglich-logische Bedeutung verwandelt sich; der (reine) Begriff nimmt in der Idee eine überlogische Gestalt an, und diese hinwiederum erscheint auf höherer Stufe aufgehoben im Geiste. Insofern Hegel die Problematik dieser Trinität des Begriffes bereits auf der eigentlich- und ursprünglich-logischen Basis aufzulösen unternimmt, ist er Metalogiker. Insofern er ihre Auflösung als die weltgeschichtliche Tat des Geistes zur Darstellung bringt, ist er Metaphysiker. Gewirkt hat Hegel bisher vorzüglich im letzteren Sinne — aber seine eigentlich philosophische Leistung ist die metalogische. Sie soll in meiner Abhandlung von der bekannten metaphysischen getrennt gewürdigt werden. — Ein erster Abschnitt („Wandlungen des Begriffs von Aristoteles bis Hegel“) führt bis zu Hegels metalogischer Problemstellung heran. Es wird gezeigt, wie der Begriff (nachdem Kant die auf der Grundlage eines nicht mehr verstandenen Aristoteles aufgebaute formalistische Schullogik zerstört hat) im Denken von Fichte, Schiller, Jakobi, Novalis und vor allem Schelling zu einem „Gedankending“ heranwächst: zu einem Gegenstand, der schließlich neben seiner theoretischen „Seite“ auch atheoretischer „Seiten“ nicht entraten kann, wenn anders der Geist eines „ganzen Menschen“ (und ein „ganzer Mensch“ soll der Philosoph nach der Weltanschauung des deutschen Idealismus sein) die „ganze Welt“ mit seiner Hilfe „zu sich selber bringen“ will. — Im zweiten Abschnitt („Wandlungen des Begriffs innerhalb der Hegelschen Philosophie“) wird gezeigt, wie Hegel diesen Gegenstand „Begriff“ sowohl handhabt als sich lebendig entfalten läßt. Mit den Mitteln des heterologischen Denkens der von Hegel geschmähten Reflexionsphilosophie wird der Begriff analysiert: seine ästhetische Gestalt und seine religiöse Wurzel werden von der theoretischen Grundstruktur abgelöst und die Dialektik des Begriffes wird aus dem der Reflexion als „widerspruchsvoll“ erscheinenden „Zusammen“ dieser Elemente zu verstehen versucht. — Eine Reihe von Schlußbetrachtungen stellt das metalogische Problem

auf den Boden einer metaphysikfreien Gegenstandstheorie. Hegels Lehre vom Widerspruch wird abgelehnt, doch wird das theoretisch-atheoretische Zusammen (d. h. die Gegenständigkeit) des philosophischen Begriffes anerkannt. Der Begriff ist ein Ein- und Anderes, ein Ganzes (er hat Gestalt) und ein Absolut-Eines, und es besteht keine andere Möglichkeit für ihn, „in der Welt“ zu sein. Doch sprengt eine letzte Schlußbetrachtung die Grenzen dieses „in der Welt“ und eröffnet den Ausblick in eine neue Metaphysik.

Die an zweiter Stelle aufgeführte Schrift ist zwar früher erschienen, setzt aber nichtsdestoweniger den in der ersten vorgetragenen Gedankengang (der auch vor ihrer Veröffentlichung bereits abgeschlossen vorlag) eigentlich voraus: als die kritische Darstellung von Traditionen, an die ich anknüpfte, um sie zu überwinden. Ein Thema wird behandelt, das in jener Epoche der deutschen Philosophie, auf die wir heute mit Stolz zurückblicken und die wir mit Recht als die klassische bezeichnen, sozusagen als „das“ Thema der Philosophie überhaupt gegolten hat. Mit Kants Vernunftkritik besinnt sich die Erkenntnis den Gegenständen gegenüber zum erstenmal auf ihre Grenzen und stellt sich so jenseits derselben. Der Verfasser der Wissenschaftslehre faßt das Ich als Gegenstand und sucht das Kantische Problem innerhalb des Selbstbewußtseins zur Lösung zu bringen. Der aktivkontemplative Mensch Fichtes erweitert sich in Hegels Kulturphilosophie zur politisch-philosophischen Persönlichkeit, und die Spekulation, die mit der Problematik des Ich begonnen hatte, gipfelt in einer Staats- und Rechtslehre. — Einen Abglanz dieses in Wahrheit „universalen“ Ideenzusammenhangs wird man, dies hoffe ich wenigstens, in meiner Arbeit wiederfinden. Sie möchte die rational-irrationalen Fülle des Hegelianismus bewahren und in der Form einer transzendental-philosophisch begründeten Gegenstandstheorie neu vergegenwärtigen.

In dem zuletzt genannten Vortrag über das philosophische Problem in Goethes Farbenlehre schließlich habe ich das „Komplexe Zusammen“ des rational-irrationalen Gegenstandes an einem konkreten Sachverhalt, nämlich an Goethes „Farbe“, gleichnisweise zu verdeutlichen versucht — ähnlich wie ich speziell der Schrift über die ethisch-politische Persönlichkeit des Philosophen gleich nach ihrem Erscheinen in dem Aufsatz „Friedrich Theodor Vischer als ethisch-politische Persönlichkeit“ (Historische Zeitschrift, 3. Folge, 32. Band) ein konkretes Seitenstück gegeben hatte.

Heidelberg.

Privatdozent Dr. Hermann Glockner.

Heyde, Joh. Erich, Grundwissenschaftliche Philosophie. Leipzig und Berlin: Teubner. 1924. 98 S. „Aus Natur und Geisteswelt“ Bd. 548.

Diese Schrift ist gedacht als allgemeinverständliche Darstellung der Hauptgedanken der grundwissenschaftlichen Philosophie J. Rehmkes und als Einführung in seine Schriften. In dem 1., vorbereitenden Teile erörtere ich, ausgehend von der Auffassung der Philosophie als einer Wissenschaft (1), die Begriffe „Wissenschaft, Bewußtsein, Gewußtes, Gegebenes“, wobei ich mit Rehmke auf Grund der von ihm erstmalig streng durchgeführten Immaterialität des Bewußtseins zu einer besonderen Auffassung des Ausdruckes „Gegebenes“ gelange, dem jeder Immanenzgedanke fern zu halten ist, so daß nicht nur der Wissenschaftsbegriff eine neue Prägung erhält, sondern auch die Philosophie jenseits des Streites um Phänomenologismus und Realismus tritt (2). Die folgenden Abschnitte behandeln das Verhältnis der Wissenschaft zur Sprache (3) und den Gegenstand der Philosophie, die im besonderen als Grundwissenschaft bestimmt wird, weil sie die Grundlagen der übrigen Wissenschaften bearbeitet (4), schließlich die Erkenntnistheorie, die wegen ihres Ausgangspunktes nicht als grundlegende Wissenschaft angesprochen werden kann (5). — In dem 2., ausführenden Teile behandle ich den bedeutsamen Wesensgegensatz „Körper — Geist“, wobei die verschiedenen monistischen Weltanschauungen abgewiesen werden (1). Die Klarlegung einer ebenfalls umfassenden Zweiteilung des Gegebenen in Einziges (Einmaliges) und Allgemeines (Mehrmalig-gegebenes) bildet den Gegenstand des folgenden Abschnittes, dem sich unter der Überschrift „Einzelwesen und Bestimmtheit“ eine Lösung des Substanzproblems anschließt (2). Im nächsten Kapitel wird die gleichfalls das ganze Gegebene beherrschende Zweiteilung „Einheit und Einfaches“ behandelt (3). Die Erörterung des

Veränderungsbegriffes führt sodann zum Verständnis des Gegensatzes „Veränderliches — Unveränderliches“ (4). Die in einer neuartigen, psychologiefreien Lösung des Wirklichkeitsproblems beruhende Klarstellung der Begriffe „Wirkliches — Nichtwirkliches“ bildet den Schluß des Buches (5).

Stettin.

J. E. Heyde.

Lomber, Wilhelm, Dr., Die Grabstätte Immanuel Kants. Auf Grund authentischer Quellen dargestellt. Nebst den zu Kants Gedächtnis gehaltenen akademischen Reden. Mit einem Vorwort von Professor Dr. Arnold Kowalewski-Königsberg-Pr. Verlag: Hartungsche Buchdruckerei, Königsberg-Pr. Preis 1,50 Mk.

Diese Schrift enthält die genaue Schilderung der öffentlichen und akademischen Begräbnisfeier und der sämtlichen Veränderungen der Grabstätte des Philosophen bis zur Gegenwart nebst den amtlichen Protokollen über die im Jahre 1880 erfolgte Umbettung. Von den zeitgenössischen Reden sind besonders zu erwähnen diejenigen der Professoren: Wald, Poerschke und Herbart.

Lomber, Wilhelm, Dr., Immanuel Kants letzte Lebensjahre und Tod. Verlag Gräfe & Unzer, Königsberg-Pr. Preis ca. 60 Pf.

Dieses Büchlein schildert die letzten Lebensjahre des Philosophen mit der stufenweisen Abnahme seiner Körper- und Geisteskräfte bis zu seinem Tode.

Schilling, Georg, Dr. Studienrat in Lage (Lippe), Kants Lebenswerk als Gabe und Aufgabe. Ein Beitrag zum Kant-Jubiläum. Detmold 1924. Meyer-sche Hofbuchhandlung (Max Staercke). 39 S. Preis 1 Mk.

In der vorliegenden kleinen Schrift, die aus einem anläßlich des Kantjubiläums gehaltenen Vortrage hervorgegangen ist, wollte ich zunächst für weitere Kreise Kants geistesgeschichtliche Weltstellung insofern besonders eindrucksvoll kennzeichnen, als ich bemüht gewesen bin, sein verwirrend vielseitiges Lebenswerk ganz einfach als den in einer Zeit schwerster Krisis der abendländischen Kultur mit durchschlagendem Erfolge unternommenen Versuch einer Lösung zweier der größten Menschheitsprobleme zu begreifen, nämlich des Konflikts zwischen Glauben und Wissen sowie des Widerstreits zwischen Pflicht und Neigung. Ferner aber habe ich es hier zum ersten Male gewagt einer philosophiegeschichtlichen Untersuchung ein neues, meines Wissens jedenfalls in dieser Weise und in diesem Umfange noch nicht angewandtes Prinzip zugrunde zu legen, indem ich bestrebt war, die gesamte geistige Entwicklung der Menschheit aus der das Leben des Individuums und der Gattung in positivem wie namentlich auch in negativem Sinne souverän beherrschenden Macht der Gewohnheit zu erklären, die dann in kritischen Stunden drohender Erstarrung von genialen Menschen durchbrochen wird. Es würde mich freuen, wenn eine Anerkennung der philosophischen Verwendbarkeit gerade dieses letzteren Gedankens mich ermutigen würde, seine erkenntniskritischen Voraussetzungen, seine Bestätigung durch die monumentalen Tatsachen der Erfahrung und seine metaphysischen Konsequenzen demnächst in ausführlicher Darstellung grundsätzlich zu erörtern und allseitig zu beleuchten.

Lage (Lippe).

Dr. Georg Schilling.

Mitteilungen.

Sechster Internationaler Philosophischer Kongreß.

Die Amerikanische Philosophische Gesellschaft ist, was dank der Freundlichkeit Professor H. Wildon Carrs, des Sekretärs des 5. Internationalen Kongresses im Jahre 1915 für London bestimmt, aber durch den Weltkrieg gegenstandslos geworden war, durch das dauernde Internationale Komitee, das 1911 auf dem Kongreß von Bologna gegründet worden war und durch den englischen Organisations-Ausschuß 1915 ermächtigt worden, den nächsten Internationalen Kongreß nach den Vereinigten Staaten zu berufen. Die Amerikanische Gesellschaft hat auch Zusicherungen bereitwilliger Unterstützung von Jüngern der Philosophie in England, Frankreich, Deutschland und Italien erhalten. Sie teilt daraufhin ihren Entschluß mit, die Philosophen aller Nationen zu einer Zusammenkunft mit ihr in den Vereinigten Staaten für die zweite Septemberwoche 1926 einzuladen. Der Ort der Zusammenkunft wird, was später endgültig angekündigt werden wird, an einer der östlichen Universitäten nicht weit von New York sein. Englisch, französisch, deutsch, italienisch und spanisch werden als die offiziellen Kongreßsprachen anerkannt.

In wenigen Monaten beabsichtigt die Amerikanische Gesellschaft eine ausführlichere Ankündigung des Planes des Kongresses und förmlichere Einladungen an ihre Schwestergesellschaften, andere gelehrte Korporationen und an unsere Kollegen in der Welt herauszugeben. Inzwischen sende man Anfragen und Mitteilungen an den Geschäftsführer Prof. John J. Coss, Columbia Universität, New York, U. S. A.

New York, August 1924.

Für den Organisations-Ausschuß
Nicholas Murry Butler, Vorsitzender
A. C. Armstrong, Sekretär.

Zu Kuno Fischers 100. Geburtstag

(am 23. Juli 1924).

Im Geiste unserer differenzierenden Zeit möchte ich darauf hinweisen, daß es nicht schicklich ist, in derselben Weise der Wiederkehr des Geburtstages und des Todestages unserer Großen zu gedenken. Feiern wir

ihren Todestag, so ist es schicklich und natürlich, die Leistung des Mannes als Ganzes, als Werk zu überblicken und sich zu vergegenwärtigen, was von diesem Werke Aussicht hat, in die Zukunft hinüber genommen zu werden und in ihr fortzuleben. Das hat, als Kuno Fischer dahingeschieden war, in dieser Zeitschrift Bruno Bauch in wehevollen Worten getan. Aber ein Geburtsfest ist etwas anderes als eine Totenfeier. Deshalb ziemt es sich, hier nicht das bleibende Sein, sondern den Beginn des Werdens ins Auge zu fassen. Was Kuno Fischer war, was er noch heute dem Historiker der Philosophie wie dem Literarhistoriker bedeutet, das wissen wir alle. Dieses Wissen bildet ja auch den Rechtsgrund, die 100. Wiederkehr seines Geburtstages zu feiern. Aber wie er geworden war, wie sich aus jenem kleinen Knäblein, das in einem Winkel Schlesiens die Wände beschrie, jener Jupiter tonans des Heidelberger Katheders entwickelte, das wissen die Wenigsten und — soviel uns bekannt — haben nur die allerdings vorzüglichen Aufsätze von Falkenheim in den Preußischen Jahrbüchern, die ersten Richtlinien zu einer Entwicklungsgeschichte Kuno Fischers gezogen.

Und doch, wie reich und vielgestaltig ist diese Entwicklung! Von der wundervollen Dissertation über Platos Parmenides, die wie eine Leibnizische Monade bereits den ganzen späteren Kuno Fischer in nuce enthält — eine Dissertation, wie sie alle sein sollten und leider fast keine ist — bis zu seiner mit Unrecht vergessenen Logik mit ihrer originellen Verbindung von echt Hegelscher dialektischer Kühnheit mit besonnener Kantischer Kritik — welch eine Fülle der Gestalten, welch eine Ausbildung innerer Kräfte, welch eine immer zunehmende Kühnheit in der Erkenntnis der eigenen Stilmöglichkeiten und Darstellungsformen. Wie schön präludieren die verständnis- und liebevoll geschriebenen Aufsätze über Arnold Ruge und Feuerbach seinem späteren Hegel und Spinoza; wie wird uns in der kritischen Abschlachtung Stirners die epigrammatische Kürze verständlich, mit der in manchen Fußnoten seiner großen Geschichte irgendein wissenschaftlicher Gegner mit ausgesuchter Bosheit und wünschenswertester Eleganz hingerichtet wird; wie führen uns die feinen Bestimmungen der Diotima in den Bereich der Schiller- und Goetheschriften hinüber. Und zugleich lernen wir aus diesen Jugendschriften eine Eigenart Fischers kennen, die ihm sein ganzes Leben hindurch treu geblieben ist und die er mit wenig anderen teilt. Immer stand er mit beiden Füßen derb und trotzig in seiner Zeit, ihre Bedürfnisse und Nöte mitfühlend und mitleidend und immer ragte sein Haupt in den Äther reiner Objektivität und Wissenschaftlichkeit hinein. So sind seine ersten Streitschriften immer auch zugleich wissenschaftliche Leistungen und seine großen wissenschaftlichen Werke immer zugleich auch Streitschriften für die Freiheit wissenschaftlicher Forschung und die großen Errungenschaften edelster menschlicher Kultur.

Mit leeren Händen sind wir an der Wiege des hundertjährigen Geburtstagskindes erschienen. Aber einen frommen Wunsch können wir nicht unterdrücken: den nach einer Biographie Fischers, die da zeigen soll, daß die Historiker der Philosophie nicht umsonst durch die Schule

Kuno Fischers gegangen sind. Ich glaube, ein solches Zeugnis für das Fortleben seines Geistes würde ihm das beste Geburtstagsgeschenk sein.

Erlangen.

Paul Hensel.

R. Koeber †.

Ein deutscher Philosoph in Japan¹.

Es ist in Deutschland wohl kaum bekannt — auch Ueberweg-Heinze scheint es nicht zu wissen —, daß an der Universität Tokyo ein Deutscher seit 30 Jahren den Lehrstuhl für Philosophie innehatte und dort ungemein fruchtbar gewirkt hat, als ein abgesprengter Splitter des deutschen Volkstums eine Verbindung herstellend zwischen Europa und Ostasien.

Raphael Koeber, geboren am 15. Januar 1848, war der Sohn eines höheren russischen Staatsbeamten, der aus Sachsen stammte. Die Großmutter, die den früh mutterlos gewordenen Jungen erzog, gab ihm den ersten Musikunterricht und gewann damit einen entscheidenden Einfluß auf seinen Lebensgang. Denn, nachdem er im Jahre 1867 das Abiturientenexamen bestanden hatte, bezog er das Konservatorium in Moskau, das er im Jahre 1872 mit Auszeichnung verließ. Er hatte bedeutende Künstler, die auch als Musikpädagogen hervorragten, zu Lehrern: Klindworth, Nicolai Rubinstein und Tschaikowski. Da er aber durch eine große Schüchternheit am öffentlichen Auftreten gehindert wurde, verließ er die Laufbahn des Musikers und suchte in der Wissenschaft sein Heil. Von 1872 bis 1875 studierte er in Jena Philosophie bei Fortlage und Eucken und Zoologie bei Haeckel. Dann ging er nach Heidelberg zu Kuno Fischer, bei dem er 1881 mit einer großen Arbeit über Schopenhauer promovierte. Das von ihm verfaßte Kapitel über den Frankfurter Philosophen in Schweglers Lehrbuch der Philosophie und eine andere Studie über Schopenhauers Erlösungslehre brachten ihn in Beziehung zu Eduard v. Hartmann. Die Frucht dieser Verbindung war die auch heute noch lesenswerte Schrift: „Das philosophische System E. v. Hartmanns“ (1884). Nach einem in Karlsruhe zugebrachten Jahr, wo er an der Musikschule Klavier- und Harmonieunterricht gab, übersiedelte er nach München. Von dort wurde er auf Empfehlung v. Hartmanns 1893 als Professor der Philosophie an die Universität Tokyo berufen.

Seine Lehrtätigkeit, zu der auch noch der Unterricht im Klavierspiel an der Musikakademie während mehrerer Jahre kam, war getragen von dem Bestreben, das Verständnis für die deutsche Kultur zu wecken und zu vertiefen. Die in Japan so verbreitete Kenntnis und Hochschätzung der Eucken'schen Philosophie ist in erster Linie Koebers Werk gewesen. Er las auch über deutsche Literatur, besonders über Goethes Faust, über die Geschichte des Christentums und förderte durch Übungen, die er abhielt, die Kenntnis der lateinischen und griechischen Klassiker. Dem

¹ Nach der japanischen Zeitschrift „Shiso“ (Der Gedanke), Nr. XXXIII, August 1923. Sonderheft zum Andenken an Prof. R. Koeber.

Studium des Griechischen hat er überhaupt erst Heimatsrecht auf der Universität Tokyo verschafft.

Die Liebe und Verehrung weitester Kreise gewann er sich durch sein reines, lauterer Menschtum, durch das Beispiel, das er seinen Studenten gab. Die Japaner, die hierfür ein außerordentliches Feingefühl haben, empfanden voll tiefen Dankes, was ihnen dieser Erzieher bedeutete. „An ihm lernten wir, was ein Philosoph, und noch mehr, was ein Mensch ist,“ sagte einer über ihn.

So wirkte er, gebildet an der Philosophie des deutschen Idealismus, durch Lehre und Beispiel als ein vornehmer Vertreter des abendländischen Geistes, den er in seiner ganzen Weite in sich aufgenommen hatte, im fernen Osten. Als er am 14. Juni vorigen Jahres starb, da war die Trauer in den Kreisen der Gebildeten in Japan tief und allgemein, und das Völkerverbindende eines hohen und edlen Geistes wurde stark empfunden.

Berlin.

Dr. Christian Herrmann.

Clemens Baeumker †.

Der Tod hält reiche Ernte auch in den Kreisen der Philosophen der Gegenwart. Jedem Heft der „Kant-Studien“ müssen wir einen oder sogar mehrere Nachrufe mitgeben.

Nun ist auch — nur kurze Zeit nach der Vollendung des siebenten Jahrzehnts — Clemens Baeumker heimgegangen. Anlässlich des siebenzigsten Geburtstages des verehrungswerten Mannes und großen Forschers hat seinem umfassenden, von hohen inneren und äußeren Erfolgen begleiteten Lebenswerk Prof. Dr. Max Ettliger-Münster kürzlich in unserer Zeitschrift im Rahmen eines besonderen Aufsatzes eine genauere Würdigung gewidmet. Vgl. Kant-Studien, Band XXVIII, Heft 3—4, 1923 S. 419 ff. So wird es als berechtigt gelten, wenn wir jetzt von der Veröffentlichung eines besonderen Nachrufes absehen.

Die Schriftleitung der Kant-Studien.

Die Bibliothek Warburg und ihre Veröffentlichungen.

Die Aufstellung und Anordnung einer Bibliothek ist immer in erster Linie abhängig von der Absicht, ihre Benutzung zu erleichtern und so ertragreich wie möglich zu machen. Mit diesem Motiv verbindet sich aber eine von der allgemeinen geistesgeschichtlichen Situation der Zeit ausgehende Einwirkung; denn eine Bibliothek repräsentiert nicht nur in ihrem Inhalt, sondern auch in der Form ihrer Anordnung den Geist ihrer Zeit. So wird ein mehr alexandrinisch und positivistisches Zeitalter eine Gliederung der Bibliothek bevorzugen, die nach allen Richtungen des Forschens gleichmäßig weist, indem eine alphabetische oder eine Einteilung nach Gegenständen vorgenommen wird.

Ein ganz anderes Anordnungsprinzip hat die Bibliothek Warburg in Hamburg. Sie gliedert sich nach einem Problem, dessen Bearbeitung

sie dienen will. Nicht ein wohlumschriebenes Gegenstandsgebiet, wie bei der Privatbibliothek eines Forschers, bestimmt ihren Bücherbestand, sondern ein einziges, geistes-, kultur- und ideengeschichtlich aber ungemein wichtiges Problem, das in die verschiedensten Wissenschaften hineingreift, nämlich die Frage nach dem Wesen und der Art des Einflusses der Antike auf die nachantiken Kulturen. Nicht, wie weit, räumlich oder zeitlich, sich dieser Einfluß erstreckt, ist die Frage, sondern wie er sich auswirkt. Die Geschichte der verschiedensten Lebens- und Kulturgebiete geht gewiß seit langem den Einwirkungen der Antike nach, aber es wurde doch nur selten oder fast nie zu zeigen versucht, worin denn im Besonderen das Erbe der antiken Kultur bestände.

Die Bibliothek, die sich dieses Problem zur Grundlage ihrer Anordnung und ihres weiteren Ausbaues macht, verdankt ihr Dasein der Forschungstätigkeit des Kunsthistorikers A. Warburg, dessen Familie sie jetzt im Geiste ihres Gründers durch Fritz Saxl leiten läßt. Warburg betrieb die Kunstgeschichte als Motivgeschichte und als Ideengeschichte, die er auf die breiteste kulturgeschichtliche Basis stellte. Angeregt von Jacob Burckhardt widmete er sein Interesse zunächst der italienischen Renaissance, die er im Sinne Burckhardts auffaßte. In der Kunst dieser Epoche suchte er die Spuren der Antike und durch eine bis ins einzelste gehende sorgfältige Untersuchung versuchte er die Ideen und Kräfte der Antike im besonderen aufzudecken, welche sich wirksam erwiesen. Dabei stellte sich ihm nun mit immer größerer Deutlichkeit die Bedeutsamkeit der hellenischen und der hellenistischen Religionsformen heraus, und die von daher führende Linie in der Renaissance aufzuzeigen, machte den Hauptteil seiner Forschungen aus. Hier steht Warburg durchaus auf den Schultern Useners, dessen religionsgeschichtliche Forschungen fruchtbar gemacht wurden für das Verständnis der nachfolgenden Jahrhunderte. So kommt er dazu, Kunst- und Religionsgeschichte in ihrem wechselseitigen Aufeinanderwirken zusammenzuschauen.

Es lag etwas Imponierendes in seiner Forschungsweise, die einerseits mit philosophischer Gründlichkeit dem Einzelnen nachging und sich oft scheinbar in den entlegensten Quellen verlor und andererseits gerade auf diesem sicheren Fundament exakter Forschungsweise aufstieg zu allgemeinsten überschauenden Betrachtungen. Mit dieser sorgfältigen Methodik konnte er natürlich nur einen kleinen Teil seines Problems bearbeiten, nämlich die Durchforschung der ihm besonders naheliegenden Renaissance. Die Untersuchung der nachantiken vorderasiatischen Kulturen, der Einfluß der Antike auf Kleinasien, Persien, Indien, die mannigfaltigen sehr verschlungenen Entwicklungslinien der antiken Einwirkung in Europa mußte er Mitarbeitern überlassen.

Diesen Forschungen ist nun die Bibliothek Warburg gewidmet, dadurch, daß sie das Material hierfür in einer seltenen Vollzähligkeit besitzt. Die aus diesen Arbeiten hervorgehenden Untersuchungen werden in Vorträgen und größeren Abhandlungen veröffentlicht, die in zwei Schriftreihen bei B. G. Teubner, Leipzig und Berlin erscheinen. Die bisher erschienenen Vorträge hat Fritz Saxl eingeleitet mit einem Vortrag

über „Die Bibliothek Warburg und ihr Ziel“, worin an einem instruktiven Beispiel, der Verwertung der antiken Venusdarstellung durch das Mittelalter hindurch bis in die Renaissance, deutlich erwiesen wird, wie von der Spätantike eine gerade Linie bis ins 15. Jahrhundert führt, wobei das Dionysisch-Erregende, das Astrologische und Dämonisch-Magische des Hellenismus im Verlauf der Frührenaissance mehr und mehr überwunden wird von dem hellenischen Element der Auffassung des freien, aus den kosmischen Bindungen und Verhaftungen herausgelösten auf sich gestellten Individuums.

Der zweite Vortrag ist von Ernst Cassirer über „Den Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften“. Hier werden die ersten Schritte gemacht zu einer allgemeinen Systematik der symbolischen Formen. Als symbolische Form ist jedes sinnliche „Zeichen“ oder „Bild“ zu nehmen, das Ausdruck eines Geistigen ist. In diesem Sinn sind Kunst, Wissenschaft, Mythos, Religion und Sprache die Erfassung der Wirklichkeit durch ein jeweils verschiedenes System von symbolischen Formen, in denen sich die Realität uns darstellt. Kants Lehre von der Spontaneität und Humboldts Sprachphilosophie sind die Grundlagen dieser neuen umfassenden Kulturphilosophie. Cassirer zeigt, wie im Verlauf der Entwicklung in den einzelnen Kulturgebieten die Symbolbildung in einem dreifachen Stufengang sich vom Bezeichneten immer mehr löst und immer mehr eine Eigengestalt annimmt und einer eigenen Gesetzmäßigkeit sich unterstellt. Weiter zeigt er den Unterschied der Symbolwerdung, die in den einzelnen Kulturgebieten jeweils einem eigenen Apriori untersteht. Daß alles Sein nur als geformtes Sein für den Geist besteht, daß die Formung den Grund aller Geltung enthält, das ist das Ergebnis dieser weitausgreifenden Untersuchung. — In der Reihe der Studien der Bibliothek Warburg ist der prinzipielle Gedanke dieses Vortrages angewandt auf den Mythos in einer Abhandlung: „Die Begriffsbildung im mythischen Denken.“ Ausgehend von der Sprache, zeigt Cassirer, daß hier ein ganz anderes Prinzip der Begriffsbildung und Klasseneinteilung besteht wie im Bereich theoretischer Begriffsbildung. Die weitausladende sprachphilosophische Untersuchung schafft den Boden für die Betrachtung des mythischen Denkens. Hier erweist sich, daß dem totemistischen und dem astrologischen Denken ein eigenes System von Kategorien zu Grunde liegt, dessen Schematismus sich nicht auf die Zeitanschauung stützt wie im wissenschaftlichen Denken, sondern auf die Raumanschauung. Die von Max Dessoir begonnenen Untersuchungen über die Eigenart des mystischen Denkens werden hier in der glücklichsten Weise fortgeführt und erweisen die Notwendigkeit und innere Berechtigung der mythischen Weltbetrachtung neben der wissenschaftlichen aus dem System der Vernunft heraus. Der Gewinn, den diese Einsicht für den Kulturhistoriker und den Religionswissenschaftler bedeutet, die befreit von einem einseitigen Szientifismus dem Mythos viel gerechter werden können, ist nicht gering zu schätzen.

Die weiteren Vorträge von Adolph Goldschmidt über „Das Nachleben der antiken Formen im Mittelalter“ und von Gustav Pauli über

„Dürer, Italien und die Antike“ geben mit der diesen Forschern eigenen Gründlichkeit wertvolle Beiträge für Warburgs Problem. Die neuere, auch philosophiegeschichtlich zu erhärtende Auffassung, daß die Renaissance nicht einen Bruch mit dem Mittelalter bedeutet, sondern ein kontinuierliches Hinauswachsen über dasselbe, findet hier an Einzelercheinungen eine erfreuliche Betätigung.

Eduard Wechßler behandelt im folgenden Vortrag das Verhältnis Dantes zu Platon unter dem Titel: Eros und Minne. Mit ungemeinem Feingefühl werden in dem größten Dichter des Mittelalters, den man als Anhänger des Aquinaten und als Aristoteliker kennt, die nicht sehr zu Tage liegenden Übereinstimmungen mit Platon hervorgehoben, die historisch durch Vermittlung des Neuplatonismus und Boethius zustande kommt.

Die beiden letzten Vorträge sind der Religionsgeschichte gewidmet. Unter dem Titel: „Picatrix, ein arabisches Handbuch hellenistischer Magie“, behandelt Hellmut Ritter das Schicksal und die Einheit zusammen, um schließlich in die ägyptische Religionswelt einzumünden, von der dieser ganze Vorstellungskreis seinen Ausgang genommen zu haben scheint.

Eine Menge ideengeschichtlicher Beziehungen deckt auch die von Erwin Panofsky und Fritz Saxl verfaßte Untersuchung über Dürers Melancholia I auf. Die Entwicklung der Temperamentenlehre durch das Altertum und das Mittelalter und die damit in Verbindung tretende Astrologie, werden uns vorgeführt, und es wird gezeigt, wie bei Ficino eine Änderung der bisherigen Auffassung eintritt, die in Dürers Melancholiedarstellung ihren Niederschlag findet. Bei dieser Untersuchung wird eine sehr interessante geschichtliche Abfolge von wechselnden Auffassungsweisen des melancholischen Temperaments sichtbar. Aristoteles wertet die Melancholie als die Voraussetzung zu großen Leistungen, das Mittelalter sieht ihren Wert in dem Schutz, den sie gegen Versuchungen bietet, die Renaissance und Dürer verbinden die Wertung der Melancholie für die schöpferische Tätigkeit des Menschen mit der religiösen Erlösungssehnsucht, während die Barockkünstler entweder nur eine psychologische Auffassung von der Melancholie haben oder sie in ihrem moralischen Wert nehmen wie das Mittelalter.

Der kurze Überblick über die bisherigen Veröffentlichungen der Bibliothek Warburg mag eine Andeutung geben von dem Reichtum an Erkenntnissen, der bisher von Warburgs Fragestellung aus gewonnen wurde.

Berlin.

Dr. Christian Herrmann.

Zum zweiten Kongreß für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft.

Der Kongreß, der im vorigen Jahr in Halle stattfinden sollte und wegen der Ungunst der Verhältnisse verschoben werden mußte, fand

vom 16.—18. Oktober dieses Jahres in Berlin im Aulagebäude der Universität statt. Wir werden im ersten Heft des nächsten Jahres genauer über ihn berichten.

Drittes Preisausschreiben der Johannes-Rehmke-Gesellschaft Vereinigung für grundwissenschaftliche Philosophie.

Für ein drittes Preisausschreiben werden 250.— R.-Mark zur Verfügung gestellt.

Die Preisaufgabe lautet:

„Willensfreiheit und Verantwortlichkeit.“

Erläuterung: Die Beantwortung der Preisfrage soll in einer Klarstellung des Verhältnisses von Willensfreiheit und Verantwortlichkeit bestehen. Als richtunggebend können dabei die kurzen Andeutungen dienen, welche sich in J. Rehmkes „Willensfreiheit“ (Leipzig, Quelle & Meyer 1911, S. 137 f.) finden. Die Behandlung der Aufgabe erfordert von vornherein eine klare Herausstellung dessen, was einerseits unter Wille und Willensfreiheit, andererseits unter Verantwortlichkeit zu verstehen ist, bzw. verstanden worden ist. Erwünscht ist es, die im deutschen Strafgesetzbuch vertretene Auffassung von Willensfreiheit und Verantwortlichkeit einer kritischen Betrachtung zu unterziehen. Insbesondere ist die Frage zu berücksichtigen, wie und mit welcher Berechtigung man von ihr in Theologie, Rechtswissenschaft und Philosophie dazu gekommen ist, die Verantwortlichkeit für eine Willens-Handlung gerade in der Willens-Freiheit zu verwurzeln, und zu welcher besonderen Deutung von „Willensfreiheit“ dies geführt hat, bzw. welche Deutung stillschweigend zugrunde gelegt worden ist. Zur endgültigen Lösung der Frage wird die Herausstellung der Willenshandlung als einer vom menschlichen Bewußtsein bedingten Wirkung, die demnach ihm als seine ureigene Tat zuzuschreiben ist, wesentliche Dienste leisten. Eine Berücksichtigung des allzu umfangreichen Schrifttums in betreff der Streitfrage ist nur im Hinblick auf eine etwa einzufügende, geschichtlich gehaltene Herausarbeitung der hauptsächlichen Lösungsversuche notwendig.

Die Bewerbungsarbeiten müssen gemeinverständlich geschrieben sein und sind, in deutscher Sprache abgefaßt, deutlich leserlich hergestellt, mit Rand und Seitenzahlen versehen, „eingeschrieben“ bis zum 31. März 1926 an die Schriftleitung der „Grundwissenschaft“, z. H. von Dr. J. E. Heyde, Greifswald, Arndtstr. 33 einzusenden. Jede Bewerbungsschrift muß ein Kennwort tragen. Dasselbe Kennwort muß die Aufschrift eines beigelegten verschlossenen Briefumschlages sein, der die Angabe des Namens und der Anschrift des Verfassers enthält. Das Preisurteil wird spätestens am 1. Oktober 1926 verkündet werden.

Preisrichter sind die Herren:

1. Geheimer Justizrat Hesse (Brandenburg, Havel),
2. Dr. phil. J. E. Heyde (Greifswald),
3. Geheimer Regierungsrat Prof. Dr. J. Rehmke (Marburg),
4. Dr. jur. R. Stanka (Wien).

Die Preisrichter können nach freiem Ermessen bestimmen, ob die Summe von 250 Rentenmark ungeteilt einer Arbeit zukommen oder an mehrere Arbeiten nach Maßgabe ihres Wertes verteilt werden soll. Die Entscheidung wird in der „Grundwissenschaft“, der Zeitschrift der Joh.-Rehmke-Gesellschaft, veröffentlicht werden. Der Vorstand hat das Recht, aber nicht die Pflicht, preisgekrönte Arbeiten als Abhandlungen in der „Grundwissenschaft“ oder als Sonderveröffentlichungen in Druck zu geben. Die nicht preisgekrönten Arbeiten werden einschließlich der ungeöffneten Kennwortbriefe am 1. April 1927 vernichtet werden, wofern ihre Verfasser unter Nennung ihres Namens und Wohnortes sie nicht vorher zurückfordern.

Auf Wunsch werden Abzüge dieses Preisausschreibens unentgeltlich von der Schriftleitung der „Grundwissenschaft“, Dr. Heyde, Greifswald, Arndtstr. 33, versandt.

Greifswald-Berlin, Juni 1924.

I. A. des Vorstandes der Johannes-Rehmke-Gesellschaft:

Dr. Heyde. Dr. Wieckberg.

Bericht über den V. Internationalen Philosophischen Kongreß in Neapel.

(5.—9. Mai 1924.)

Vorbemerkung.

Der von der „Società Filosofica italiana“ im Anschluß an die Siebenhundertjahrfeier der Neapeler Universität nach Neapel einberufene V. Internationale Philosophische Kongreß nahm einen nach außen wie nach innen höchst eindrucksvollen Verlauf und erfreute sich eines außerordentlich großen Zuspruchs namhafter Vertreter der Philosophie aus aller Herren Ländern.

Der Kongreß war in folgende zehn Sektionen eingeteilt: Metaphysik und Logik; Ästhetik; Ethik; Religionsphilosophie; Rechtsphilosophie; Philosophie der Einzelwissenschaften; Psychologie; Pädagogik; Soziologie; Geschichte der Philosophie. Doch wurden aus technischen Gründen gewisse Sektionen (so Ethik und Pädagogik, Rechtsphilosophie und Soziologie) zusammengelegt. Es wurden im ganzen 5 Plenarsitzungen abgehalten, in denen 12 Referate vorgetragen worden sind. In den Sektionen wurden insgesamt etwa 90 Referate vorgebracht und zum Teil diskutiert. Unser Bericht gibt zunächst den Inhalt der in den Plenarsitzungen gehaltenen zwölf Vorträge in gedrängter Kürze wieder, zählt ferner alle

Sektionsreferate auf (wobei für absolute Vollständigkeit immerhin keine Gewähr übernommen werden kann) und hebt hiervon diejenigen inhaltlich hervor, die entweder vom Berichterstatter selbst angehört werden konnten oder aber ihm durch freundliche Überlassung von Manuskripten bzw. Autoreferaten zugänglich gemacht worden sind. Die Hervorhebung eines Sektionsvortrages schließt mithin in keiner Weise ein Werturteil ein. Überhaupt ist unser Bericht rein objektiv abgefaßt, da der zur Verfügung stehende Raum irgendwelche polemische Auseinandersetzung von vornherein ausschloß.

I. Plenarsitzungen.

Der Neapeler Kongreß stand gewissermaßen unter dem geistigen Patronat dreier großer Philosophen, deren Gedenktage in das Kongreßjahr fielen: des hl. Thomas v. Aquin, dessen 650. Todestag auf den 3. März, Immanuel Kants, dessen 200. Geburtstag auf den 22. April und Maine de Birans, dessen 100. Todestag auf den 20. Juli entfiel. Indem der Kongreß durch die Veranstaltung besonderer Gedächtnisreden das Andenken dieser Denker feierte, ehrte er in ihrer Person zugleich jene drei großen Nationen unseres Kontinents, die der Welt die tiefsten und umfassendsten philosophischen Genies geschenkt haben. Voran ging die Gedächtnisfeier für Thomas v. Aquin. Nach der Inauguration des Kongresses in der Aula der Neapeler Universität, — bei der außer einem Vertreter der Stadtbehörden der Präsident des Kongresses Prof. Antonio Aliotta und der Generalsekretär Prof. Guido Della Valle sowie die Vertreter der einzelnen Nationen kurze Begrüßungsansprachen an den Kongreß richteten — begaben sich alle Anwesenden in die festlich geschmückte altehrwürdige „Basilica di San Domenico Maggiore“, in der einst der hl. Thomas als erster philosophischer Lehrer auf neapolitanischem Boden seine berühmten Lektionen hielt, um dort aus dem Munde P. Agostino Gemellis, des Rektors der Katholischen Universität in Mailand, die schwungvoll vorgetragene Gedächtnisrede anzuhören. Die Rede P. Gemellis zerfiel in einen historischen und einen systematischen Teil. Einleitend hob er hervor, daß die fünfzig Jahre nach seinem Tode erfolgte Erhebung des Aquinaten zu den Ehren des Altars durch Papst Johannes XXII. keine bloß kirchliche Angelegenheit sei, sondern auch für die Geschichte der Philosophie symptomatische Bedeutung besitze. Um diese Zeit stand das Lebenswerk des Thomas im Mittelpunkt des heftigsten Streites zwischen Anhängern und Gegnern der thomistischen Doktrin. Und während Bischöfe und Mönche gegen Thomas wetteiferten und seine Anhänger selbst mit Strafen verfolgten, haben sich die Päpste niemals gegen ihn gewandt. In der Gegenwart sehen wir ein analoges Verhältnis. Auf der einen Seite führt das thomistische System, besonders nach den Enzykliken der Päpste Leo XIII. Pius X. und Pius XI., einen neuen Aufschwung der philosophischen Studien und der katholischen Universitäten herbei, auf der anderen Seite wird es von der modernen Philosophie als ein durch die Entwicklung des menschlichen Denkens gänzlich überlebter Standpunkt ausgegeben. Zum

historischen Teil seiner Rede übergehend schilderte P. Gemelli zunächst die anziehenden Ideenkämpfe jenes unsterblichen Jahrhunderts, das mit Franz v. Assisi begann und mit Dante endete. Sodann legte er dar, wie der hl. Thomas im Gegensatz zu der damals vorherrschenden platonisch-augustinischen Strömung und den averroistischen Tendenzen eines Liguori von Brabant seinen Peripatetismus in gedanklicher Anlehnung an das Christentum zu einer großartigen Synthese griechischer Philosophie und christlich-jüdischer Offenbarungen gestaltete. Sein Werk war aber keineswegs etwa das Ergebnis eines billigen Eklektizismus, sondern weist den Charakter tiefer Originalität auf, indem Thomas es verstand, das schier unübersehbare Material der Vergangenheit nicht nur zu meistern, sondern auch mit einem Hauch neuen Geistes zu beleben. Und weil sein Werk ein in sich geschlossenes, organisches Ganzes aus einem Guß war, deshalb vermochte es den mitunter recht erbitterten Angriffen der Gegner zu trotzen. Mit einem raschen Überblick über die Kämpfe um den Thomismus vom Mittelalter zur Neuzeit übergehend, zog P. Gemelli eine Parallele zwischen den Wirkungen der Lebenswerke des hl. Thomas und Dantes: wie die italienische Literaturgeschichte mit Recht jene Jahrhunderte, die dem Kultus Dantes frönten, als die tiefsten und fruchtbarsten ansieht, ebenso darf die Philosophiegeschichte jene Zeitperioden der philosophischen Spekulation in Italien als die glanzvollsten bezeichnen, in denen der Einfluß des Thomismus überwog. In dem systematischen Teil seiner Rede warf P. Gemelli die Frage nach dem aktuellen Wert des Thomismus auf. Indem er auf die bekannte Gegenüberstellung von Thomas v. Aquin und Kant als den „Kampf zweier Welten“ (Eucken) hinwies, unterschied der Redner dreierlei Arten des Thomismus: den der traditionellen Kommentatoren, die das Werk des Thomas verfälschten; den der Gegner, die sein Werk vernichteten; und endlich den der italienischen Neoscholastik, die allein das Werk Thomas' aus dem Zusammenhang der kontinuierlichen geschichtlichen Entwicklung heraus zu begreifen sucht. Hier flocht der Redner in seine Ausführungen eine Bewertung der modernen Philosophie (von Descartes bis Kant und Hegel, bis Croce und Gentile) vom neoscholastischen Standpunkt aus ein. Er war der Meinung, daß die Metaphysik des Seins als einer absoluten Realität neben und mit der modernen Auffassung des Subjektes als Intellekt und Wille sehr wohl bestehen kann. Die Philosophie des Seins, wie sie in klassisch-vorbildlicher Weise bei Thomas vorliegt, erweist sich als durchaus fähig, sich den modernen Entwicklungen des philosophischen Gedankens zu akkommodieren und sie in sich zu verarbeiten. Mit dem Wunsche, daß die heutigen Fortbildner des Thomismus die tiefe Synthese, die Thomas für seine Zeit schuf, gleichfalls anstreben mögen, schloß Gemelli.

An die Gedächtnisrede Prof. Gemellis schloß sich am Nachmittage desselben Tages noch ein zweiter dem hl. Thomas gewidmeter Plenarvortrag. Es sprach Prof. E. Gilson von der Sorbonne über den „Humanismus des hl. Thomas v. Aquin“. Er hob eingangs die Stelle hervor, die dem christlichen Humanismus des Thomas innerhalb der geschicht-

lichen Entwicklung des Humanitätsgedankens zukommt, und stellte sodann diesem spezifisch christlichen Humanismus den Humanismus der griechischen Antike gegenüber. Dieser stellte als Ideal des höchsten persönlichen Gutes die vollkommenste Intellektualität auf, die schwerlich je vom Menschen erreicht werden könne; dem gegenüber amalgamiert der christliche Humanismus, wie ihn Thomas v. Aquin vertrat, dieses höchste rationale Ideal mit einem irrationalen Gut, das von der Vernunft allein nimmer erfaßt noch erreicht werden könne. Und weil so der Humanismus des Thomas v. Aquin dem strengen logischen Denken wie dem religiösen Gefühl einen gleich weiten Spielraum läßt, eignet er sich vorzüglich für die nach einer Einheit des Wissens und Gewissens strebende moderne Zeit.

Die Gedächtnisrede auf Immanuel Kant hielt zu Beginn der dritten Plenarsitzung auf Grund einer besonderen Einladung der Universität Neapel und der Kongreßleitung Prof. Arthur Liebert. Er gestaltete sie nicht zu einem billigen Lobhymnus auf den „Vater der modernen Philosophie“, sondern benutzte das zeitliche Zusammentreffen der Gedenktage Immanuel Kants und des hl. Thomas, um die sachliche wechselseitige Bezogenheit des Kritizismus und des Dogmatismus aufeinander zu beleuchten. Unter dem Gesichtspunkt einer letzten systematischen Zusammenfassung aller philosophischen Standpunkte und Weltanschauungen erweisen sich nämlich Dogmatismus und Kritizismus, wenn sie nur universell genug gefaßt werden, als die beiden großen typischen Ausprägungen. Jeder Jünger der Philosophie ist, von hier aus gesehen, entweder vorwiegend Thomist oder Kantianer. Der Gegensatz dieser beiden Typen der philosophischen Gedankeneinstellung drückt sich — auf eine bündige Grundformel gebracht — darin aus, daß der Dogmatismus das Sein als eine in sich begründete, daher selbstgenügsame und absolute Realität auffaßt, während der Kritizismus das Sein allererst vermitteltst der funktionellen Systemformen der Vernunft erstehen läßt. Kant ist es, dem wir die meisterhaft klare Herausarbeitung und Präzisierung dieses Unterschiedes verdanken, der fortan zum unverlierbaren Besitztum der Menschheit wurde. Aber was diesen Gegensatz der beiden Typen der Philosophie erst wahrhaft fruchtbar und bedeutsam macht, ist der — von Kant selbst nicht bemerkte und auch sonst bisher so gut wie unbeachtet gebliebene — Umstand, daß Dogmatismus und Kritizismus gerade in ihrer polaren Entgegensetzung sich wechselseitig fordern und bedingen, daß der eine ohne den anderen gar nicht denkbar, theoretisch nicht existenzfähig ist. Gerade die letzte Konsequenz des kritizistischen Gedankens führt zu einer philosophischen Rechtfertigung und Rehabilitierung des Dogmatismus, wobei freilich der letztere dank der kritischen Umbildung des Seinsbegriffs die Form einer naiven Tatsachengläubigkeit aufgeben und sich als empiristischer Positivismus etablieren mußte. Diese seine Grundthese führte Liebert sodann durch und begründete sie nach drei Richtungen hin, nach der theoretischen, ethischen und metaphysisch-religiösen. In theoretischer Hinsicht wies er darauf hin, daß allerdings das Sein notwendigerweise auf den Logos, die Erkenntnis bezogen werden müsse und

auch der Dogmatismus, falls er philosophisch ernst genommen werden wolle, dieser Forderung Genüge tun müsse, daß aber andererseits auch die Vernunft des notwendigen Bezuges auf ein Sein, und sei es auch nur das Sein des Logos selbst, nicht entbehren könne, um überhaupt ihre objektivierende Funktion auszuüben. Was heißt dies aber — methodisch und prinzipiell gewendet — anderes, als daß zwischen Dogmatismus und Kritizismus das Verhältnis unlösbarer Korrelativität obwaltet. Denn das ihm als Basis seiner Aufstellungen nötige Sein, das „fruchtbare Bathos der Erfahrung“, empfängt der Kritizismus letzten Endes nur durch Hilfe und Vermittlung des empiristisch-positivistischen Dogmatismus. Nach der ethischen Seite hin offenbart dieses Wechselverhältnis seinen tiefen Wesenszug darin, daß zwar auf der einen Seite der Begriff der Sittlichkeit und derjenige der Geschichte ohne die Unterscheidung, die Diskrepanz zwischen Sein und Sollen schlechterdings nicht konstruierbar, daß aber auf der anderen Seite das Sollen selbst, die Freiheit und Autonomie, ohne das Sein der geschichtlichen Formen und Bindungen nicht objektivierbar ist. Die Idee der sittlichen Freiheit, wenn sie nicht ein bloß subjektives Erlebnis bleiben, sondern ein objektiver Wert und eine Norm sein soll, bedarf zu ihrer eigenen Durchführung und Bewährung des Eingehens in die Tradition der geschichtlich-gesellschaftlichen Formen; das Prinzip der Autonomie muß sich selbst als Prinzip der Autorität festigen. So gilt für das geschichtlich-gesellschaftliche Leben nicht die Alternative: Freiheit oder Tradition, Autonomie oder Autorität, Sollen oder Sein, sondern vielmehr das Grundgesetz der Antithese, der antinomischen Korrelation zwischen diesen je zwei polaren Prinzipien des Dogmatismus und Kritizismus. Bloße dogmatische Bindung ohne kritische Selbstverantwortung ist unphilosophisch. Erst recht bezeugt und bewährt, ja offenbart sich in seiner vollen Tiefe und Tragweite das fragliche polare Wechselverhältnis auf metaphysisch-religiösem Gebiete. Der Kritizismus hebt das Absolute — verstanden als Freiheitsidee — aus der Sphäre des Seins heraus und transzendiert es auf die Form. Er entzieht das Absolute, und so auch die Gottesidee, dem Bereich der Erkenntnisobjekte, um es als die ewige Aufgabe, als das Ziel alles Erkennens und Lebens zu statuieren. So schafft der Kritizismus in der Absolutheit der Norm ein unverrückbares Regulativ für das Sein, einen Kompaß, ohne den das Sein steuer- und ziellos bliebe; und so unterbaut er dadurch den Dogmatismus, so gewährleistet er ihm allererst die — von diesem nur einfach hingenommene — Absolutheit des Seins. Abschließend betonte Liebert, daß es also der Kritizismus, daß es die durch diesen herbeigeführte wahrhaft kritische Geisteshaltung der Freiheit ist, die uns erst gestattet, zur positiven Würdigung des Dogmatismus vorzudringen. Ohne kritische Begründung ist der Dogmatismus ein vorphilosophischer Glaubensstandpunkt.

Im Anschluß an den eindrucksvollen Vortrag Prof. Lieberts wurden in der gleichen Plenarsitzung noch zwei Reden zu Ehren Maine de Birans vorgetragen. Die erste stammte aus der Feder Maurice Blondels, wurde aber — wegen seiner Verhinderung am persönlichen Erscheinen — von Prof. Brunschwig vorgelesen. Blondel faßte darin aus dem noch

unveröffentlichten Nachlasse von Delbos die auf Maine de Birans Philosophie bezüglichen Stellen zusammen und versah sie mit einer Einleitung. In der letzteren beleuchtete Blondel zunächst den religiösen Aspekt der Philosophie Maine de Birans. Mit einer wahren Meisterschaft verstand es Maine de Biran auf der Höhe seines Denkens, den spezifisch religiösen Sinn des Lebens zu erfassen, das in seinem wahren religiösen Gehalt sich mit nichts als ein bloßer Willens- oder Verstandesprozeß begreifen läßt. Aber ebenso sehr verstand es Maine de Biran, die menschlichen Charaktere bis in ihre letzten unauflösbaren Grundelemente hinein zu verfolgen und zu zergliedern. Will man die Philosophie Maine de Birans — so sagt Delbos — richtig verstehen, so gilt es in erster Reihe, sich von dem in der modernen Philosophie vorherrschenden Paradox freizumachen, wonach die Realität einer Erscheinung an ihrer Vernünftigkeit, ihrem Erkanntwerden zu messen sei. Die Philosophie Maine de Birans verlegt den Akzent von der Erkenntnis auf das Sein, die Realität an sich. Auf geistig-psychischen Gebiete erkennt sie die Prävalenz des Willens, vor der rezeptiven Vorstellungstätigkeit des Verstandes an. Sie gehört demnach dem voluntaristischen Gedankentypus an, ungeachtet dessen, daß Maine de Biran den Verstand und den Willen aus ein und demselben Urprinzip hervorgehen läßt.

Die zweite der Philosophie Maine de Birans gewidmete Rede hielt der Genfer Privatdozent J. Benrubi. Er konfrontierte die Grundlehren Maine de Birans mit denjenigen Kants, um zweierlei Fragen zu klären: 1. welches sind die tatsächlichen Beziehungen zwischen dem großen deutschen und dem großen französischen Denker? 2. inwiefern darf die philosophische Bewegung der Gegenwart als eine Fortführung der Grundlehren einerseits Kants und andererseits Maine de Birans angesehen werden? Zunächst beleuchtete Benrubi den Einfluß, den Kant auf Maine de Biran unmittelbar ausgeübt hatte; sodann unterstrich er sowohl die Wesenszüge, in denen Kant und Maine de Biran zusammentreffen, als auch diejenigen, in denen sie auseinandergehen. Benrubi findet, daß gerade in ihrem teilweisen Zusammentreffen und teilweisen Auseinandergehen Kant und Maine de Biran zu den eigentlichen Bahnbrechern der heute weitverbreitetsten typischen philosophischen Strömungen gehören. Für Kant trifft dies ganz besonders bei jenen Richtungen der zeitgenössischen Philosophie zu, die den Kampf gegen den empiristischen Positivismus, gegen alle Art Materialismus und Psychologismus auf ihre Fahne geschrieben haben; bei ihnen spielt der Kantische Apriorismus geradezu die Rolle des *agens motus*. Der Einfluß Maine de Birans ist namentlich in Frankreich sehr groß, so daß das Wort Royer-Collards „Biran ist unser gemeinsamer Meister“ nicht nur für die unmittelbaren Nachfolger und Fortbildner Birans, sondern für nahezu alle Vertreter der französischen Philosophie seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bis auf die Gegenwart (so insbesondere: Ravaisson, Lachelier, Boutroux, Bergson u. e. a.) in Kraft bleibt.

Die vierte Plenarsitzung war von den Vorträgen der Professoren Léon Brunschwig (Paris), Tarozzi (Bologna) und S. N. Dasgupta

(Kalkutta) ausgefüllt. Prof. Brunschwig, dessen Thema „*Vie intérieure et vie spirituelle*“ lautete, führte im wesentlichen aus: Indem unser Innenleben (vie intérieure) einer immer mehr fortschreitenden Individualisierung anheimfällt, droht es die allgemeinen und objektiven Wahrheitswerte, in denen alles geistige Leben (vie spirituelle) gegründet ist, zu untergraben. Von hier aus wird der Kampf verständlich, den die empiristisch-positivistische Philosophie gegen das erstmalig von Descartes auf den Schild erhobene Prinzip der Autonomie des individuellen Denkens und Gewissens führt. Aber eine richtige und authentische Auffassung des Cartesianismus, von der der Redner einige Proben gibt, weist diesen Kampf als ungerechtfertigt zurück; sie zeigt vielmehr, wie der Cartesianismus durch den Individualitätscharakter des Kantischen Kritizismus und auch den Relativitätscharakter der Einstein'schen Theorie gut begründet und bewahrt erscheint. Zum Schluß betonte der Redner, daß die so notwendige Einheit der theoretischen und praktischen Vernunft nicht anders als auf der Grundlage einer doppelt fortschreitenden Entwicklung erreicht werden könne, die die egoistischen Motive des Individuums immer mehr und mehr zugunsten der allgemeinen Wahrheitswerte und der Menschheitsinteressen zurücktreten läßt.

Prof. Tarozzi sprach über „Das psychische und das ethische Subjekt“. Im ersten Teile seines Vortrages suchte er zu zeigen, daß man zu einem empirisch-wissenschaftlichen Nachweis von der Existenz eines einheitlichen psychischen Prinzips (das die traditionelle Philosophie mit dem Namen „Seele“ belegt) gelangen könne, wenn man den Positivismus mit einem Kontingenzprinzip im Sinne Bergsons verbinde. Vom Standpunkt eines solchen kontingentiellen Realismus, wie ihn der Redner vertritt, stellt sich die „Seele“, das „psychische Subjekt“, als eine dynamisch-kontingentielle Einheit dar. Im zweiten Teile seines Vortrages warf Tarozzi das Grundproblem der Moralität auf: Wie sind moralische Handlungen möglich? Wie läßt es sich erklären, daß das in seinem Denken und Handeln sonst durch die partikularen Interessen, Motive und Rück-sichten streng determinierte Individuum bisweilen so handelt, als wäre es keine Einzelperson, sondern gleichsam ein Universal-Ich, d. h. unter Hintansetzung der eigenen eingeschränkten Interessen gegen die Ziele und Wünsche der Allgemeinheit (so insbesondere bei den sog. „heroischen“ Handlungen)? Die Erklärung dieser Tatsache erblickte Tarozzi nicht sowohl in der Realität eines Universalbewußtseins, an dem das Individuum als ethisches Subjekt gleichsam partizipieren würde, sondern vielmehr in jener „unendlichen Virtualität“, deren sich der Mensch besonders in den entscheidungsvollen Momenten seines Lebens fähig erweist und aus der allein die immerdar geheimnisvollen moralischen Phänomene des Gewissens, der Pflicht, Aufopferung usw. verständlich werden.

Der Indier Prof. Dasgupta zog in längeren Ausführungen einen Vergleich zwischen dem indischen Denken und der italienischen Philosophie, indem er in der Hauptsache die Philosophie des Buddhismus mit derjenigen Benedetto Croces — speziell mit dessen Lehre vom Begriff — konfrontierte und auf die weitgehenden Berührungsflächen beider aufmerksam

machte. Am Schluß unterstrich er die Notwendigkeit einer derart verfahrenen „vergleichenden Völkerphilosophie“.

Die fünfte und letzte Plenarsitzung wurde durch die Referate der Professoren Edouard Claparède (Genf), Hans Driesch (Leipzig), E. Dupréel (Brüssel) und Francesco De Sarlo (Florenz) bestritten. Der Vortrag Prof. Claparèdes hatte die „Definition des Willens“ zum Thema. Die herkömmliche Definition des Willens ist nach der Meinung des Redners allzu vag und dehnbar. Denn sie umfaßt auch solche Handlungen, die ihrer Natur nach keinen eigentlichen Willenscharakter besitzen, sondern nur von einer auf ein bestimmtes Ziel gerichteten Vorstellung geleitet sind. Solche Handlungen sollte man, im Unterschiede von den eigentlichen Willenshandlungen, lieber „intentionale Handlungen“ nennen. Den Namen der Willenshandlungen dagegen will der Redner nur für solche Handlungen reserviert wissen, bei denen eine innere Spaltung unseres Ich, ein Konflikt der Motive und Tendenzen in Erscheinung tritt. Das Merkmal des Willens, der Willensfunktion erblickt er darin, daß eine zeitweise in Schwebе verbleibende, momentan aufgehobene Handlung dadurch wieder ausgelöst wird, daß der Konflikt der Motive dank dem Dazwischentreten des Willens nach der einen Seite hin entschieden wird. Demgemäß gab der Redner folgende Definition des Willens: der Wille ist ein geistiger Prozeß, der darauf ausgeht, die infolge eines Konfliktes der Tendenzen zeitweise in Schwebе verbleibende Handlung durch den Triumph der idealeren (höher stehenden) Tendenzen wieder auszulösen und so die momentane Gespaltenheit des Ich aufzuheben.

Prof. Hans Driesch behandelte in seinem zweisprachigen (deutschen und italienischen) Referat „Die fundamentalen Probleme einer Philosophie des Organischen“. Er warf hierbei auf und beantwortete folgende zwei Kardinalfragen einer Philosophie des Organischen: 1. Welchem Ordnungstypus gehören die Phänomene des Lebens an? und 2. Welche metaphysische Bedeutung wohnt diesen Phänomenen inne? Zur erstgenannten Frage führte Driesch aus: Der Unterschied zwischen anorganischen und organischen Phänomenen ist zu allen Zeiten und von allen philosophischen Richtungen (den Materialismus inbegriffen) bemerkt und zugestanden worden. Man trug ihm durch die Einführung einer Zweckmäßigkeitbetrachtung (neben der Kausalbetrachtung) Rechnung. So auch in der Kantischen Philosophie. Die neue Philosophie des Organischen, der Vitalismus, führt hierfür die sog. Ganzheitsbetrachtung ein. Was „Ganzheit“ ist, läßt sich zwar nicht definieren, ist aber ohne weiteres verständlich. Was sonst — oft mißverständlich — „teleologisch“ genannt wird, nennt der Vitalismus „ganzheitsbezogen“. Die Teleologie faßt er jedoch nicht statisch, sondern dynamisch auf. Die Grundfrage jedweden Vitalismus lautet: lassen sich organische Vorgänge mechanisch erklären, ist der Organismus auf irgendeine Art präformierter Maschine zurückzuführen? Einen sehr wesentlichen Teil der Philosophie des Organischen nimmt die sog. Möglichkeitserwägung ein, nämlich eine Analyse der möglichen Formen der Kausalität; wobei aber Kausalität nicht im eng mechanistischen, sondern im umfassenden Sinne genommen wird. Es lassen

sich im ganzen vier verschiedene Kausalitätsformen unterscheiden: Einzelheitskausalität, Ganzheitskausalität, Dingschöpfung und Bewegungsschöpfung. Die Lehre von den vier möglichen Kausalformen ist nach der Meinung des Redners eine streng apriorische, da sie ihre Sätze rein aus dem Begriff der Kausalität heraus unabhängig von aller Erfahrung entwickelt; Driesch nennt sie daher eine „biologische Geometrie“. Die weitere Frage ist nun: Welchen der möglichen Kausalformen entsprechen wirkliche Vorgänge in der Natur? Hier mündet die Möglichkeitsbetrachtung in die Wirklichkeitsbetrachtung ein. Der Dingschöpfung und Bewegungsschöpfung entsprechen offenkundig keinerlei Naturvorgänge. Andererseits tritt Einzelheitskausalität überall da klar zutage, wo ein einzelner Naturvorgang aus einem anderen Einzelvorgang abgeleitet wird. Als Problem bleibt daher nur die Frage zurück: Entspricht der Ganzheitskausalität irgend etwas Wirkliches in der Natur? Den Beweis dafür, daß dies der Fall ist, erblickt der Vitalismus darin, daß die Ungleichartigkeit und Unvergleichbarkeit der organischen mit den mechanischen Vorgängen durch experimentelle Verlagerungs- und Regenerationsversuche zweifellos festgestellt werden konnte. Die organischen Phänomene müssen als „Entelechie“ aufgefaßt werden, selbst auf die Gefahr hin, daß das schwierige, immer wieder zu stellende Problem der Einwirkung eines nichtmateriellen Agens auf materielles Geschehen niemals restlos gelöst werden könnte. Zu der oben genannten zweiten Kardinalfrage übergehend, führte Driesch aus, daß die „Entelechie“ ihrem metaphysischen Wesen nach nicht als eine rational überlegende und planvoll verfahrenende Zweckmäßigkeit, sondern — nach dem Vorbilde von Bergson — als eine Art „primäres Wissen“ (gegenüber dem als sekundär betrachteten menschlichen Wissen) gedacht werden müsse. Ob die Entelechie als determiniert oder undeterminiert bzw. „frei“ zu betrachten sei, läßt sich mit wissenschaftlichen Mitteln nicht entscheiden. Vom metaphysischen Gesichtspunkt aus muß sie jedenfalls als undeterminiert betrachtet werden. Desgleichen läßt sich die Frage, ob es eine Mehrzahl von Entelechien verschiedener Art gibt, und gegebenenfalls, ob die verschiedenen Entelechien sich verschmelzen können, mit wissenschaftlichen Mitteln nicht beantworten. Sie stellt ein schwieriges metaphysisches Problem dar.

Prof. Dupréel referierte über „Die Bedeutung des Konventionsbegriffs in philosophischer Auffassung“. Die Konvention stellt, nach ihm, eine Form der Koordination von Handlungen individueller Geister dar. Indem die Individuen in der Konvention eine gemeinsame Regel aufstellen, der sie sich freiwillig unterwerfen, erheben sie sich über die von Moment zu Moment wechselnden niederen Triebe und schaffen so allererst die psychische Vorbedingung zur Konstituierung einer Welt der dauerhaften wissenschaftlichen Kenntnisse.

Als letzter Redner der Plenarsitzungen sprach Prof. De Sarlo über die „Psychologie als Phänomenologie des Geistes“. Seine Ausführungen trugen methodologischen Charakter. Er polemisierte mit einschneidender Schärfe gegen alle Versuche, den Charakter der psychischen Funktionen

durch ein dialektisches Verfahren a priori deduzieren zu wollen. Dies könne niemals gelingen, denn die experimentell-psychologische Methode sei der einzig mögliche Weg, um die Art und Wirkungsweisen der diversen psychischen Funktionen zu ermitteln und festzustellen. Zum Schluß versuchte der Redner klarzulegen, daß die Grundbegriffe der Wissenschaften vom psychologisch-phänomenologischen Standpunkt aus nichts anderes sind, als der Niederschlag der Reflexionen des Geistes über seine eigenen Handlungen.

II. Sektionsarbeiten.

a) Sektion für Metaphysik und Logik.

(Vorsitz: Prof. Antonio Aliotta.)

Es hielten Referate: Prof. Nicola Abbagnano (Salerno) über „Grundlinien einer Theorie der Wahrheit als Symbol“; Dr. Leon Chwistek (Kraukau) über „Die Vielheit der Wirklichkeiten“; Dr. Alessandro D'Emilia (Rom) über „Voraussetzungen und Ergebnisse der theoretischen Philosophie“; Prof. Pasquale Gatti (Salerno) über „Die teleologische Weltansicht“; Prof. Nicolai Lossky (Prag) über „Der zeitgenössische Intuitionismus und Realismus“; Dr. Richard Müller-Freienfels (Berlin) über „Irrationalistische Metaphysik“; Prof. Marc de Munnynck (Freiburg, Schweiz) über „Analogie und Intuition“; Jones W. Tudor (Bristol) über „Einige Voraussetzungen der Erkenntnis in moderner Beleuchtung“. — Hiervon seien folgende hervorgehoben:

Der polnische Philosoph Dr. Chwistek ging in seinen Erörterungen zum Problem der Wirklichkeit vom System der Logik aus, welches er auf einer — von ihm verallgemeinerten — Typenlehre im Sinne von Russel aufbaut. Er erkennt vier verschiedene Typen des Realismus als gleichberechtigt an: den natürlichen, naiven, transzendenten und ideellen Realismus. Nimmt man nun an, daß jeder dieser Typen zu einem in sich widerspruchsfreien System ausgebaut worden ist, so hätten wir vor uns vier einander widersprechende, an sich aber doch wahre philosophische Systeme. Die scheinbare Paradoxie dieser Behauptung fällt aber sofort dahin, sobald wir die Annahme machen, daß jedem dieser typischen Systeme eine andere Wirklichkeit entspricht; welche Hypothese übrigens schon von der alltäglichen Beobachtung bestätigt wird, insofern verschiedene Menschen bzw. dieselben Menschen zu verschiedenen Zeiten eine Vielheit von Wirklichkeiten erleben, so z. B. die Wirklichkeit der Dinge, der Eindrücke, der Phantasievorstellungen, der wissenschaftlichen Sätze usw.

Prof. de Munnynck suchte zwischen dem Intuitionismus (Bergson, Scheler) und der Begriffsphilosophie (Rickert) eine Versöhnung anzubahnen, um die beiden seit jeher nebeneinander fließenden Ströme des menschlichen Denkens zu einem Wahrheitsbecken zu vereinigen. Dazu ist es in erster Reihe notwendig, zwischen Intellekt und Einbildungskraft (Imagination) streng zu unterscheiden, aber andererseits auch ihre innigen Beziehungen zueinander im Auge zu behalten. Denn so gewiß Idee und

Vorstellung (Bild) verschieden sind, so gibt es doch andererseits keinerlei Ideen ohne dazu gehörige Vorstellungen. Die Vorstellung repräsentiert die Sache selbst, der Begriff drückt die Bedeutung der Sache aus. Es ist zweifelsfrei, daß die Welt der metaphysischen Begriffsobjekte unendlich reichhaltiger als die Sinnenwelt der Vorstellungsobjekte ist. Und dennoch könnte der Intellekt ohne Hilfe der Vorstellungsbilder nimmer zu seinen höchsten Objekten gelangen. Da aber der Intellekt an Hand mehrerer Vorstellungsbilder zu mehreren häufig sich widersprechenden Wirklichkeitsauffassungen geführt wird, so stellt sich die Notwendigkeit ein, diese Vielheit zu überwinden. Hierzu ist nur der Geist des Metaphysikers fähig. In Augenblicken besonderer intellektueller Anstrengung mag es ihm glücken, der antinomischen Dualität, mit der unser Intellekt unentrinnbar behaftet zu sein scheint, zu entfliehen und sich zu einer „Intuition“, einer Schau der wahren Realität zu erheben. Eine solche wahrhaft intellektuelle Intuition fügt sich dann restlos der von Rickert geforderten dialektischen Kritik, zwar nicht an sich, da sie unaussprechlich ist, wohl aber der ihr eben zugrunde liegende unmittelbare Begriff. So hat also Rickert mit der Forderung, die Philosophie möge ihren wissenschaftlichen Charakter wahren und den Gesetzen des Denkens Rechnung tragen, vollauf Recht. Aber ebenso sehr darf Bergson zumindestens die Annahme machen, daß man über die Begriffssphäre hinausgehen müsse, um zur Erfassung der metaphysischen Wirklichkeit zu gelangen.

Dr. Müller-Freienfels legte dar, daß das rationale Denken außerstande sei, der bestehenden Individualisiertheit des Daseins beizukommen. Vielmehr sind es, nach seiner Meinung, die irrationalen Erkenntnismittel, die uns das wahre Wesen der Außenwelt als eine höchst komplizierte Mannigfaltigkeit individueller Bildungen enthüllen.

b) Sektion für Ästhetik. (Vorsitz: Prof. C. Schuwer.)

Es hielten Referate: Prof. Max Dessoir (Berlin) über „Sinn und Aufgabe der allgemeinen Kunstwissenschaft“; Dr. Jaroslav Hruban (Uhersky Brod) über „Die internationale Organisation der ästhetischen Forschungen“; Prof. C. Schuwer (Grenoble) über den „Begriff des Unvorhergesehenen im künstlerischen Schaffen“; Dr. Herbert Biehle (Berlin) über den „Einfluß Italiens auf die deutsche Musik“; Prof. Raffaello Piccoli (Neapel) über „Poesie, Philosophie und Religion“; Marie Zarchi (London) über „Die schöpferische Gedankenwelt, mit besonderer Rücksicht auf das künstlerische Schaffen“. Hiervon waren folgende bemerkenswert:

Prof. Dessoir hob eingangs hervor, daß, wie alle anderen Geisteswissenschaften, so auch die allgemeine Kunstwissenschaft aus dem Mutter schoß der Philosophie entsprungen ist. Ihre Emanzipation ist deshalb erst verhältnismäßig sehr spät erfolgt, weil man annahm, ihr Gegenstand sei mit demjenigen der Ästhetik identisch, was aber falsch ist. Denn einerseits ist der Bereich des Ästhetischen viel größer als der der Kunst, indem er z. B. auch das Naturschöne, ferner die ganze sog. „ästhetische Kultur“ (Schönsprechen, Umgangsformen usw.) umfaßt; und andererseits wird der Inhalt der Kunst durch das Ästhetische keineswegs er-

schöpft, da ja die Kunst als eine der großen Lebensmächte auch von religiösen, ethischen, intellektuellen und zahlreichen anderen Inhalten durchzogen wird. Aus diesem Grunde erhebt sich das Desiderat einer besonderen Wissenschaft, die die Kunst als solche zum Gegenstande hätte. Diesem Desiderat kommt die „allgemeine Kunstwissenschaft“ entgegen, die der Kunstgeschichte gleichberechtigt zur Seite tritt. Eines ihrer zentralen Probleme ist die Ausbildung einer Systematik der Künste, woran der Redner zur Zeit arbeitet¹.

Der Böhme Dr. Hruban verbreitet sich über die von seinem Landsmann Schulinspektor M. Sichá vor einigen Dezennien gemachten Beobachtungen und Experimente über das Vorkommen der Proportionen des „goldenen Schnitts“ im Bau der pflanzlichen Organismen. Diese Beobachtungen, die den Anlaß zu sehr weitreichenden Schlüssen weltanschaulichen Charakters bieten können, sind bisher ganz unbekannt geblieben. Der Redner leitet hieraus die Forderung der Gründung einer „internationalen ästhetischen Zeitschrift“ ab, der es obliegen würde, über alles zu berichten, was in einem direkten Zusammenhange mit der Ästhetik steht und für diese Bedeutung besitzt.

Prof. Piccoli gibt den Begriffen Poesie, Philosophie und Religion eine Deutung, die ihre Anordnung nach dem bekannten Hegelschen Dreischritt-Schema rechtfertigt. Sodann sucht er nachzuweisen, daß der überwiegende Teil der Schwierigkeiten, an denen die moderne Gedankenwelt krankt, in einer sprachlich-terminologischen Verwirrung, die eine zureichende Bestimmung der Grundbegriffe verunmöglicht, seinen tiefsten Grund habe. Er erweist dies an dem Beispiel des Begriffs der Poesie, die man irrümlicherweise für den bloß subjektiven Ausdruck eines individuellen Lebens hält, anstatt für die Äußerung des universellen menschlichen Geistes. Der Redner polemisiert andererseits auch gegen einen oft sich breitmachenden leeren Formalismus (Bureaukratismus) in der Philosophie und fordert für die Zukunft eine Form der philosophischen Gedanken, die zugleich von konkretem Leben erfüllt wäre.

Frau Zarchi entwickelte eine Theorie der Kunst, die es sich zur Aufgabe stellt, das künstlerische Schaffen unter dem Gesichtspunkt einer Synthese von Intellekt und Gefühl zu verstehen. Sie ging hierbei ausgiebig auf die Ästhetik Benedetto Croces ein, was den letzteren (der gerade im Saale anwesend war) dazu veranlaßte, in der sich anschließenden Diskussion das Wort zu einer Richtigstellung zu ergreifen. Er meinte, daß man allerdings von einer „Logik der künstlerischen Einbildungskraft“ sprechen könne, aber niemals vergessen dürfe, daß es sich hierbei um eine von der wissenschaftlichen *toto genere* verschiedene „Logik“ handle.

c) Sektion für Ethik; Sektion für Pädagogik.

(Vorsitz: Prof. Tarozzi und Prof. Giacomo Tauro.)

Es hielten Referate: Oswald Weidenbach (Gießen) über „Das Problem

¹ Ein ausführlicherer Artikel Prof. Dessoirs wird in einem der ersten Hefte der „Philosophischen Monatshefte der Kantstudien“ im Anfange des nächsten Jahres erscheinen. Die Schriftleitung.

der Freiheit und seine Bedeutung für die Weltanschauung“; Dr. Abdull-Allah alias James Edward de Hosey-Ryan (Recco) über „Die Notwendigkeit einer neuen Verhaltensnorm gegenüber den Menschen schwarzer Rasse; Prof. Giovanni Vidari (Turin) über „Der Kantische Standpunkt in der Pädagogik“; Giovanni Crocioni (Zara) über „Die Landeserziehung“; Prof. Mariano Maresca (Padua) über „Der Fortschritt der pädagogischen Theorien und die philosophischen Systeme“; Prof. Giovanni Feretti (Abruzzen) über „Die Schule in den neuen italienischen Provinzen von 1915 bis 1922“; Prof. Giacomo Tauro (Rom) über „Die neapolitanische pädagogische Lehre von der erzieherischen Funktion des Staates von Antonio Genovesi bis Andrea Angiulli“; Dr. Jessie White (London) über den „Einfluß der Lehre von Dr. Montessori in Großbritannien und Irland“; G. J. Dekker (Erlangen) über „Die Internationale Schule für Philosophie in Amersfoort“; F. V. Apparsundaram (Indien) über „Die Erziehung in Indien“; Friedrich Grunder (Neapel) über „Die Land-erziehungsheime“; De Stefano Antonietta über „Die Osmosen im Geistesleben“. — Hiervon seien hervorgehoben:

Oswald Weidenbach legte die Grundzüge einer ethisch-aktivistischen Weltanschauung dar. Eine Welt, in der schöpferische Freiheit möglich sein soll, kann keine „Welt“ im üblichen Sinne als ein in sich ruhender wohlgegliederter Kosmos sein; sie muß neben Einheitsgebilden auch das schlechthin Zufällige und Irrationale einschließen. Dadurch wird diese „Welt“ in eine unvollendbare Mannigfaltigkeit von unberechenbaren und rätselhaften Erscheinungen verwandelt. Die Unstetigkeiten drohen fortwährend die Einheitsgebilde, die Erzeugnisse schöpferischer Taten, zu zerstören. Ein unaufhörlicher Kampf, eine ruhelose Aktivität, ist das Wesen einer derartigen Welt. In ihr sind Zerstörungen ebenso beheimatet, wie aufbauende Bindungen. Nur um diesen Preis des ewigen Kampfes und der ewigen Gefahr ist echte initiatorische Freiheit und mit ihr sittliche Verantwortlichkeit möglich. Und an dieser Verantwortlichkeit hängt letzten Endes der Sinn unseres und jeglichen Lebens überhaupt. Nur wo absolutes Risiko in Kauf genommen wird, ist Tat aus Freiheit möglich.

Der aus der Negerrepublik Liberia stammende Dr. Abdull-Allah beklagte in seinem Referate die ungerechte Würdigung, die den Menschen schwarzer Rasse seitens der Weißen zuteil werde. Wie alle anderen Menschen und Völker haben auch die Schwarzen ihre hervorragenden Eigenschaften, so insbesondere ein spezifisches „Sentiment“. Sie haben also Anspruch darauf, daß ihre Gaben und Charaktereigenschaften ebenso anerkannt und geschätzt werden, wie die der Weißen. Redner legt dar, daß diesem „Sentiment“ der Schwarzen ein moralischer Wert zukomme, daß es als typische Volkseigenschaft in eine Reihe mit dem Sportsinn der Engländer, dem charmanten Leichtsinne der Franzosen, dem Kunstsinn der Italiener, dem Geschäftssinn der Amerikaner, dem abstrakten Sinn der Deutschen gestellt werden kann. Zum Schluß betonte der Redner nochmals die große moralische Bedeutung seiner Forderung für die so notwendige Einigung der Rassen.

Prof. Tauro erinnerte zunächst daran, wie die Staatsidee in Süd-

italien seit jeher hoch im Ansehen stand und auch auf dem Gebiete der Erziehung und des Unterrichts sich auswirkte. Sodann schilderte er die Rekonstitution des Königreichs Neapel, wobei er besonders bei dem Gedankenbeitrag verweilte, den hierzu die pädagogischen Schriftsteller lieferten: so Antonio Genovesi und Gaetano Filangieri in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Matteo Gald und Vincenzo Cuoco in der napoleonischen Periode und endlich Marco Gatti in der kurzen konstitutionellen Periode von 1820—21. Von da an, nach dem Zusammenbruch der Revolution, hört die Zusammenarbeit zwischen Männern der Pädagogik und der Regierungsautorität in Neapel auf. Der pädagogische Gedanke, der das neue Gewissen des Landes vorbereitet, zog sich, von der Reaktion der bourbonischen Regierung verfolgt, in den Privatunterricht zurück. Und als dann in Neapel eine neue Stimme sich erhob, um das Recht und die Pflicht des Staates auf die Erziehung und geistige Entwicklung der Nation nachdrücklich zu betonen, nämlich die Stimme des Andrea Angiulli, da war das Königreich Neapel bereits in den italienischen Gesamtstaat aufgegangen. Tauro legte zum Schluß die pädagogischen Gedanken Angiullis näher dar.

d) Sektion für Religionsphilosophie.

(Vorsitz: Prof. Guido Manacorda und Prof. Antonio Renda.)

Es hielten Referate: Cipriano Cipriani (Perugia) über „Das praktische Problem der Philosophie und die mystische Lebensansicht“; Prof. Luigi Valli (Rom) über „Die Sitte der Kremation und die Geistigkeit der arischen Rasse“; Kapuziner Romualdo Bizzarri (Siena) über „Die theistische Strömung in der gegenwärtigen Kultur“; Prof. Guido Manacorda (Neapel) über „Gott und Kosmos“; Hermet (Florenz) über „Der mystische und der expressive Aktus“; Prof. Cecilia Dentice D'Accadia (Neapel) über „Das Problem des Bösen in der Ethik und Religionsphilosophie Kants“; Francesco Montalto (Neapel) über „Die Philosophie der Aktivität und die Philosophie des Geistes: zwei antagonistische Strömungen in der Religionsphilosophie“; Alberto Pincherle (Rom) über „Christentum und Heidentum“; Prof. Antonio Renda (Neapel) über „Die intellektualistischen Voraussetzungen des Problems der Immanenz und Transzendenz“; Dr. Friedrich Würzbach (München) über „Dionysos“. — Hiervon seien hervorgehoben:

Prof. Luigi Valli war bestrebt, aus der Sitte der Kremation sehr weitgehende Schlüsse auf die geistigen Qualitäten der arischen Rasse zu ziehen. Diese spezifisch arische Sitte deute, seiner Meinung nach, darauf hin, daß allein die Arier sich zu dem spirituellen Gedanken eines künftigen Lebens ohne die Wiederauferstehung des Fleisches zu erheben vermochten. Er sei deshalb auch der Ansicht, daß nur die Arier die Fähigkeit zur wahren philosophischen Spekulation besitzen und daß die anderen Rassen zu ihrer Philosophie einzig dank ihrem Kontakte mit den Ariern gelangt sind. So haben die Arier des Südens ihre andersrassigen südlichen Mitbewohner, z. B. die Semiten, in diesem Sinne beeinflußt;

und ebenso die Arier Indiens durch Vermittlung des Buddhismus die dortigen Mongolen.

Dr. Würzbach warf zunächst im Anschluß an einen Aphorismus Nietzsches im letzten Buche der „Fröhlichen Wissenschaft“ die Frage auf, ob wohl die Probleme der Philosophie und ihre Lösungen ähnlich den Gesetzen der Mathematik unabhängig von Land und Rasse seien. Nietzsche fragt an der betreffenden Stelle, ob die „deutschen Philosophen auch wirklich philosophische Deutsche“ gewesen seien und führt drei Beispiele an: 1. Leibnizens unvergleichliche Einsicht, daß die Bewußtheit nicht ein notwendiges Attribut, sondern nur ein Akzidens der Vorstellung ist; 2. Kants Kausalitätslehre, wonach die Kausalität in uns, nicht in den Dingen stecke; 3. Hegels erstaunliche Lehre von der dialektischen Spaltung und Selbstbewegung der Begriffe. In allen drei Fällen erblickt Nietzsche — und mit ihm auch der Redner — ein Stück typisch deutscher Selbsterkenntnis. Sodann ging der Redner noch näher auf das Problem des Gegensatzes von Instinkt und Bewußtsein bzw. „Dionysos“ und „Sokrates“ ein, deutete die — auch heute noch aktuelle — Gefahr der übermäßigen Individuation und Spezialisierung, der Überschätzung des Sokratischen Menschentypus an und schloß mit einem Hinweis auf die Mysterien von Eleusis.

e) Sektion für Rechtsphilosophie; Sektion für Soziologie.
(Vorsitz: Prof. Giorgio Del Vecchio.)

Es hielten Referate: Prof. Giorgio Del Vecchio (Rom) über „Aufgabe der Rechtsphilosophie in der Gegenwart“; Prof. Karl Haff (Hamburg) über „Die Bedeutung der Rechtspsychologie für die moderne Rechtsfindung“; Prof. Wilhelm Sauer (Königsberg) über „Der gegenwärtige Stand und die Zukunft der Rechtsphilosophie in Deutschland“; Richter Beneke (Berlin) über „Rechtsphilosophie und Sozialismus unter besonderer Berücksichtigung Rußlands“; Prof. de Tourtoulon (Lausanne) über „Die Rechtsphilosophie bei d'Aguesseau“; Prof. Alessandro Levi (Catania) über „Das Objekt in juristischer Hinsicht“; Prof. Eugenio di Carlo (Camerino) über „Macht und Recht“; Hugo Lehmann (Halle) über die „Strukturbezogenheit der Kulturdispositionen des Ganzheitserlebnisses“. — Hiervon seien hervorgehoben:

Prof. Haff polemisierte in erster Reihe gegen den von der aprioristischen Rechtsphilosophie (Kant, Hegel, Stammler, Reinach usw.) aufgestellten Begriff des „allgemeinen Willens“ bzw. Gemeinwillens. Ein solcher sei empirisch nirgends nachweisbar. Und doch stützen sich auch die modernen Rechtstheorien eines Savigny, Puchta, Zitelmann u. e. a. auf diesen mißverständlichen Begriff. Demgegenüber verfocht Haff die Befolgung einer psychologisch-empirischen Methode, d. h. die Anwendung empirisch-psychologischer Methoden und Erkenntnisse auf diverse Rechtsgebiete: so — erstens — die Verfahrensweisen der Massenpsychologie auf das Gebiet des Handels- und Verkehrsrechtes, um festzustellen, was als „Sitte“ bzw. „Gewohnheitsrecht“ gelten darf; so — zweitens — die Anpassung gewisser Grundbegriffe des Zivil- und Strafrechtes (wie z. B.

des Begriffs des Verschuldens) an Erkenntnisse der Individualpsychologie. Würde dies geübt werden, so wären psychologische Monstra wie z. B. der Begriff der „unbewußten Fahrlässigkeit“ längst aus dem Gesetzeskodex ausgemerzt. Im weiteren ging der Redner auf das Verhältnis zwischen Rechtsdenken und Rechtsgefühl näher ein. Da wo das formallogisch verfahrenende Rechtsdenken sich als unzulänglich erweist (wie dies in der Nachkriegszeit so oft der Fall war), da erscheint das Rechtsgefühl als Retter in der Not. Leider ist aber dieser Begriff noch nicht eindeutig bestimmt. Am häufigsten ist die Verwechslung von Rechtsgefühl und Rechtsintuition, die ja gewiß auch eine große Rolle bei der freien richterlichen Rechtsfindung spielt, die aber im Grunde ein nur abgekürztes Rechtsdenken darstellt. Beim Rechtsgefühl ist — wie es Prof. Del Vecchio einmal treffend bemerkte — in erster Linie an das sittliche Gerechtigkeitsgefühl zu denken. Hat der Richter bei einem offenkundigen Konflikt des kodifizierten Rechtes mit den Erfordernissen der Gerechtigkeit darüber zu entscheiden, ob sich außerhalb des Rechtes eine freie Zwangsordnung im Volksempfinden bereits ausgebildet hat, so wird ihm die Rechtspsychologie der genannten Art, und ganz besonders die Rechtstypologie, hierbei die wertvollsten Dienste leisten.

Prof. Sauer unterschied innerhalb der zeitgenössischen deutschen Rechtsphilosophie drei Grundrichtungen: 1. die enzyklopädische, die an Hand der Rechtsgeschichte und Rechtsvergleichung aus der Fülle des positiven Rechtsstoffes allgemeine Grundsätze abzuleiten sucht; 2. die erkenntnistheoretische, die im Anschluß an den Kritizismus die Möglichkeit der Rechtserkenntnis untersucht und ein System von Rechtskategorien auszubilden bestrebt ist; 3. die soziologische, die das Recht als eine gesellschaftliche Erscheinung auffaßt und nach den Wechselwirkungen zwischen Recht und Gesellschaft fragt. Der Redner glaubt, daß die Entwicklung in Deutschland zu einer Vereinigung dieser drei Grundrichtungen drängt. Und zwar solchermaßen, daß in erster Reihe die erkenntnistheoretischen Grundlagen der rechtswissenschaftlichen Forschung nach kritischer Art herauszuarbeiten sind; von da aus ist ferner zu einem „juristischen Grundgesetz“, das allen besonderen Rechtssätzen zugrunde liegt, aufzusteigen; an diesen Maßstäben ist sodann der ganze von der Rechtsgeschichte und -vergleichung dargebotene positive Stoff zu bewerten; und endlich sind die so gewonnenen Ergebnisse in das Ganze der Gesellschaft, ja in den Zusammenhang der ganzen Kultur einzustellen, um den Kulturerbe des Rechtes zu begreifen. Erst durch solche universale Betrachtung wird die Rechtsphilosophie der Vollendung entgegengeführt.

Prof. de Tourtoulon führte aus, daß d'Aguesseau, obwohl dem Berufe nach praktischer Politiker und Staatsmann, sich doch zeitlebens mit den philosophischen Problemen seiner Zeit ernstlich befaßte. Seine sämtlich erst nach dem Tode herausgegebenen Schriften (1761—83) waren nicht für die Öffentlichkeit bestimmt, sondern stellen entweder von Amts wegen gehaltene Plädoyers oder für den Eigengebrauch bzw. zur Mitteilung an einige Freunde entworfene Meditationen dar. Als d'Aguesseau

seine Schriften schrieb (1700—50), waren die Werke der Enzyklopädisten, Voltaires, Montesquieus und selbstverständlich auch Rousseaus noch so gut wie unbekannt; und als seine Schriften posthum erschienen, da standen die Geister so sehr im Banne dieser groß- und neuartigen Gedankenkonzeptionen, daß die altmodisch gewordenen Ideen d'Aguesseaus keine Beachtung fanden. Der Redner legt des weiteren die staatsphilosophischen Gedanken d'Aguesseaus dar, die im streng absolutistisch-monarchischen Sinne gehalten sind. Philosophisch neigte d'Aguesseau stark zu Descartes, polemisierte scharf gegen die Gassendisten und stellte sich mit besonderem Eifer dem Lockeschen Kampf gegen die „angeborenen Ideen“ entgegen. Für die Geschichte der Beziehungen zwischen Philosophie und Jurisprudenz in Frankreich sind die Schriften d'Aguesseaus von großem Interesse.

f) Sektion für Philosophie der Einzelwissenschaften.

(Vorsitz: Prof. Marcolongo und Prof. Hadamard.)

Die weitaus überwiegende Zahl der in dieser Sektion vorgetragenen Referate bezog sich auf die Einsteinsche Relativitätstheorie und ergab so ein zusammenhängendes Ganzes. Wir geben deshalb nachstehend alle diese Referate in der nämlichen Reihenfolge wieder, um den Eindruck, den diese „Relativitätsdebatte“ hinterließ, möglichst getreu festzuhalten.

Als erster sprach Prof. Nordmann über den „Streit zwischen Bergson und Einstein“. Die Angriffe Bergsons auf die Relativitätstheorie stützen sich auf einige Sätze Einsteins in dessen populären Schriften, die allerdings in der Form, in der sie dort auftreten, unhaltbar sind. Nichtsdestoweniger wird die Relativitätstheorie als solche in ihrem Zusammenhange davon in keiner Weise tangiert, denn ihre Grundlagen und ganz besonders die Fundamentalsätze über die Relativität der Zeit werden von der Bergsonschen Kritik nicht getroffen. — Als zweiter Redner erörterte Prof. Cartan von der Universität Paris die „Relativitätstheorie und die Generalisationen des Raumbegriffes“, wobei er in der Hauptsache ausführte, daß der Versuch Einsteins, die Gravitation in die Geometrie des raum-zeitlichen Kontinuums einzuführen, zur Preisgabe der Homogenität dieses Kontinuums zwingt. Indem er dies begründete, verbreitete sich der Redner des näheren über die bisher feststehenden Grundeigenschaften eines solchen Kontinuums. — Sodann griff Prof. Hadamard (Collège de France) in die Debatte ein, um eine Mitteilung darüber zu machen, wie er viele Jahre vor Einstein Untersuchungen angestellt habe, die sich auf genau der gleichen Linie bewegten und nach derselben Richtung verliefen, wie später die Einsteinschen. Doch sei er auf seinem Wege Schwierigkeiten begegnet (— er deutete dieselben an —), deren er nicht Herr zu werden vermochte. Und so habe — schloß in launiger Weise Hadamard — nicht er, sondern Einstein die allgemeine Relativität entdeckt. — Der polnische Mathematiker Prof. Stanislaw Zaremba (Krakau) sprach über das Thema „Relativitätstheorie und Erfahrung“. Ohne die erkenntnistheoretische Zulänglichkeit der Relativitätstheorie in Zweifel zie-

hen zu wollen, stellte er fest, daß die jüngst als ein experimenteller Beweis der Einsteinschen Theorie allgemein bekannt gegebenen Resultate der astronomischen Beobachtungen in keinem Falle als ein solcher gelten dürfen; denn diese Resultate wurden ja erzielt mit Hilfe von Instrumenten, deren ganze Konstruktion und Nachprüfung auf der Grundlage der traditionellen Auffassung des Raumes und der Zeit erfolgt sei. Der Redner führte das an Hand einiger Beispiele näher aus und schloß mit der Behauptung, daß der gegenwärtige Stand der Relativitätstheorie keinerlei zulängliche Handhabe zur Feststellung des Zusammenhanges zwischen der Erfahrung und den in der Theorie auftretenden Quantitätswerten der mathematischen Symbole bietet. — Prof. Federico Enriques (Rom) begann seine Darlegungen über „Die Begriffe und Postulate der Zeit“ mit der Konstatierung, daß alle wesentlichen Schwierigkeiten, die der Einsteinschen Relativitätstheorie anhaften, in der kritischen Analyse des Zeitbegriffs ihre Wurzel haben. Er analysierte daraufhin eingehend den Zeitbegriff aus dem Gesichtspunkt jener Postulate, die allererst die Zeitmessung selbst ermöglichen. Und er fand, daß diese Postulate sowohl die Einheit der physikalischen Formen als auch die Unabhängigkeit der Zeit vom Raume gewährleisten. Zusammenfassend bekannte sich Enriques als entschiedener Gegner jener Hypothesen, auf die sich die Relativitätstheorie aufbaut. — Prof. Giorgi (Rom) glaubt, daß man in Anbetracht der verschiedenen sich widersprechenden physikalischen Untersuchungen über die Relativitätstheorie zu der Überzeugung gelangen müsse, daß zwar einerseits diese Theorie bisher durch keine einzige positive Tatsache umgestoßen worden ist, daß sie aber andererseits im Verhältnis zu ihrer Bedeutung und ihren sehr weitreichenden Konsequenzen immer noch nicht zureichend begründet erscheint. — Der Astronom Prof. Michele La Rosa (Palermo) gab bekannt, daß seine eigenen astronomischen Beobachtungen dem sogen. „zweiten Grundsatz“ der Relativitätstheorie, nämlich dem Satz von der Konstanz der Lichtgeschwindigkeit für alle Bezugssysteme, kraß widersprechen. — Prof. Cesare Musatti (Padua) erörterte die Realität der räumlichen und zeitlichen Größe in der speziellen Relativitätstheorie und wies zwei Irrtümer nach, die manchen Interpretatoren der Einsteinschen Theorie in dieser Hinsicht unterlaufen sind und denen auch Einstein selbst bisweilen nicht entgangen ist. — Als letzter Referent zur Relativitätstheorie sprach Prof. Timanaro über den „Wert der Einsteinschen Theorie“, der er eine eigene Theorie gegenüberstellt. Redner war bemüht zu zeigen, daß seine Theorie imstande sei, die gleichen Probleme und in der gleichen Weise wie die Einsteinsche zu lösen, dabei aber den Vorzug habe, daß sie den Grundsätzen der klassischen Mechanik nicht widerspricht, diese vielmehr unangetastet läßt. — An der sehr regen Aussprache über einige in diesen Referaten zum Ausdruck gebrachten Probleme beteiligten sich außer einigen der genannten Referenten noch die Professoren Severi, Peano, Castelnovo.

Ohne sich direkt auf die Relativitätstheorie zu beziehen, doch im gewissen sachlichen Zusammenhange mit den durch diese aufgeworfenen

Problemen stand ferner der Vortrag von Prof. W. M. Kozlowski (Posen) über „Die logische Funktion der Zeit“. Gestützt auf eine Untersuchung der wahren und falschen Urteile bezüglich der Zeit ihrer erstmaligen Bildung gelangte der Redner zu dem Schluß, daß es die Funktion der Zeit ist, die die Geltungsgrenzen unserer Urteile in der Sprachwelt bestimmt. Während der primitive Gedanke sich noch in einer unendlichen Vielfältigkeit der Sprachwelt bewegt, nimmt mit dem Fortschritt des Gedankens die Vereinheitlichung in der Sprachwelt zu und zielt letztlich auf den idealen Grenzfall des absolut einheitlichen Sprachuniversums hin: dies ist der werdende Kosmos der Philosophie, der aber weit davon entfernt ist, erreicht zu sein und es vielleicht nie sein wird. Wir leben nach wie vor in einer Mehrheit der Zeiten. Der Redner deutete zum Schluß noch die von ihm herausgearbeitete Typologie der — von den verschiedenen Wissenschaften wie nicht minder von den Notwendigkeiten des praktischen Lebens gebildeten — Zeiten an; so die psychologische, soziale, astronomische, historische, nomologische und stychologische Zeit.

Dr. Thomas Greenwood (London) entwickelte eine neuartige „Philosophie des Punktes“. Er war bestrebt zu zeigen, wie mittels eines speziellen Postulates der Null-Krümmung die Gerade definiert werden könne und wie daraus dann auch die übrigen gewöhnlichen Sätze über die Euklidische Gerade abgeleitet werden können.

Zwei weitere Referate dieser Sektion waren der Philosophie Henri Poincarés gewidmet. Prof. M. G. Sittignani (Genua) sprach über „Die wissenschaftliche Wahrheit nach Poincaré“, wobei er eine von der üblichen abweichende Auffassung der bezüglichen Gedanken Poincarés vertrat. — Prof. Carl Vorovka (Prag) untersuchte, inwiefern die Kritik des Logismus durch Poincaré berechtigt sei. In dem Streite zwischen Logismus und Psychologismus schloß sich Vorovka dem vermittelnden Standpunkt Poincarés an, den er allerdings auf eigene Weise deutete, indem er es unternahm, mit Hilfe des Poincaréschen Intuitionsbegriffs eine Verknüpfung der rational-abstrakten und der emotional-konkreten Elemente der Erkenntnis durchzuführen. —

g) Sektion für Psychologie. (Vorsitz: Prof. Cesare Colucci.)

Es hielten Referate: Prof. Cesare Colucci (Neapel) über „Die Graphik des Gehirns in psycho-physiologischer Beziehung“; Prof. Angelo Della Ciopa (Neapel) über „Der Lautenmeßapparat von Doniselli“; L. Galdo und A. Papa (Neapel) über den „Einfluß der Gesichtsaufmerksamkeit und Muskulararbeit auf die Gehirngraphik und den Atem“; Dr. Ettore Patini (Neapel) über „Die Entstehungsweise der Personenverdoppelungen“; derselbe über „Eine vermutliche Antithese zwischen Wissen und Fühlen“; Prof. Kiesow (Turin) über „Die Völkerpsychologie als integrierender Bestandteil der empirischen Psychologie“; derselbe über „Die kinetischen Erscheinungen und die vermeintliche Seelenmetamorphose“; Prof. Montesano (Rom) über „Der biologische Wert des Vorstellungs- und Vernunftgewissens“; derselbe über „Der biologische Wert der philosophischen

Tätigkeit“; A. Grünbaum (Warschau) über „Sprechen und Denken“; P. Agostino Gemelli (Mailand) über „Die Untersuchungen der Aktivität des Denkens“; Dir. Marco Levi Bianchini (Teramo) über „Die Geschlechtssymbolik in dem tiefen und im mystischen Traum“; Prof. Mario Ponso (Turin) über „Die Bedeutung der Atmungsveränderungen während der Denktätigkeit“; Dr. Carl Müller-Braunschweig (Berlin) über „Das Verhältnis der Psychoanalyse zur Philosophie“. — Hiervon seien hervorgehoben:

Prof. Colucci, der Leiter des Neapeler Universitätsinstituts für experimentelle Psychologie, legte in einem Bericht die Resultate dar über die in seinem Institut ausgeführten Versuche zur Feststellung der spezifischen Differenzen in der Pulsvibration der Gehirnganglien während der Ausübung der verschiedenen geistigen Funktionen und physiologischen Lebensbetätigungen. Sodann erläuterte er noch das besondere technische Verfahren, das bei diesen Experimenten angewandt worden ist.

Dr. Müller-Braunschweig gab zunächst eine knappe Darlegung des psychoanalytischen Heilverfahrens (Ausfragemethode) und griff sodann — zu seinem eigentlichen Thema hinleitend — aus dem Umkreis der Probleme, in denen sich Psychoanalyse und Philosophie berühren, ganz besonders zwei Fragen heraus: 1. die Frage der Freiheit oder Determiniertheit unserer psychischen Akte; 2. die Anwendung der Psychoanalyse auf das philosophische Denken selbst. Zur erstgenannten Frage führte er aus, daß, wenngleich die Psychoanalyse alle menschlichen Handlungen als phylo- und ontogenetisch durch ganz bestimmte Triebentwicklungen und Affektkonstellationen determiniert ansieht, dieser ihr Determinismus doch keineswegs in einem unlösbaren Widerspruch zu der von Kant begründeten Philosophie der Freiheit und Autonomie der Moral und Kultur zu stehen brauche. Denn es handele sich hierbei um zwei gleichermaßen berechnigte Betrachtungsweisen, die kausal-genetische und die intellektuell-wertende, die sehr wohl nebeneinander bestehen können, ja die sich letzten Endes sogar fördern und somit ergänzen. Damit kam er zur zweitgenannten Frage. Hier ist von vornherein einzuschärfen, daß die Betrachtung über die psychische Genese irgendeiner Philosophie, eines bestimmten Philosophen oder eines philosophischen Gedankentypus in keiner Weise irgend etwas über den Wert oder Unwert, die Richtigkeit oder Falschheit der betreffenden Erscheinungen auszusagen vermag. Der Redner gab sodann die wohl bekannte psychoanalytische Ableitung des philosophischen Dranges aus den Libidokonflikten der frühesten Kindheit. Jeder Philosoph ist als solcher durch eine Introversion bedingt. Zum Schluß schärfte der Redner nochmals ein, daß die Genese sowohl unserer Handlungen als auch der kulturellen Ideen und Werke ihrem inneren Werte keinerlei Abbruch tun kann: die Idee der moralischen Freiheit und Autonomie behält ihren hohen einzigartigen intelligiblen Wert, auch wenn sie — wie uns die Psychoanalyse zeigt — aus der Not des Lebens und dem Konflikt der niederen Triebe der Menschennatur erwächst. —

h) Sektion für Geschichte der Philosophie.
(Vorsitz: Prof. Gilson, Prof. Leroux, Prof. Brunschwig).

Es hielten Referate: Prof. Mario Sturzo über „Die Aristotelische Theorie der Entstehung der Erkenntnis“; Prof. Michele Autore (Neapel) über „Die Rolle des Intellekts bei Thomas v. Aquin“; Prof. P. M. Cordovani (Mailand) über „Die Objektivität und Transzendenz bei Thomas v. Aquin“; Prof. A. Masnovó (Mailand) über „Thomas v. Aquin und die Anfänge des lateinischen Averroismus“; Prof. Paolo Rotta (Mailand) über „Die Lehre vom aktiven Verstand bei Aristoteles in ihren Beziehungen zum Intelligiblen Platos“; Prof. Ludovico de Simone (Neapel) über „Die Zweckmäßigkeit beim Übergange von der ästhetischen zur teleologischen Urteilskraft in der dritten Kritik Kants“; Michele Giorgiantonio (Neapel) über „Die Lehre vom Willen bei Duns Scotus“; Prof. Ignacy Myslicki (Warschau) über „Die Idee zu einer Geschichte der philosophischen Enzyklopädie“; Priv.-Dozent Fritz Heinemann (Frankfurt a. M.) über „Plotin und das Zeitalter der Gnosis“; Dr. Franz Mockrauer (Dresden) über „Schopenhauers Stellung in der Philosophie der Gegenwart“; Priv.-Dozent Helmuth v. Glasenapp (Berlin) über „Die Philosophie der Jainas und ihr Verhältnis zu den metaphysischen Systemen des Hinduismus“; Prof. A. Calderini (Mailand) über „Der Beitrag der griechischen Papyri zur Geschichte der antiken Philosophie“; Dr. Ossip Stepanow (Rom) über den „Empirismus und Apriorismus in der Logik des Porphyrius“; Dr. Eugenio Di Carlo über „Die Metaphysik des C. Guastella“; Prof. Emanuel Leroux (Rennes) über den „Indeterminismus bei Spinoza“; Dr. Carl Gebhardt (Frankfurt) über „Religion und Philosophie im Spinozismus“; L. Moschetti über „Die aktivistischen Voraussetzungen der Mach'schen Mechanik“; Dr. B. Jakowenko (Rom) über „Die russische Philosophie der Gegenwart“; Prof. Generoso Gallucci (Neapel) über „Thomas v. Aquin und der Kantianismus Rosminis“; Dir. Mario Di Martino (Neapel) über „Die partenopeischen Gewölbegänge und einige Neapeler Philosophen“; Dr. Brunelli über „Die Lehre von der Intuition bei Gioberti und Spaventa“. — Hiervon seien hervorgehoben:

Prof. de Simone legte dar, daß, um den Zusammenhang der beiden scheinbar so verschiedenartigen Teile der Kantischen „Kritik der Urteilskraft“ zu begreifen, es keineswegs genüge, sich auf den allgemeinen Begriff der ästhetischen Zweckmäßigkeit zu berufen; sondern daß man hierfür den speziellen Kantischen Begriff des nach der Art der Natur zweckmäßig wirkenden und seine Meisterwerke produzierenden Genies genau ins Auge fassen müsse. Nur dieser Begriff einer quasi-Naturzweckmäßigkeit stellt die Verbindung zwischen der ästhetischen und teleologischen Urteilskraft her. Denn auch in der Teleologie hält Kant streng an dem Begriff der rein formalen Zweckmäßigkeit fest, der von der realen Zweckmäßigkeit einer Seinsphilosophie wohl zu unterscheiden ist.

Prof. Gallucci führte aus, daß Rosmini zwar einerseits den Grundgedanken der „Kritik der reinen Vernunft“, nämlich die objektivierende Funktion der Kategorien verfehlt hat, daß er aber andererseits in seiner Lehre von den „intellektuellen Perzeptionen“ doch unbewußt ganz dem

Sinn des Kantischen Apriori gefolgt ist. So hat also Rosmini, der von einer Kritik der Kantischen Erkenntnistheorie ausging, in der eigenen Auflösung des Problems der Erkenntnisobjektivität die Kantische Lösung nur wiedergefunden. Der Redner entwirft des weiteren die Genese des Rosminischen Systems, wobei er zeigt, daß viele Grundbegriffe, die Rosmini verwendet und die auch bei Kant vorkommen, in ihrem Ursprung auf die Aristotelisch-thomistische Spekulation zurückgehen; so insbesondere die Begriffe der „species sensibilis“ und „species intelligibilis“, der „aktiven“ und der „potentiellen“ Vernunft u. e. a. Zum Schluß besprach Gallucci die wesentlichen Unterschiede der Systeme von Rosmini und Gioberti, fand aber, daß nichtsdestoweniger beide Systeme sich in den Strömungen der zeitgenössischen Philosophie widerspiegeln.

Prof. Myslicki fand, daß einige charakteristische Erscheinungen innerhalb der Geschichte der Philosophie sich keiner der von den Historikern der Philosophie bisher aufgestellten Typen unterordnen lassen und daher die Bildung eines neuen Typus der Philosophie erforderlich machen. Der Redner nannte ihn den „enzyklopädischen“, weil die fraglichen Erscheinungen einen enzyklopädischen Charakter tragen. Ansätze zu einer philosophischen Enzyklopädie, die das gesamte theoretische, praktische und angewandte Wissen der betreffenden Zeitepoche von dem Abstraktesten der Wissenschaft bis zum Konkretesten der Kunst und des Handwerks umfassen würde, finden sich, mehr oder weniger ausgebildet, in der Geschichte aller Völker und Zeiten von den Anfängen des Mythos an vor. Der Redner war der Ansicht, daß diese zum großen Teil noch unbekannten oder doch unbeachteten Schriften gesammelt und gesichtet werden müßten. Eine philosophische, mithin von einer synthetischen Idee getragene Enzyklopädie, mit der sich die Aufgabe einer Klassifikation der Wissenschaften, ihrer Gegenstände, Methoden und Prinzipien verbindet, tut gerade unserem im wissenschaftlichen Spezialistentum immer tiefer versinkenden Zeitalter dringend not. Die genannte philosophiegeschichtliche Arbeit könnte, von der Bereicherung der Philosophiegeschichte ganz abgesehen, auch für die Inangriffnahme dieser systematisch-philosophischen Aufgabe den Anstoß bilden.

Priv.-Doz. Heinemann trat für eine schärfere als die bisherige Betonung des Eigentümlichen der Philosophie der ersten nachchristlichen Jahrhunderte ein, die gewöhnlich nur als *quantité négligeable* behandelt, als bloßes Ende der antiken oder Beginn der mittelalterlichen Philosophie angesehen wird. Dies ist sie freilich auch; aber darüber hinaus besitzt sie doch unbestreitbar ein starkes Eigenleben, welches es rechtfertigt, daß man in der Geschichte der Philosophie zwischen Altertum und Mittelalter ein Zeitalter der Gnosis treten läßt. Das Charakteristikum dieses Zeitalters drückt sich in einer gegenüber der antiken radikal veränderten Einstellung des Menschen zum Kosmos, zu Gott, zur Seele, zum Geist aus. Auf philosophischem Gebiete tritt an die Stelle der antiken Ratio die übrationale Schau in mannigfach differenzierten Formen und es entwickelt sich ein neues Konstruktionsschema, das sog. „Alexandrinische

Weltschema“, das sich auf der Trennung zweier Pole, Gottes und der Materie, aufbaut. Der systematische Hauptvertreter des gnostischen Zeitalters ist Plotin.

Dr. Mockrauer ging von der Voraussetzung aus, daß die Philosophie Schopenhauers trotz der großen Verbreitung der Werke ihres Urhebers noch bei weitem nicht ausgeschöpft sei, ja daß ihre Synthesen überhaupt noch nicht erprobt worden sind. Um ihren Wert zu erproben, muß die Schopenhauersche Philosophie an den wichtigsten Strömungen und Antithesen der zeitgenössischen Philosophie gemessen werden. Redner entwarf in Kürze von diesen Antithesen (wie: Intuitionismus und Rationalismus, Monismus und Pluralismus, Realismus und Idealismus, Determinismus und Indeterminismus, Mechanismus und Vitalismus usw.), in denen sich die Zerrissenheit unserer Kultur spiegelt, ein anschauliches Bild und prüfte jeweils das Verhältnis des Schopenhauerianismus zu diesen Strömungen. Es ergab sich, daß die Philosophie Schopenhauers, deren mächtige Einwirkungen auf die stärksten Geister des Abendlandes (Nietzsche, Fechner, Ed. v. Hartmann, Rich. Wagner, Leo Tolstoi u. a.) dargetan werden, dazu berufen ist, Helfer in der intellektuellen und ethischen Bedrängnis der Gegenwart, ja selbst der Wendepunkt der europäischen Geistesgeschichte zum Guten zu werden.

Carl Gebhardt erörterte die religiösen Quellen der Philosophie Spinozas, die für diese nicht minder wesentlich und bedeutsam als die philosophischen (Descartes, Hobbes) waren. Während die Majorität des religiös und national abgesprengten Marianenvolkes im 17. Jahrhundert mit der ostjüdischen Orthodoxie in einem engen religiösen Kontakt verblieb, rangen sich einzelne Geister zu der rationalen Religion eines die Gottesgesetze mit den Naturgesetzen identifizierenden Naturalismus durch. Hier liegen die Quellen der Philosophie Spinozas, wie dies insbesondere aus den von dem Redner aufgefundenen Dokumenten des marianischen Arztes Jean de Rado mit aller Evidenz hervorgeht. Auf der anderen Seite wies Gebhardt auf die Beziehungen Spinozas zu der holländischen Sektenmystik (Collegianten, Mennoniten) hin, was wiederum durch die enge Verwandtschaft der Poesie des diesen Kreisen angehörenden Dichters Angelus Silesius mit Spinozas Philosophie am klarsten illustriert wird. Schließlich stellte Gebhardt den Spinozismus in die große religiöse Bewegung des Barock ein, als deren markanteste Exponenten auf der einen Seite die Ekstatik des hl. Ignatius und des Greco, auf der anderen Seite die Mystik Rembrandts und eben Spinozas erscheinen.

Dr. Jakowenko skizzierte die Grundzüge der russischen Philosophie der Gegenwart und fand, daß wie im ganzen Verlauf ihrer Geschichte, so auch in der Gegenwart der Kampf zweier Tendenzen bzw. zweier Einflüsse, des orientalischen und des okzidentalischen, der russischen Philosophie ihr charakteristisches Gepräge verleiht.

Dr. M. Sztern.

Eislers „Wörterbuch der philosophischen Begriffe“.

Dr. Rudolf Eisler (Wien II, Sebastian Kneippgasse 11) ersucht die Fachgenossen, ihm ihre in den letzten Jahren erschienenen Publikationen zwecks Verwertung für die 4. Auflage des großen „Wörterbuches der philos. Begriffe“, welche 1925 erscheinen wird, senden zu wollen.

Kant-Gesellschaft.

Ortsgruppe Basel.

Seit dem letzten Jahresberichte 1923 (vgl. K.-St. Bd. XXVIII, Heft 3—4, S. 502—503) veranstaltete die Ortsgruppe folgende Vorträge:

1. Dr. E. Witschi: Das biologische und philosophische Problem der Entwicklung. 13. Nov. 1923.

2. Prof. A. Schweitzer aus Straßburg, D. theol., Dr. phil. et med.: Kultur und Weltanschauung. 1. Dez. 1923.

3. Priv.-Doz. Dr. Jul. Ebbinghaus aus Freiburg i. B.: Kantinterpretation und Neukantianismus. 21. Jan. 1924.

4. Priv.-Doz. Dr. Gawronsky aus Bern: Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der modernen Physik. 6. März 1924.

5. Dr. K. Jungmann: Religiöse Unionsbestrebungen der Cartesianer, speziell Descartes' Abendmahlslehre. 27. Mai 1924.

6. Lic. theol. F. Lieb: Die philosophischen und religiösen Grundtendenzen der Sturm- und Drangzeit. 18. Juni 1924.

Die Arbeitsgemeinschaft hielt alle drei Wochen ihre Sitzungen ab.

Die Universität veranstaltete am 9. Mai in der Martinskirche eine Kant-Feier. Die Festrede hielt Herr Prof. Dr. Karl Joël.

Der Geschäftsführer: H. Lutz.

Ortsgruppe Düsseldorf.

Am 1. Oktober wurde hier im Sitzungszimmer der Handelskammer eine Ortsgruppe ins Leben gerufen, deren Leitung Syndikus Dr. Wiederhold, Rechtsanwalt Dr. Hans Wirtz und Studienrat Hoesch übernehmen. Sie schließt sich der Landesgruppe des Industriegebiets, lokal der „Gesellschaft der Freunde der Akademischen Kurse“ an, in deren Räumen, Klosterstraße 7, auch ihre Geschäftsstelle ist.

Für den Winter sind die Vorträge in Gemeinschaft mit der Landesgruppe „Westdeutsches Industriegebiet“ vorgesehen. Den Mitgliedern (Beitrag zur Ortsgruppe 10 Mk.) wird die neue Zeitschrift der Akademischen Kurse: „Düsseldorfer Blätter für Wissenschaft, Kunst und Bildung“ gratis geliefert. Kleine Zirkel sollen später und nur nach Bedürfnis eingerichtet werden, wenn sich ein engerer Kontakt der Mitglieder ergeben hat; in der Zeitschrift erfolgen gelegentliche Literaturberichte, kleine Abhandlungen usw.

Thüringer Landesgruppe Erfurt.

In gutbesuchter Versammlung im Vortragssaal des städtischen Museums ist am 29. September die Ortsgruppe gegründet worden, die durch Vortrags- und Ausspracheabende eine vertiefte philosophische Kenntnis und Bildung ihrer Mitglieder und Freunde erreichen will. Vom Ehrenausschuß waren anwesend Oberbürgermeister Dr. Mann, Senior Dr. Fischer, Dompropst Dr. Freusberg und Direktor Rollert. Nachdem Oberbürgermeister Dr. Mann in seiner Begrüßungsansprache die Förderung des geistigen Lebens in Erfurt als Notwendigkeit betont hatte, erörterte Dr. Baumgardt namens der Leitung der Kant-Gesellschaft die Aufgaben der neuen Ortsgruppe in dem oben angedeuteten Sinne. Es wurde hervorgehoben, daß die ähnliche geisteswissenschaftliche Ziele verfolgenden Gesellschaften in ihrer Arbeit von der Kant-Gesellschaft nicht aufgehalten werden sollen. Die Mitgliedschaft wird erworben durch Beitritt zur Ortsgruppe gegen Zahlung von 10 Mark Jahresbeitrag. Auf Antrag beim Geschäftsführer der Ortsgruppe kann der Betrag ermäßigt oder erlassen werden. Mitglieder der Hauptgesellschaft zahlen nur 5 Mark an die Ortsgruppe. Der jährliche Mitgliedsbeitrag bei der Hauptgesellschaft beträgt bei portofreier Zustellung der zahlreichen Veröffentlichungen der Kant-Gesellschaft 10 Mark (zahlbar an das Postscheckamt Berlin, Konto Prof. Dr. Arthur Liebert, Kant-Gesellschaft Nr. 153680).

Die Geschäftsführung der Ortsgruppe liegt in den Händen von Dr. Wähler, Erfurt, Gartenstr. 38b. In den Arbeitsausschuß wurden von den Versammelten, die samt und sonders der Ortsgruppe beitraten, gewählt: Stadtschulrat Gutsche, Prof. Dippe, Dr. Adrian, Dr. Hase, Pfarrer Klotzschke, Ritzhaupt, Direktor Dr. Kaesbach, Syndikus Keller, Schriftleiter Holland, Dr. Schiftan, Röhr. Vorträge werden halten Prof. Dr. Driesch-Leipzig über die Philosophie des organischen Lebens, und zwar am 11. Oktober; zwei Marburger Philosophen; von Halle Prof. Dr. Menzer und Geheimrat Dr. Ziehen; ein Königsberger Professor und der Geschäftsführer der Kant-Gesellschaft Prof. Dr. Liebert-Berlin. Das Vortragsverzeichnis wird noch bekanntgegeben. Die Vorträge finden in der Aula der alten Universität statt. Beitragserklärungen nimmt die Buchhandlung Villaret, Bahnhofstraße, entgegen.

Ortsgruppe Elberfeld-Barmen

Geschäftsführung: Barmen, Sternstr. 76 (Dr. Hans Messer).

Am Montag, dem 19. Mai, wurde im „Parlament“ Elberfeld unsere Ortsgruppe mit 43 Mitgliedern aus Barmen, Elberfeld, Langenberg und Schwelm begründet. Nachdem der vorläufige Geschäftsführer den Abend in seiner Bedeutung charakterisiert und den Organisationsplan der Ortsgruppe, deren wesentlichste Arbeitsformen öffentliche Einzelvorträge, nicht öffentliche Aussprache-Abende und mehrstündige Lehrgänge für

Mitglieder sein werden, mitgeteilt hatte, sprach Herr Prof. Dr. Menzer-Halle über „Das Unbegreifliche (Irrationale)“. Am Schluß brachte der Redner seinen fein abgestuften Vortrag in werbende Verbindung mit der Aufgabe und dem Wesen der Philosophie und dem Dienst, den die junge Ortsgruppe an ihr leisten könne.

Die erste Mitgliederversammlung, die über die Tätigkeit, Leitung und äußere Form der Ortsgruppe beschließen wird, fand am 30. Mai statt.
Dr. Messer.

Ortsgruppe Hagen i. W.

Im März 1924 wurden die Mitglieder der Kant-Gesellschaft in Hagen und Umgebung zur Vorbesprechung der Bildung einer Ortsgruppe eingeladen. Eine würdige Feier von Kants 200. Geburtstage am 22. April bildete sodann den Rahmen für die eigentliche Gründung. Die Zahl der Mitglieder stieg bald auf etwa 50. Vor die breitere Öffentlichkeit trat die Ortsgruppe zum ersten Male im Juni mit einer öffentlichen Feier des Kantjubiläums in Gestalt eines Vortrags von Prof. Dr. A. Liebert über „Kant und die geistige Krisis der Gegenwart.“ Für den Winter sind im Verein mit der Landesgruppe Westdeutsches Industriegebiet mehrere öffentliche Vorträge namhafter Philosophen geplant. Daneben veranstaltet die Ortsgruppe je einmal im Monat einen Vortrags- und Diskussionsabend für den Kreis der Mitglieder und eingeführten Gäste.

Die Leitung haben inne

Studienrat Seiler, Lessingstr. 1 II,
Vorsitzender.

Landrichter Baeumer, Kassierer.
Studienrat Mahnken, Schriftführer.

Landesgruppe Holland.

Am 1. Oktober 1923 tagte in Amersfort (Holland) in den Räumen der „Internationalen Schule für Philosophie“ die (dritte) Jahresversammlung der „Landesgruppe Holland“ der Kant-Gesellschaft und die damit verbundene „Philosophische Konferenz“.

Vormittags um 11 Uhr wurde die Jahresversammlung vom Vorsitzenden Herrn Prof. Dr. H. Y. Groenewegen von der Universität Amsterdam eröffnet.

Aus den Mitteilungen des Sekretär-Schatzmeisters ging hervor, daß 1922 sämtliche Einkünfte der Landesgruppe-Holland fl 226,08 waren, sämtliche Ausgaben fl 225,31, so daß ein kleiner Kredit-Saldo (fl 0,77) in der Kasse blieb.

Die 1922 für den Mutterverein unternommene „Notspende“ hatte mit insgesamt fl 907,21 netto abgeschlossen. Diese bedeutende Summe

ergab bei der Einwechselung Mk. 203083. In der Kasse blieb danach ein Überrest von 3 Cent. Typisches Beispiel der „Entwertung aller Werte“ ist es, wie dieser ganz unbedeutende Überrest von 3 Cent jetzt in Mark eine soviel größere Zahl ergibt, als vor 1 $\frac{1}{2}$ Jahr die ganze Summe der „Notspende“.

Unter den „eingelaufenen Briefen usw.“ war wichtig eine Anregung der Hauptgeschäftsführung-Berlin sowie auch seitens der deutschen Gesandtschaft-Haag, uns an den Kantfeiern zur 200. Wiederkehr von Kants Geburtstag am 22. April 1924 in Königsberg zu beteiligen. Der Plan wurde gefaßt, eine gemeinschaftliche Reise nach Königsberg zu organisieren. Dem Sekretär wurde der Auftrag gegeben, zur Sache die nötigen Vorbereitungen zu treffen. Es wurde ferner beschlossen, die Jahresversammlung und Philosophische Konferenz 1924 nicht im Oktober zu halten, sondern wegen der Kant-Feiern nach den Osterferien zu verlegen. Möglicherweise könnten sich in der Art auch die Gymnasial-Oberlehrer und andere Herren, die sich im Oktober fortwährend wegen Amtsbeschäftigungen von den Versammlungen abgeschnitten sehen, daran beteiligen. Falls die Osterferienzeit in der Weise die meist passende Zeit für alle sein sollte, wäre dann die Tagung der Landesgruppe Holland fortan immer in der Zeit zu halten.

Statt des Herrn S. E. Eckstein aus Den Haag, welcher nicht gleich wieder gewählt werden durfte, wurde in den Ausschuß gewählt Dr. G. A. van den Bergh von Eysinga, Santpoort bei Haarlem. Der Ausschuß ist jetzt: Prof. Dr. G. Heymans, Groningen, Ehrenvorsitzender; Prof. Dr. H. Y. Groenewegen, Rembrandtlaan 28 Huis ter Heide, Vorsitzender; Dr. H. W. van der Vaart-Smit, Schriftführer-Schatzmeister, Zuid-Beijerland (Giro 46273); Dr. G. A. van den Bergh van Eysinga, Santpoort; Dr. J. D. Bierens de Haan, Aerdenhout bei Haarlem; Prof. Dr. B. J. H. Oviah, Utrecht und Mr. Dr. Leo Polak, Keizersgracht 687 Amsterdam.

Am Mittag sprach Herr Professor Dr. E. Liljequist von der Universität Lund (Schweden) über den „Persönlichkeitsidealismus in der schwedischen Philosophie“.

Herr Professor Liljequist gab eine eingehende Auseinandersetzung des Systems des schwedischen Philosophen Buström und zeigte sich als überzeugter Anhänger der Lehre, daß die wahre Wirklichkeit die Persönlichkeit ist (Gott und der Mensch).

An der Diskussion beteiligten sich die Herren Dr. A. A. Grünbaum, Amsterdam, Dr. J. D. Bierens de Haan, Aerdenhout und Mr. Dr. Leo Polak, Amsterdam.

Danach sprach Herr Prof. Dr. H. Scholz von der Universität Kiel über den „Unsterblichkeitsglauben als philosophisches Problem“. Herr Prof. Scholz stützte sich in seiner Auseinandersetzung auf sein gleichnamiges Büchlein, erschienen 1922 im Verlag Reuther & Reichard, Berlin.

Für die Diskussion blieb leider keine Zeit.

Die gut besuchte Tagung wurde gegen 5 Uhr nachmittags geschlossen.

18. 10. 23.

Der Schriftführer

Dr. H. W. van der Vaart Smit, Zuid-Beijerland, Holland.

Jahresbeiträge und Spenden unserer holl. Mitglieder können zur Ersparung von Porto an den Schriftführer der Landesgruppe Holland, Herrn Dr. H. W. van der Vaart Smit, Zuid-Beijerland, gerichtet werden (sein Giro ist 46273).

Ortsgruppe Karlsruhe.

Außer den im Bericht Kantstudien Bd. 28, 1923, S. 204 mit Datumbezeichnung genannten Vorträgen fanden im ersten Halbjahr 1923 die folgenden Veranstaltungen statt:

- 21. II. Kultusminister Prof. Dr. W. Hellpach-Karlsruhe: „Die deutsche Bildungstragödie und ihre Lehren für die Bildungsziele der Gegenwart“ (öffentl. Vortrag).
- 7. III. Privatdozent Dr. E. Rothacker-Heidelberg: „Das System der Geisteswissenschaften.“
- 16. V. Prof. Dr. H. Leininger-Karlsruhe: „Das biologische Weltbild J. v. Uexkülls.“

- 6. VI. Prof. Dr. K. Schück-Karlsruhe: „O. Spenglers II. Band.“

Die schwierigen finanziellen Verhältnisse der Inflationszeit sowie die teils durch Überbürdung, teils durch Erkrankung bedingten Absagen mehrerer Redner schoben die Winterveranstaltungen bis in den Dezember hinaus. Schon zuvor waren die Geldschwierigkeiten durch zwei hochherzige Spenden aus Holländisch-Indien im Gesamtbetrag von 50 holl. Gulden, durch die Geschäftsführung der Kant-Gesellschaft vermittelt, behoben worden, für die auch an dieser Stelle herzlich gedankt sei. Es fanden dann folgende Vorträge statt:

- 6. XII. 23. Kultusminister Prof. Dr. W. Hellpach-Karlsruhe: „Der Wert der geschichtlichen Bildung und des Geschichtsunterrichts (öffentl. Vortrag).“
- 17. I. 24. Prof. Dr. E. Ungerer-Karlsruhe: „Kants geistige Entwicklung.“
- 7. II. 24. Prof. Dr. K. A. Bergmann-Karlsruhe: „Die Bedeutung des Nibelungenliedes für die deutsche Nation“ (gemeinsam mit der Gesellschaft f. deutsche Bildung).
- 21. II. 24. Prof. Dr. H. Leininger-Karlsruhe: Grundfragen der Tierpsychologie I. Reflex und Instinkt.
- 4. III. Prof. Dr. E. Hoffmann, Univ. Heidelberg: Der Sinn des Platonismus (öffentl. Vortrag).
- 13. III. Prof. Dr. H. Leininger-Karlsruhe: Grundfragen der Tierpsychologie II. Die Analyse der Handlung und die Theorien der Tierspsyche.
- 27. III. Dr. K. Vogtherr-Karlsruhe: Raum und Zeit bei Kant und in der neueren Physik. I. Teil.
- 8. V. Dr. K. Vogtherr-Karlsruhe: Raum und Zeit bei Kant und in der neueren Physik. II. Teil.
- 11. V. Gemeinsame Kantfeier der Technischen Hochschule und der

Ortsgruppe der Kant-Gesellschaft. Festrede: Prof. Dr. C. Boehm-Karlsruhe: „Kant und das Problem der Erkenntnis.“

22. V. Prof. Dr. E. Ungerer-Karlsruhe: „Besprechung von Kants Schrift: „Was heißt: sich im Denken orientieren?““

Die am 5. XII. 23. abgehaltene Jahresversammlung ergab Wiederwahl des Vorstandes. Für den zu Anfang 1924 krankheitshalber zurücktretenden Rechner, Herrn Prof. A. Kistner, dem die Ortsgruppe für mehrjährige treffliche Amtsführung zu Dank verpflichtet ist, übernahm Herr Prof. Dr. H. Leininger, Kaiserallee 115, die Geschäfte des Rechners. Dank schuldet die Ortsgruppe auch der Technischen Hochschule und der Direktion des Goethe-Realgymnasiums für Überlassung von Sälen für öffentliche Vorträge bzw. wissenschaftliche Abende. Geschäftsstelle der Ortsgruppe ist die Meltzlersche Buchhandlung, Karlstr. 13.

Dr. E. Ungerer.

Ortsgruppe Kiel.

Bericht über die Tätigkeit der Ortsgruppe vom 1. Januar 1923 bis 1. Juli 1924.

Unter der Leitung ihres Vorsitzenden Professor Dr. Heinrich Scholz hat die Kieler Ortsgruppe der Kant-Gesellschaft das durch die Inflation stark gefährdete Jahr 1923 glücklich überstanden und ist mit einem festen Bestande von 135 Mitgliedern in das neue Geschäftsjahr 1924 eingerückt. Der Ortsgruppenbeitrag beträgt 3.— Mk. Mitglieder des philosophischen und psychologischen Seminars der Universität haben zu sämtlichen Veranstaltungen freien Zutritt; Einzelkarten werden für die übrigen Studierenden sowie an die Teilnehmer der Volkshochschulkurse zu ermäßigten Preisen abgegeben. — Die Veranstaltungen, zu denen die Universität ihre Aula zur Verfügung gestellt hatte, waren fast regelmäßig so gut besucht, daß die Zahl der anwesenden Hörer die der Mitglieder bei weitem übertraf. Besonderen Anklang fanden die in letzter Zeit veranstalteten Vorträge auswärtiger Redner.

Es sprachen:

- am 11. Jan. 23. Professor Dr. Kossel über Probleme der neueren Theorie der Materie;
- am 8. Febr. 23. Professor Dr. Kiskalt über Erkenntnis und Irrtum in der medizinischen Wissenschaft;
- am 14. Mai 23. Professor Dr. Freyer über den Begriff der Kultur in der Philosophie der Gegenwart;
- am 18. Juni 23. Professor Dr. Baron von Brockdorff über den Zufall in der Tragödie;
- am 17. Juli 23. Professor Dr. Radbruch über Spannungen und Widersprüche in der Rechtsidee.

Die Veranstaltungen des Winter-Semesters 1923/24 wurden zum ersten Male unter einen einheitlichen Gesichtspunkt gestellt. Im Hinblick auf den 200. Geburtstag Kants wurde an vier Abenden die Bedeutung der

Kantischen Philosophie für das philosophische Denken der Gegenwart behandelt. Unter dem Gesamttitel „Kant und die Gegenwart“ sprachen:

am 8. Nov. 23. Professor Dr. Wittmann über Kants Lehre vom Raum und von der Zeit;

am 13. Dez. 23. Professor Dr. Martius über die Kantische Kategorienlehre;

am 17. Jan. 24. Professor Dr. Franz über die Prinzipien der Kantischen Ethik;

am 14. Febr. 24. Professor Dr. Freyer über Kant und die Geschichtswissenschaft.

Den Abschluß der Kant-Vorträge bildete, als erste Veranstaltung des Sommer-Semesters, am 3. Mai 1924 in der Universitäts-Aula die Feier des 200. Geburtstages Kants mit einem Festvortrag von Professor Dr. Heinrich Scholz „Was wir Kant schuldig geworden sind“, der auf vielseitigen Wunsch auch im Druck erschienen ist (Verlag Walter G. Mühlen, Kiel).

Die beiden letzten Vorträge des Sommer-Semesters brachten zum ersten Mal auswärtige Redner; und zwar sprachen:

am 20. Juni 24. Professor Dr. E. Cassirer-Hamburg über Plato und Goethe;

am 11. Juli 24. Professor Dr. E. von Beckerath-Köln über das Wesen des Geldes.

In der Vorstandssitzung vom 18. Juli 1924 wurde das von dem Vorsitzenden entworfene Winter-Programm genehmigt. Es werden sprechen:

am 14. Nov. 24. Professor Dr. Rich. Hamann-Marburg über das Wesen des Ästhetischen und des Künstlerischen;

am 12. Dez. 24. Professor Dr. Moritz Geiger-Göttingen über die Bedeutung der Kunst für das menschliche Seelenleben;

am 16. Jan. 25. Professor Dr. Friedr. Wolters-Kiel über das Wesen des Künstlers;

am 13. Febr. 25. Professor Dr. Ernst Panofsky-Hamburg über Kenner-tum, Kunstgeschichte und Kunsttheorie. Ein Beitrag zur Methodologie der Kunstwissenschaft.

Professor Dr. Geiger hat außerdem noch für einen engeren Kreis einen Vortrag über die Systematisierung der Axiome der Euklidischen Geometrie zugesagt.

Ebenso Privatdozent Dr. Hans Reichenbach von der Technischen Hochschule in Stuttgart einen solchen über die Axiomatik der Relativitätslehre.

Ortsgruppe Leipzig.

Übersicht über die Veranstaltungen der ersten vier Jahre.

1920:

1. 19. Nov. 1920: Eröffnungsvortrag: Geh. Reg.-Rat. Prof. Dr. H. Vaihinger-Halle: Die Entstehung der Philosophie des Als-Ob.

1921:

2. 14. Jan. : 1. Arbeitssitzung: Dr. H. Michel-Leipzig: Kants Nachlaßwerk.
3. 11. Febr.: 2. Arbeitssitzung: Werner Zenker-Leipzig: Das Fiktionsproblem im Rahmen der modernen Theorien vom Un- und Unterbewußtsein.
4. 3. Mai: Vortrag: Prof. Dr. Arthur Haas-Wien: Atom und Weltall (Die Einstein'sche Lehre von der Endlichkeit des Weltalls).
5. 6. Juni: Vortrag: Oberstudienrat Prof. Dr. E. Tischer-Leipzig: G. W. Leibniz. Allgemeine Charakteristik seiner Denkweise und seiner Zeit.
6. 11. Juli: 3. Arbeitssitzung: Dr. Werner Schingnitz-Leipzig: Die philosophischen Voraussetzungen einer physikalischen Relativitätstheorie.
7. 20. Juli: Vortrag: Prof. Dr. Jonas Cohn-Freiburg i. Br.: Über Dialektik.
8. 14. Aug.: Vortrag: Prof. Dr. Arthur Haas-Wien: Das Problem des Urstoffes und die moderne Physik.

1922:

9. 19. Jan.: Vortrag Prof. Dr. Hans Driesch-Leipzig: Leib und Seele.
10. 23. Febr.: Vortrag: Prof. Dr. Theodor Litt-Leipzig: Weltanschauung und Wissenschaft.
11. 25. Juni: Vortrag: Privatdozent Dr. Hans Freyer-Leipzig: Über den „objektiven Geist“ und einige andere Grundbegriffe der Kulturphilosophie.
12. 16. Okt.: Vortrag: Dr. Richard Müller-Freienfels-Berlin: Die Metaphysik des Lebens.
13. Herbst 1922/Frühjahr 1923 Arbeitsgemeinschaft Dr. Raymund Schmidt-Leipzig: Kants Prolegomena.
14. Herbst 1922/Frühjahr 1923: Arbeitsgemeinschaft Dr. Werner Schingnitz-Leipzig: Nietzsche, Also sprach Zarathustra.

1923:

15. 16. Jan.: Vortrag: Privatdozent Dr. Hans Volkelt-Leipzig: Über die genetische Psychologie Wilhelm Wundts.
16. 20. Jan.: Vortrag: Privatdozent Dr. Hans Reichenbach-Stuttgart: Die philosophische Bedeutung der Relativitätstheorie.
17. 5. Mai: Vortrag: Privatdozent Dr. Hans Leisegang-Leipzig: Der Apostel Paulus als Denker.
18. 31. Mai: Vortrag: Privatdozent Dr. Fritz Giese-Charlottenburg: Soziologische Statistiken zur Persönlichkeitsstruktur.
19. 25. Juni: Vortrag: Dr. Raymund Schmidt-Leipzig: Philosophie und Technik.
20. 23. Dez.: Vortrag: Dr. Johannes Jahn-Leipzig: Die Kunstwissenschaft der Gegenwart und ihre Begriffsbildung (mit Lichtbildern).

1924:

21. 28. Jan.: Vortrag: Dr. Werner Schingnitz-Leipzig: Kants Auffassung vom Wesen der Persönlichkeit.
22. 12. Febr.: Vortrag: Dr. Friedrich Bülow-Leipzig: Das Problem der Soziologie.
23. 20. Mai: Kantgedächtnisfeier:
1. Goethe, Prometheus; gesprochen von Dr. Heinz Büttner;
 2. Ansprache von Prof. Dr. Hans Driesch-Leipzig;
 3. Goethe, Vermächtnis; gesprochen von Dr. Heinz Büttner;
 4. Händel, Sonate in E-Dur für 2 Viol. und Klavier; ausgeführt von Margarete Crass-Dolega und Dr. Eduard Crass; am Klavier: Eberhard Creuzburg.
24. 30. Mai: Vortrag: Prof. Dr. J. M. Verweyen-Bonn: Beziehungen zwischen mittelalterlicher und neuzeitlicher Erkenntnislehre.

Ortsgruppe Magdeburg.

Im Sommer 1924 wurden folgende Vorträge gehalten:

1. Mittwoch, 30. April, 8 Uhr, Oberstudiendirektor Dr. Weidel, Magdeburg: Festvortrag zu Kants 200jährigem Geburtstag.
2. Freitag, 30. Mai, Dr. Wichmann, Halle: Materielle und ideelle Geschichtsbetrachtung.
3. Donnerstag, 19. Juni, Dr. Thurnwald, Wien; Primitives Denken bei Naturvölkern und unter uns.
4. Freitag, 4. Juli, Professor Dr. Joerges, Halle: Die politischen Parteien und ihre Weltanschauungen.
5. Dienstag, 26. August, Dr. Skubich, Magdeburg: Prinzipien der neueren Psychologie.

Dr. Weidel, Oberstudiendirektor, Vorsitzender.

Dr. Buzello, Burg, Schriftführer.

Ortsgruppe Rostock.

Die Ortsgruppe Rostock veranstaltete am Sonnabend, den 31. Mai, eine Festsitzung zur Feier des 200jährigen Geburtstages Kants in enger Verbindung mit der vorhergegangenen Kantfeier der Universität Rostock. Herr Professor Dr. Liebert, Berlin, hielt in der Festsitzung den Vortrag „Kant und die geschichtliche Weltansicht.“

Außerdem wurden im Sommer 1924, dem ersten Semester der Ortsgruppe Rostock noch folgende der Öffentlichkeit zugängliche Vorträge gehalten:

Montag, d. 5. Mai, Prof. Dr. Paul Hofmann, Berlin: Das religiöse Erlebnis und sein Wahrheitsanspruch.

Donnerstag, d. 19. Juni, Prof. D. Dr. Geffcken, Rostock: Geistes-
kämpfe im Griechentum der römischen Kaiserzeit.

Sonnabend, d. 19. Juli, Prof. Dr. Friedr. Hoffmann, Münster: Staat,
Wirtschaft, Kultur.

Die Vorträge fanden in der Aula der Universität statt und waren gut
besucht.

Priv.-Doz. Dr. Burkamp,
Schriftführer.

Landesgruppe: Westdeutsches Industriegebiet.

Gründungsbericht.

Um innerhalb der im Industriegebiet gelegenen Ortsgruppen der Kant-Gesellschaft eine Arbeitsgemeinschaft zu bilden, traten am 18. Mai 1924 die Ortsgruppenleiter in Hagen i. W. zu einer Besprechung zusammen. Vertreten waren:

die Ortsgruppe **Dortmund** durch Herrn Arnold Bölsche,
„ „ **Elberfeld-Barmen** (Schwelm) durch Herrn Dr. Hans
Messer und Herrn Albert Kleineicken,
„ „ **Essen** durch Herrn Dr. Steinmann,
„ „ **Hagen** durch Herrn Studienrat Dr. Seiler und Herrn
Studienrat Dr. Mahnken.

Es wurde die Gründung einer Landesgruppe beschlossen, die den Namen **Westdeutsches Industriegebiet** führen soll. Diese Landesgruppe vereinigt die Ortsgruppen **Dortmund, Elberfeld-Barmen, Essen, Hagen**. Die Leitung der Landesgruppe wurde dem Vorsitzenden der Ortsgruppe Dortmund, Herrn Arnold Bölsche, Dortmund übertragen. Die bisher von der Ortsgruppe Dortmund herausgegebenen „Philosophischen Blätter“ werden vom 1. Mai 1924 ab monatlich als Landesgruppenorgan erscheinen. Als Anhang wird jedesmal das Programm der zur Landesgruppe gehörenden Ortsgruppen gedruckt. Die Blätter werden den Mitgliedern der Landesgruppe kostenfrei zugestellt werden, können aber auch von den anderen Ortsgruppen der Kant-Gesellschaft durch die Landesgruppe (Geschäftsstelle: Dortmund-Gartenstadt, v. d. Markstraße 1 $\frac{1}{2}$) bezogen werden.

Die Landesgruppe soll eine Vertretung, ein Sammelorgan der Interessen der ihr angegliederten Ortsgruppen sein und die Hauptgesellschaft entlasten. Aufgabe der Landesgruppenleitung ist es, mit den einzelnen Ortsgruppenleitern die Vorträge und Veranstaltungen festzusetzen, für den Herrn Vortragenden geschlossene Vortragsreisen durch den Bezirk der Landesgruppe auszuarbeiten und mit dem Herrn Vortragenden alle notwendigen Vereinbarungen pp. zu erledigen. Ferner regelt die Landesgruppe den Geschäftsverkehr (Nachrichten, Zeitschriftenausgabe, Vortragsvorarbeiten, Werbetätigkeit, Gründung neuer Ortsgruppen u. a.) innerhalb ihres Bezirks. Der Hauptgesellschaft gegenüber ist sie eine Weiterleitungs- und Bearbeitungsstelle für alle geschäftlichen Angelegen-

heiten, die mit dem stellv. Geschäftsführer der Hauptgesellschaft, Prof. Dr. Liebert-Berlin, erledigt werden müssen, wobei ihre Tätigkeit in erster Linie auf Entlastung des stellv. Geschäftsführers der Hauptgesellschaft hinzielen soll.

gez. Arnold Bölsche,
Leiter der Landesgruppe.

gez. Arnold Bölsche,	gez. Dr. Steinmann,
Leiter der Ortsgruppe Dortmund.	Leiter der Ortsgruppe Essen.
gez. Dr. H. Messer,	gez. Dr. Seiler,
Leiter der Ortsgruppe Elberfeld-Barmen	Leiter der Ortsgruppe Hagen

Nachtrag zum Gründungsbericht der Landesgruppe Westdeutsches Industriegebiet.

1. Unter Zugrundelegung der im Gründungsbericht festgelegten Leitgedanken traten der Landesgruppe die Ortsgruppen Aachen (Mai 24), Düsseldorf (1. Oktober 24), Köln (17. Oktober 24) bei.

2. Das Organ der Landesgruppe, die „Philosophischen Blätter“, erscheint ab Heft 7 (Ausgabe November 24) im Pan-Verlag Rolf Heise, Berlin und kann von allen Mitgliedern und Ortsgruppen der Kant-Gesellschaft durch den Verlag oder die Schriftleitung (Dortmund, Gartenstadt, v. d. Markstraße 1½) bezogen werden. Alle für den Druck bestimmten Manuskripte sind nur an die Schriftleitung einzusenden, welche sich Honorierung vorbehält.

Arnold Bölsche,
Geschäftsführer der Landesgruppe.

Programmierbericht W.-S. 24/25

der Landesgruppe „Westdeutsches Industriegebiet“
(vereinigte Ortsgruppen Aachen, Dortmund, Düsseldorf, Elberfeld-Barmen, Essen, Hagen, Köln).

Vortragsreihe des Herrn Prof. Dr. Heimsoeth-Königsberg:

- | | | |
|--------------------|------------------|--|
| 29. September 1924 | Hagen: | Der Kampf um den Raum in der Metaphysik der Neuzeit. |
| 30. „ | 1924 Elberfeld: | Kant und der Pantheismus. |
| 1. Oktober | 1924 Köln: | Der Kampf um den Raum in der Metaphysik der Neuzeit. |
| 6. „ | 1924 Düsseldorf: | Kant und der Pantheismus. |
| 7. „ | 1924 Essen: | Kant und der Pantheismus. |
| 8. „ | 1924 Dortmund: | Der Kampf um den Raum in der Metaphysik der Neuzeit. |
| 9. „ | 1924 Dortmund: | Diskussionsabend. |

Vortragsreihe des Herrn Prof. Dr. Hartmann-Marburg:

- | | | |
|-------------|--------------|--|
| 17. Oktober | 1924 Köln: | Aristoteles und die sittlichen Werte. |
| 18. „ | 1924 Köln: | Diskussionsabend. |
| 20. „ | 1924 Aachen: | Das Wesen des Apriorischen im Lichte der allgem. Problemlage unserer Zeit. |

- | | | | |
|-----|---------|------------------|--|
| 21. | Oktober | 1924 Aachen: | Diskussionsabend. |
| 22. | „ | 1924 Düsseldorf: | Die Platonische Ideenlehre und ihre Bedeutung für uns. |
| 23. | „ | 1924 Essen: | Das Wesen des Apriorischen im Lichte der allgemeinen Problemlage unserer Zeit. |
| 25. | „ | 1924 Dortmund: | Die Platonische Ideenlehre und ihre Bedeutung für uns. |
| 27. | „ | 1924 Dortmund: | Diskussionsabend. |
| 28. | „ | 1924 Hagen: | Aristoteles und die sittlichen Werte. |
| 29. | „ | 1924 Elberfeld: | Das Wesen des Apriorischen im Lichte der allgemeinen Problemlage unserer Zeit. |

Vortragsreihe des Herrn Prof. Dr. Heidegger-Marburg:

- | | | | |
|----|----------|------------------|---|
| 1. | Dezember | 1924 Hagen: | Dasein und Wahrsein nach Aristoteles. (Interpretation von Buch VI der Nikomach. Ethik.) |
| 2. | „ | 1924 Elberfeld: | Dasselbe. |
| 3. | „ | 1924 Köln: | Dasselbe. |
| 5. | „ | 1924 Düsseldorf: | Dasselbe. |
| 6. | „ | 1924 Essen: | Dasselbe. |
| 8. | „ | 1924 Dortmund: | Dasselbe. |

Im Anschluß an die Vortragsreihe des Herrn Prof. Heidegger hält Herr Dr. Hans Georg Gadamer-Marburg Diskussionsabende ab.

Vortragsreihe des Herrn Prof. Dr. Scheler-Köln:

- | | | | |
|-----|--------|------------------|--------------------------|
| 15. | Januar | 1925 Düsseldorf: | Das Wesen des Menschen. |
| 16. | „ | 1925 Essen: | Dasselbe. |
| 17. | „ | 1925 Dortmund: | Leben und Anorganisches. |
| 19. | „ | 1925 Hagen: | Dasselbe. |
| 26. | „ | 1925 Aachen: | Das Wesen des Menschen. |

Vortragsreihe des Herrn Prof. Dr. R. Kroner, Freiburg.

Februar 1925 (Die Verteilung liegt noch nicht fest).

Welt und Weltgeschichte.

Zeit und Ewigkeit im Lichte der Geschichtsphilosophie.

Erkenntnistheorie u. Ontologie im Gebiete d. Geschichtsphilosophie.

Vortragsreihe des Herrn Prof. Dr. Driesch-Leipzig:

- | | | | |
|----|------|------------------|-------------------------------------|
| 2. | März | 1925 Elberfeld: | Das Unterbewußte. |
| 3. | „ | 1925 Köln: | Dasselbe. |
| 4. | „ | 1925 Aachen: | Das Freiheitsproblem. |
| 5. | „ | 1925 Düsseldorf: | Leib und Seele. |
| 6. | „ | 1925 Essen: | Philosophie des organischen Lebens. |
| 7. | „ | 1925 Dortmund: | Das Unterbewußte. |

Dortmund, Oktober 1924.

Für die Landesgruppe
gez. Arnold Bölsche.

Ortsgruppen der Kant-Gesellschaft.

Ortsgruppe	Leiter	Geschäftsstelle
1. Aachen	Priv.-Doz. Dr. Gerhards, Technische Hochschule	Zentralbürovorsteher Jul. Glarner, Theresienstr. 16
2. Baden-Baden	Dr. Bernhard Belzer, Luisenstr. 26	
3. Basel	Prof. Dr. Karl Joel, Oberer Heuberg 12	H. Lutz, Obere Rheingasse 12, Hotel Kraft
4. Berlin	Prof. Dr. Arthur Liebert, W. 15, Fasanenstr. 48	
5. Cöln a. Rh.	Dr. Morgenstern, Bottmühle 5	Vgl. Nr. 37.
6. Crefeld	noch unbestimmt	
7. Dessau	Pfarrer Dr. Wilh. Ritter, Haydestr. 94b	Dr. Scheermesser, Löwen-Apotheke, Am Rathaus
8. Dortmund	Arnold Bölsche, Von der Markstr. 1 $\frac{1}{2}$	Vgl. Nr. 37
9. Dresden	Reg.-Rat Dr. Fritz Kaphan, Kurfürstenstraße 5	Edmund Haupt, in Firma Buchh. v. Zahn & Jentzsch Waisenhausstraße 10
10. Düsseldorf	Rechtsanwalt Dr. Wirtz	Vgl. Nr. 37
11. Elberfeld-Barmen	Dr. Hans Messer, Barmen, Sternstr. 76	Vgl. Nr. 37
12. Erfurt	Dr. Martin Wähler, Gartenstr. 38b	Buchhandlung Villaret, Bahnhofstr.
13. Essen	Dr. Hch. Gustav Steinmann, Dellbrügge 2	Vgl. Nr. 37
14. Frankfurta/O.	Oberstudiendirektor Dr. Hans Schlemmer	
15. Göttingen	Prof. Dr. M. Geiger, Weenderstr. 49 Prof. Dr. Hermann Schmalenbach, Friedländerweg 43	
16. Hagen i. W.	Studienrat Dr. Seiler, Lessingstr. 1	Vgl. Nr. 37
17. Halle a. S.	Privatdozent Dr. O. Wichmann, Bertramstr. 25	
18. Hamburg	Prof. Dr. Ernst Cassirer, Blumenstr. 29 Prof. Dr. William Stern, Bei St. Johannis 10)	Albert Levy, Grindelberg 79

Ortsgruppen der Kant-Gesellschaft.

Ortsgruppe	Leiter	Geschäftsstelle
19. Hannover	Studienrat A. Grimme, Hannover-Laatzten, Lindenplatz 10	Buchhandlung v. Schmorl & v. Seefeld, Bahnhof- straße 13
20. Heidelberg	Geh. Hofrat Prof. Dr. H. Rickert, Scheffel- straße 4	Dr. Karl Bosch, Hand- schuhsheimerlandstr. 43
21. Landesgruppe Holland	Prof. Dr. Ysbrand Groenewegen, Huis ter Heide, Rembrandt- laan 28	Pastor Dr. H. W. van der Vaart Smit, Zuid-Beijer- land
22. Karlsruhe i.B.	Prof. Dr. E. Ungerer, Maxastr. 29	
23. Kiel	Prof. Dr. Heinrich Scholz, Feldstr. 61	Mühlau'sche Buchhand- lung, Brunswikerstr. 29a
24. Konstanz i.B.	Dr. Schwenninger, Reichenau, Heil- anstalt	„Bücherstube“ Richard Walther
25. Königsberg i. Pr.	Prof. Dr. Albert Goe- deckemeyer, Luisen- Allee 28	
26. Leipzig	Dr. Raymund Schmidt, Fichtestr. 13	
27. Landesgruppe Lippe	Studienrat Dr. Georg Schilling, Lage, Heidenschestr. 17	
28. Magdeburg	Studiendirektor Dr. K. Weidel, Tauentzien- straße 9	Dr. Herbert Buzello, Burg, Magdeburgerpromenade 33
29. Minden i. W.	Studienrat Dr. Scheller, Hahlerstr. 30	Vgl. Nr. 37
30. München	Dr. Fr. Seifert, Destouchestr. 3	
31. Nürnberg- Fürth-Er- langen	Prof. Dr. Paul Hensel, Erlangen, Rathsb- bergerstr. 24	Dr. Rolf Hoffmann, Er- langen, Akademie auf dem Burgberg
32. Plauen i. V.	Dr. Kurt Krippendorf, Gustav-Adolf-Str. 37	Buchhandlung Gutseel, Dobenastr. 1
33. Rostock	Prof. Dr. Emil Utitz, Alexandrinenstr. 9a	Dr. Wilh. Burkamp, Adolf-Wilbrandtstr. 12
34. Schwelm i.W.	Adolf Kleineicken, Kaiserstr. 57	Vgl. Nr. 37

Ortsgruppen der Kant-Gesellschaft.

Ortsgruppe	Leiter	Geschäftsstelle
35. Stuttgart	Oberlandesgerichtsrat Robert zum Tobel, Eduard-Pfeiffer- Straße 107	Buchhandlung Hermann Wild, Königstr. 38
36. Tübingen	Prof. Dr. Erich Adickes, Neckarhalde 53	cand. theol. Georg Wid- mann, Stift
37. Landesgruppe Westdeut- sches Indu- striegebiet: Cöln, Crefeld, Dortmund, Düsseldorf, Elberfeld- Barmen, Essen, Hagen, Minden, Schwelm	Ingenieur Arnold Böls- che, Dortmund-Gar- tenstadt, Von der Markstr. 1 $\frac{1}{2}$	Ingenieur Arnold Bölsche, Dortmund-Gartenstadt, Von der Markstr. 1 $\frac{1}{2}$
38. Zittau i. Sa.	Lehrer Reinhold Mitter, Prinzenstr. 15b	

Neuntes Preisausschreiben der Kant-Gesellschaft.

(Dr. Ludwig Jaffé-Preisauflage.)

Urteile der Preisrichter.

Im Mai 1920 schrieb die Kant-Gesellschaft auf Grund einer Anregung ihres Mitgliedes Dr. Ludwig Jaffé eine Preisauflage aus über das Thema:

„Die materialistische Geschichtsphilosophie“.

An die Stelle des im Januar 1923 verstorbenen Geheimrats Prof. Dr. Ernst Troeltsch trat im Anschluß an einen Vorschlag des Herrn Preisstifters und des Geschäftsführers der Kant-Gesellschaft und unter Zustimmung der beiden anderen Preisrichter in das Preisrichterkollegium Prof. Dr. Arthur Liebert ein, der s. Z. auch die Erläuterungen, die maßgebenden Richtlinien und die näheren Bestimmungen für die Bearbeitung des Themas entworfen hatte (vgl. Kant-Studien, Band XXV, 1920, Heft 1, S. 94—97). Das Preisrichterkollegium bestand somit aus den Herren:

- a) Prof. Dr. A. Liebert-Berlin,
- b) Prof. Dr. J. Jastrow-Berlin,
- c) Prof. Dr. Hermann Oncken-München.

Bis zum Ablieferungstermin — 22. April 1922 — waren folgende fünf, durch Kennworte bezeichnete Arbeiten eingegangen:

1. „Edel sei der Mensch.“ 197 Seiten, Quart, Handschrift.
2. „Das eben ist das Geheimnis der Geschichte, daß nicht jedes Zeitalter zu allem fähig ist.“ Ranke, Weltgeschichte VIII, 3; 67 Seiten, Folio, Handschrift.
3. „Das eben ist die Tragik des Lebens, daß die wertvollsten Begriffe, realiter genommen, wertlos sind.“ Vaihinger, Die Philosophie des Als Ob; S. 61. — 173 Seiten, Folio, Maschinenschrift.
4. „Mens agitat molem.“ 146 Seiten, Folio, Maschinenschrift.
5. „Omnis determinatio est negatio.“ 224 Seiten, Folio, Handschrift.

A. Allgemeine Charakteristik der Arbeiten.

Während die unter 1 und 2 aufgeführten Arbeiten für die Preiszuerteilung nicht in Betracht kommen, da sie jedes wissenschaftlichen Wertes und jeder gedanklichen Selbständigkeit entbehren, ist auf die übrigen drei Arbeiten ein anerkennenswertes Maß an wissenschaftlichem Fleiß und an historisch-philologischer Sorgfalt verwendet worden. Zwar haften auch diesen drei Leistungen empfindliche Mängel an, über die unten genauer Bericht erstattet wird. Dennoch sollen der Ernst und die Hingabe nicht übersehen werden, mit denen die betreffenden Verfasser ihre Aufgabe zu erfüllen suchten. Ein volles, einwandfreies Gelingen war ihnen aber nicht beschieden.

Die allgemeinen Unzulänglichkeiten bestehen in der Hauptsache in einer gewissen Enge und Einseitigkeit der Darstellung, der Begründung und der Kritik des Marxismus und seiner Entwicklung. Ein Umstand, der bei der Bewertung um so stärker ins Gewicht fiel, als die genau erwogenen und eingehend dargelegten Richtlinien eine bequeme methodische Wegweisung für den Aufbau der Arbeiten und für den Charakter der Kritik boten. Keine der eingesandten Preisschriften zeigt die Verbindung folgender drei Grundforderungen: a) umfassende quellenmäßig gesicherte Aufdeckung der systematischen und zeitgeschichtlichen Voraussetzungen und Abhängigkeitsbeziehungen des Marxismus; b) objektive Darstellung und eingehende objektive kritische Würdigung desselben; c) Schilderung des Ausbaues und der Umformungen des Marxismus und der für diese Ausgestaltungen in Betracht kommenden Umstände. Abgesehen von einigen, jedoch bei weitem nicht ausreichenden Ansätzen und Bemerkungen unternimmt keine dieser Arbeiten den Versuch, den Marxismus aus den allgemeinen geistigen und wirtschaftlichen Verhältnissen seiner Zeit hervorzurufen und durch die Eigenart dieser Verhältnisse beglaubigen zu lassen. Auch bewegt sich die Kritik fast ausschließlich an der Oberfläche, sei es, daß sie ihre Aufgabe überhaupt zu leicht nimmt, sei es, daß sie den entscheidenden Einsatz verfehlt.

Aus diesen Gründen sahen sich die Preisrichter nicht in der Lage,

einer Arbeit den Preis zuzuerkennen. Der Preisstifter spendete jedoch auf Vorschlag des Preisrichterkollegiums noch die Summe von 50000 Mk., die durch den Währungsverfall der Inflationszeit völlig entwertet wurden. Die Namen der beiden Verfasser sind unten angegeben.

B. Die Einzelurteile gestalten sich folgendermaßen:

1. Die Arbeit mit dem Motto: „Edel sei der Mensch“ ist ohne jeden wissenschaftlichen Wert. Die Ausführungen sind von der denkbar äußerlichsten Art; in der Hauptsache wird überhaupt nur ein oberflächliches Sammelreferat geboten voll von Selbstverständlichkeiten oder ganz bekannten Sachen. Der Sinn des Preisausschreibens ist von dem Verfasser durchaus verkannt worden. Statt eindringender Untersuchungen über Marx werden über denselben ganze neun, handschriftlich hergestellte Seiten eines kleinen Formates geboten. Über Adam Smith werden 16 Zeilen (nicht Seiten), über Voltaire 13 Zeilen, über Rousseau 20 Zeilen, über Lessing 66 Zeilen, wovon etwa die Hälfte auf ein Zitat aus Wilh. Scherers „Deutsche Literaturgeschichte“ und auf Zitate aus Lessings Schriften entfallen, über Kant 71 Zeilen, auch davon etwa die Hälfte Zitate. Bei sehr vielen der wahllos herangezogenen Soziologen, Volkswirte und Philosophen liegt keine Beziehung zum Thema vor. Ebenso wenig gehören die „Grundlegenden Betrachtungen“ (S. 3—42) zur Sache, abgesehen davon, daß sie ernsteren philosophischen und wissenschaftlichen Ansprüchen in keiner Weise genügen.

2. Auch die unter dem Motto: „Das eben ist das Geheimnis der Geschichte, . . .“ eingereichte Arbeit kommt für die Preiszuerteilung nicht in Betracht. Ist auch auf ihre Herstellung ein gewisser Fleiß verwendet worden, so fehlt ihr jedoch jegliche gedankliche Selbständigkeit. Der bedauerliche Umstand, daß der Verfasser nach seiner eigenen Mitteilung Kriegsinvalide ist, macht viele Unzulänglichkeiten erklärlich. Vor allem gebricht es der Arbeit an jeder Methodik sowohl in der Darstellung als in der Kritik. Die Darstellung ist so zerhackt, daß sich weder von dem Gedankengang selber noch von der Auffassung des Marxismus durch den Verfasser ein klares Bild gewinnen läßt. Es werden Fragen aufgeworfen, wie die, ob überhaupt Geschichtsphilosophie möglich sei, die gar nicht zum Thema gehören. Was als Antwort auf diese Fragen gegeben wird, bedeutet keinerlei Förderung der Diskussionslage. Die Literatur ist ohne Prinzip und ganz willkürlich benutzt. In dem der Kritik gewidmeten Teil fehlt jede Originalität; er besteht nur aus einer ziemlich unmethodischen Zusammenstellung der von anderen Kritikern erhobenen Einwände. Der Forderung nach einer Darstellung der Entwicklung des Marxismus ist überhaupt nicht näher entsprochen worden.

3. Wissenschaftlich höher in ihrem Wert steht die Arbeit, die das Motto trägt: „Das eben ist die Tragik des Lebens, . . .“ Und zwar beruht dieser Wert auf zwei Momenten: Erstens begleitet der Verfasser unter fleißiger Benutzung der Quellen und unter Beachtung der einschlägigen

Schriften die Gesamtentwicklung der Geschichtsauffassung und Soziologie von Marx und Engels. Indem er diese Gesamtentwicklung in eine große Zahl von Stufen und Perioden zerlegt, bringt er manchen Beitrag zur Klärung des noch immer vielfach umstrittenen Begriffes: „Materialistische Geschichtsphilosophie“ bei. Zweitens hat er, wiederum unter Heranziehung des Quellenmaterials, die Divergenz und Unstimmigkeit nachdrücklich hervorgehoben, die zwischen der behaupteten allgemeinen und über alles menschliche Wollen erhabenen Notwendigkeit der sozialen Entwicklung und der — besonders von Engels betonten — idealistischen Freiheitsidee obwalten. Die Schwäche der Arbeit besteht in einer unzulänglichen, weil zu engen Kritik. Der Verfasser ist Anhänger von Vaihingers positivistischem Fiktionalismus. Da nun nach seiner Meinung der Marxismus einerseits den fiktionalistischen Charakter der von ihm gebrauchten Begriffe nicht erkannt habe, andererseits überhaupt vor dem Richterstuhl des Fiktionalismus sich nicht zu rechtfertigen vermöge, verfällt er einer — viel zu schnellen — Ablehnung. Der Verfasser hat sich von seinem fiktionalistischen Standpunkt aus nicht tief genug in den spekulativen Sinn der Dialektik hineingedacht und hineindenken können. Und so ist er in seiner Kritik diesem wichtigen Gedankenwerkzeug der materialistischen Geschichts- und Weltauffassung nicht gerecht geworden. Das Schlußkapitel: „Einige Fortbildungen der materialistischen Geschichtsauffassung“ (S. 148—160) ist viel zu mager und zu leer. Und doch kann eine wirkliche geistesgeschichtliche Qualifizierung des Marxismus als Kulturerscheinung nur bei züglänglicher Berücksichtigung seiner Fortführung bis in die Gegenwart gewonnen werden.

4. Eine annehmbare Quellenstudie stellt auch die Arbeit mit dem Kennwort: „Mens agit at moem“ dar. Anerkennenswert ist die Beachtung und Hervorhebung derjenigen Einflüsse, die auf Marx eingewirkt haben (Feuerbach, Bruno Bauer, Comte, Morgan, die vormärzliche Zeit). Auch der Abschnitt II: „Die weiteren Schicksale der materialistischen Geschichtsauffassung“ enthält manches interessante Material. Nur ist dieses Material nicht genügend ausgewertet, wie überhaupt eine übergroße Knappheit und Unruhe in der Darstellung auffällt. Es fehlen ihr der einheitliche Fluß und der innere systematische Aufbau. So stören Abschweifungen und übereilte Entscheidungen. Der Verfasser regt und rührt manche interessante Frage an, so die über das Verhältnis zwischen Religion und materialistischer Geschichtsauffassung (Abschnitt VIII) oder die über das Verhältnis zwischen Kunst und materialistischer Geschichtsauffassung, ohne daß die Darlegung der Wichtigkeit der aufgeworfenen Frage entspricht. Auch der wichtige Abschnitt VI: „Die logische Struktur der materialistischen Geschichtsauffassung“ ist nicht ausgereift und abgeklärt; er zählt in der Hauptsache nur die von Marx gebrauchten Begriffe auf, während die geforderte methodische Kritik derselben zu kurz kommt. Doch ist die Arbeit als Gesamtleistung sowohl durch die Heranziehung der Quellen als auch durch eine gewisse Freiheit und Beweglichkeit des Geistes vorteilhaft gekennzeichnet.

5. Die in manchen Beziehungen wissenschaftlich wertvollste Arbeit

ist die unter dem Kennwort: „Omnis determinatio est negatio“ eingereichte. Der Verfasser geht seinem Gegenstand mit einer gewissen begrifflichen Energie und in gewandter, straffer Behandlung zu Leibe. Die Einleitung (S. 1—24) enthält allerdings nur Allgemeinheiten und etwas klischeehafte Charakteristiken. Dagegen ist die Darstellung der materialistischen Geschichtsphilosophie von Marx (S. 27—76) solide und scharf, eine Anerkennung verdient die Kennzeichnung der dialektischen Methode (S. 42—50). Die Kritik der materialistischen Geschichtsphilosophie ist eingehend und nicht ohne Scharfsinn (S. 76—140). In der erforderlichen Ausführlichkeit ist auch das Schlußkapitel gehalten: „Ausgestaltung und Abwandlung der Marx'schen Theorie“ (S. 140—219), wobei vornehmlich die eindringliche Berücksichtigung von Fr. Alb. Lange, Natorp, Max Adler und Franz Oppenheimer angenehm berührt. Den geschilderten Vorzügen stehen jedoch Schwächen gegenüber, die den Gesamtwert der Abhandlung sehr beeinträchtigen. Der Verfasser läßt oft der Kritik zu weit die Zügel schießen. Schon daß die Darstellung des Marxismus etwa 50 Seiten, die der Kritik etwa 70 Seiten umfaßt, ist ein Mißverhältnis. Auch wahrte die Kritik nicht immer die erforderliche Objektivität; sie macht es sich bisweilen zu leicht und wird (z. B. S. 79 u. 97) der komplizierten Natur von Marx nicht gerecht. Der Verfasser durchschaut nicht die heterogene Fülle von Motiven und Struktur-faktoren, auf deren — nicht immer reibungslosem — Zusammenwirken das Gebäude des Marxismus beruht. Der Ton der kritischen Äußerungen ist vielfach zu kraß und verfehlt die objektive Haltung (S. 105, 210, 216, 221). Eine bloß historisch gerichtete oder nur psychologisch fundierte Kritik wird dem Kommunismus und der Erscheinung des Proletariats nicht gerecht. Wenn auch zuzugeben ist, daß der Verfasser der vorliegenden Schrift die Einseitigkeiten und Gewaltsamkeiten der Marx'schen Konstruktionen treffend hervorhebt und beleuchtet, so sind doch seine kritischen Einwände oft nicht stichhaltiger als die kritisierten und abgelehnten Behauptungen der materialistischen Geschichtsphilosophie. Die Stelle über das Gewissen (S. 167) ist abwegig. Der Standpunkt, von dem aus der Vf. seine Kritik unternimmt, ist der der Achtung vor der historischen Tradition. Nur hätte er diesen Standpunkt selber genauer und fester begründen und sich fragen müssen, welche logisch-kritische Rechtssicherheit diesem Standpunkt innewohnt.

Arthur Liebert.

Diesem Gutachten trete ich bei.

12. XII. 23.

Dr. Jastrow.

Ich schließe mich dem Gutachten des Herrn Liebert, hinsichtlich seiner Begründung und seiner Anträge an.

7. III. 24.

H. Oncken.

Anmerkung der Geschäftsführung der Kant-Gesellschaft.

Bei der Öffnung der Briefumschläge, die von dem stellv. Geschäftsführer der Kant-Gesellschaft, Prof. Dr. Arthur Liebert, vorgenommen wurde, ergab sich als Verfasser der vierten Arbeit Herr Dr. phil. Otto

Pringsheim, Breslau 18, Lohensteinstr. 17, und als Verfasser der fünften Arbeit Herr Prof. Dr. Alfred Dippe, Erfurt, Pförtchenstr. 4.

Zum 10. Preisausschreiben der Kant-Gesellschaft.

Personalismus-Preisaufgabe.

(Verschiebung des Ablieferungstermins.)

In den Kant-Studien, Band XXVII, Heft 3/4, Seite 532—534 veröffentlichten wir ein Preisausschreiben über das Thema: „Personalismus und Idealismus als Grundtypen der Weltanschauung.“

Als Ablieferungstermin war der 1. April 1925 genannt. Im Einverständnis mit dem Herrn Preisstifter und den Preisrichtern teilen wir nunmehr jedoch mit, daß der Ablieferungstermin geändert ist. Er läuft jetzt bis zum 1. April 1926.

Die Geschäftsführung der Kant-Gesellschaft:
Vaihinger. Lieberr.

Bericht über die General-Versammlung der Kant-Gesellschaft am 20. April 1924 in Königsberg i/Pr.

Die Kant-Gesellschaft war vom Rektor und Senat der Albertus-Universität und von den städtischen Behörden in Königsberg in herzlicher und ehrenvoller Form eingeladen worden, ihre nächste Generalversammlung, statt statutengemäß in Halle a. S., dieses Mal in derjenigen Stadt, in der Kant geboren, in der er als Lehrer tätig gewesen und von der die kritische Philosophie ausgegangen ist, abzuhalten u. z. in Verbindung mit den dortigen Feiern des 200. Geburtstages des großen Philosophen. Der Verwaltungs-Ausschuß der Kant-Gesellschaft hatte in seiner Sitzung vom 1. Oktober 1923 beschlossen, dieser Einladung zu entsprechen.

Am Sonntag, den 20. April 1924, fand dann in der Palaestra Albertina in Königsberg i. Pr. die satzungsmäßige, von einer großen Anzahl inländischer und ausländischer Mitglieder besuchte und glänzend verlaufene Generalversammlung statt. —

A.

Die geschäftliche Sitzung, die der Leitung des stellvertretenden Geschäftsführers, Prof. Dr. Liebert unterstand, begann um 9 Uhr und nahm folgenden Verlauf:

a) Auf Antrag des stellvertretenden Geschäftsführers, der für alle seine Verhandlungen, Vorschläge usw. von dem durch Krankheit behinderten Geschäftsführer Geh. Rat Prof. Dr. Vaihinger eine Vollmacht erhalten hatte, wurde von der Versammlung für die Jahresabrechnung 1922 Entlastung erteilt. Diese Jahresabrechnung ist bereits durch das

Kuratorium der Universität Halle nachgerechnet und vom Verwaltungsausschuß der Kant-Gesellschaft genehmigt worden. Sie ist in den Kant-Studien, Bd. XXVIII, 1923, Heft 3/4, Seite 510—513 veröffentlicht und somit allen Mitgliedern bekannt geworden.

b) Der Antrag des stellvertretenden Geschäftsführers auf Entlastung der Jahresrechnung 1923 wurde einstimmig genehmigt. — Auf einen Vorschlag des anwesenden Mitgliedes des Verwaltungsausschusses, Prof. Menzer-Halle, wurde von der Verlesung dieser Jahresabrechnung wegen der vollständigen Unerheblichkeit der noch auf Papiermark lautenden Beträge Abstand genommen (vgl. die Schlußsummen der Einnahmen und Ausgaben für 1923 am Ende dieses Berichtes).

c) Die wechselnden Mitglieder des Verwaltungsausschusses Abderhalden-Halle, Cassirer-Hamburg, Lehmann-Halle, Mie-Halle, Stammeler-Wernigerode, Stephan-Halle, Wichmann-Halle, werden einstimmig wiedergewählt. (Ständige Mitglieder des Verwaltungsausschusses sind: 1. Der Kurator der Universität Halle als Vorsitzender, 2. Geheimrat Vaihinger, 3. Prof. Liebert (als Kassenführer) und die Professoren 4. Menzer und 5. Ziehen als Ordinarien der Philosophie an der Universität Halle).

d) Die beiden Geschäftsführer: Geh. Rat Prof. Dr. Vaihinger und Prof. Liebert werden einstimmig wiedergewählt.

e) Prof. Liebert nimmt im Namen von Geh. Rat Vaihinger und in seinem eigenen Namen die Wiederwahl mit Dank an. Er richtet zugleich an die Mitglieder die herzliche und dringende Bitte, die Geschäftsführung wie bisher so auch in Zukunft bei dem Ausbau und bei der Entwicklung der Gesellschaft tatkräftig zu unterstützen. Denn nur durch gemeinsame Arbeit ließen sich die großen und immer mehr wachsenden Aufgaben der Gesellschaft bewältigen. Mit nachdrücklichsten Worten dankte Prof. Liebert den zahlreichen Mitgliedern für alle der Geschäftsführung in hohem Maße bewiesene Hilfe, die ein Ausdruck des uneingeschränkten Vertrauens sei, das den Leitern der Kant-Gesellschaft seitens der Mitglieder entgegengebracht werde. Einen besonders herzlichen Dank richtet Prof. Liebert an die Leiter der zahlreichen Ortsgruppen. Auf Grund einer Einladung der Geschäftsführung waren mehrere Ortsgruppenleiter erschienen. Gerade der Ausbau der Ortsgruppen bedeutet einen beträchtlichen Schritt vorwärts in der Entwicklung der Kant-Gesellschaft. (Am Schluß jedes Heftes der Kant-Studien wird eine Übersicht über die bestehenden Ortsgruppen mit Angabe der Namen der Geschäftsführer und Leiter veröffentlicht.)

f) Herzlichste Worte der Erinnerung widmet Professor Liebert dem heimgegangenen Mitherausgeber der Kant-Studien, Prof. Max Frisch-eisen-Köhler, unter Hinweis auf die beiden ausführlichen Nachrufe in dem Kant-Jubiläumsheft der Kant-Studien.

g) Das Ergebnis der Ludwig Jaffé-Preisauflage wird mitgeteilt. Das Thema derselben lautete: „Die materialistische Geschichtsphilosophie.“ Ein voller Preis konnte nach dem Urteil der drei Preisrichter Prof. Dr. Jastrow-Berlin, Prof. Dr. Hermann Oncken-München, Prof. Dr. Liebert-Berlin keiner Arbeit zuerkannt werden. Eine ehrende An-

erkenntnis erhalten die beiden Arbeiten, die unter dem Motto eingereicht worden sind:

1. Mens agitat molem
2. Omnis determinatio est negatio.

Bei Öffnung der Umschläge, die die Verfassernamen enthielten, ergab sich als Verfasser der erstgenannten Arbeit Herr Dr. phil. Otto Pringsheim, Breslau 18, Lohensteinstr. 17 (Dr. Pringsheim ist, wie der Geschäftsführung später mitgeteilt wurde, leider schon im Frühjahr 1923 einem tückischen Leiden erlegen). Der Verfasser der zweitgenannten Arbeit ist Prof. Dr. Alfred Dippe, Erfurt, Pförtchenstr. 4.

An beide Adressen wurden sofort Telegramme geschickt, die dann später durch eingehende Briefe seitens der Geschäftsführung bestätigt wurden.

Das detaillierte Urteil der drei Preisrichter ist in dem vorliegenden Heft der Kant-Studien auf Seite 630ff. veröffentlicht.

h) Wahl neuer Ehrenmitglieder. Auf Grund eines von dem Verwaltungsausschuß gebilligten Vorschlages der Geschäftsführung wurden folgende Persönlichkeiten einstimmig unter Akklamation zu Ehrenmitgliedern der Kant-Gesellschaft gewählt:

1. Geh. Oberregierungsrat Dr. med. h. c. Gottfried Meyer, Kurator der Universität Halle. Herr Kurator Meyer hat, da er die Altersgrenze überschritten hat, sein Amt als Kurator der Universität und damit als Vorsitzender der Kant-Gesellschaft niedergelegt.
2. Amtsgerichtsrat Artur Warda, Königsberg, der am Tage darauf auch von der philosophischen Fakultät der Universität Königsberg zum Ehrendoktor ernannt wurde.
3. Prof. Dr. Albert Goedeckemeyer, Ordinarius für Philosophie an der Universität Königsberg.
4. Prof. Dr. H. Ysbrand Groenewegen, Prof. für Religionsphilosophie und Ethik an der Universität Amsterdam, Vorsitzender der Landesgruppe Holland der Kant-Gesellschaft.

i) Prof. Dr. Adickes-Tübingen beantragt die Herausgabe von Beiheften zu den Kant-Studien. Diese Beihefte sollen der geschichtlichen Erforschung der Kantischen Philosophie dienen. Es sollen in ihnen die Grundzüge und die Voraussetzungen der verschiedenen Kant-Interpretationen dargelegt und die Berechtigungen dieser Interpretationen in einem historisch-kritischen Verfahren festgestellt werden. Herr Adickes schlägt für die Herausgabe dieser Beihefte die Sammlung eines besonderen Fonds vor. Herr Liebert weist auf die großen Schwierigkeiten hin, die der Zusammenbringung eines solchen Fonds im Wege stehen. Er schlägt seinerseits die Veranstaltung einer Subskription auf diejenigen Beihefte vor, die im Laufe der Zeit erscheinen würden. Die Versammlung stimmt dem Vorschlage Lieberts zu.

k) Verschiedene Gesuche der Ortsgruppen oder einzelner Persönlichkeiten um Unterstützung werden der Geschäftsführung zur Entscheidung und Erledigung überlassen. — Am Schluß der geschäftlichen Sitzung wird auf Antrag verschiedener Mitglieder eine Anzahl von Begrüßungs-

telegrammen verschickt, so u. a. an Geheimrat Vaihinger nach Halle und an Geheimrat Riehl nach Neubabelsberg bei Berlin zu seinem 80. Geburtstag.

Die geschäftliche Sitzung schloß etwa um 10 Uhr.

Es trat nun aus Rücksicht auf die Kirchenzeit des ersten Osterfeiertages eine zweistündige Pause ein.

B.

Gegen 12 Uhr begann der wissenschaftliche Teil der Veranstaltungen.

a) Geh. Rat Prof. Dr. Vaihinger selber wollte als Eröffnungsansprache eine gedrängte Übersicht über „Kants Bedeutung für die Philosophie der Gegenwart“ geben. Alter und Erkrankung hinderten ihn, nach Königsberg zu kommen, und so wurde das Manuskript seiner Ausführungen von Prof. Dr. Liebert verlesen.

b) Geh. Rat Prof. Dr. Eugen Kühnemann von der Universität Breslau sprach über „Kant und Herder“ (dieser Vortrag ist teilweise in dem Kant-Jubiläumsheft der Kant-Studien unter dem Titel „Kant und die deutsche Kultur“ veröffentlicht).

c) Prof. Dr. Erich Adickes von der Universität Tübingen sprach über „Kants Erbe“. (Dieser Vortrag ist in dem Maiheft 1924 der Deutschen Rundschau veröffentlicht.)

Dieser Vortrag schloß gegen $\frac{1}{2}$ 3 Uhr. Es trat dann eine Mittagspause bis gegen $\frac{1}{2}$ 5 Uhr ein.

d) Prof. Dr. Hans Driesch von der Universität Leipzig sprach über „Kant und das Ganze“ (dieser Vortrag ist in dem vorliegenden Heft der Kant-Studien auf S. 365ff. veröffentlicht).

e) Prof. Dr. Heinrich Scholz von der Universität Kiel wollte über „Kant als Klassiker der Metaphysik“ sprechen. Wegen einer sehr schweren Erkrankung in seiner Familie war er verhindert, selber den Vortrag zu halten. Das Manuskript wurde von Prof. Dr. Menzer-Halle verlesen.

Gegen $\frac{1}{2}$ 8 Uhr schloß dieser wissenschaftliche Teil, der in seinen bedeutenden Darbietungen einen großen Reichtum wissenschaftlicher Anregungen ausgestreut hatte und mit dem lebhaftesten Beifall aufgenommen worden war.

Am Abend vorher, am Sonnabend, den 19. April, hatte die Festsitzung der Königsberger Ortsgruppe der Kant-Gesellschaft im Friedrichs-Kollegium, Jaegerhofstr. 6 stattgefunden. Nach einem einleitenden Orgelvortrag sprachen

a) Prof. Dr. Arnold Kowalewski-Königsberg über: „Der Heimatgeist in der Kantischen Philosophie.“

b) Prof. Dr. Otto Schöndörffer-Königsberg sprach über die beiden Kantforscher „Rudolf Reicke und Emil Arnoldt“.

c) Prof. Dr. Arthur Liebert-Berlin sprach über: „Kant und die geschichtliche Weltansicht.“ (Dieser Vortrag ist erschienen in der Festnummer der Königsberger-Hartungschen Zeitung vom 20. April 1924.)

Es ist uns ein lebhaftes Bedürfnis, sowohl Sr. Magnifizenz, dem Herrn Rektor und dem Senat sowie überhaupt der Albertus-Universität als auch den Städtischen Behörden in Königsberg für die ehrenvolle Einladung und für die überaus herzliche, durch eine umsichtig durchgeführte Organisation auf das beste unterstützte Aufnahme, die allen Mitgliedern der Kant-Gesellschaft zuteil geworden war, auch an dieser Stelle den verbindlichsten und wärmsten Dank auszudrücken. Die Universität und die Stadt Königsberg haben gewetteifert in dem Bestreben, der großen Zahl der Teilnehmer an den zahlreichen und eindrucksvollen Feierlichkeiten den Aufenthalt zu einem Fest zu gestalten. Charakter und Umfang der Festlichkeiten sind im In- und Ausland durch zahllose und ausführliche Schilderungen in der Presse bekannt geworden. Sie entsprachen der Bedeutung des Mannes, zu dessen Gedächtnis sie veranstaltet waren.

Die Geschäftsführung der Kant-Gesellschaft:
Prof. Vaihinger. Prof. Liebert.

Kant-Gesellschaft.

20. Jahresbericht 1923.

Die Geschäftsführung der Kant-Gesellschaft hatte unter dem 19. Mai 1924 an die Mitglieder des Verwaltungs-Ausschusses folgendes Schreiben gerichtet:

„Bei unserer Generalversammlung am 20. 4. 1924 in Königsberg ist auf Grund eines Vorschlages von Herrn Prof. Menzer der detaillierte Bericht über die Einnahmen und Ausgaben des Jahres 1923 von dem stellvertretenden Geschäftsführer nicht verlesen worden, da die General-Versammlung jenen Vorschlag von Menzer einstimmig gebilligt hat. Es handelt sich bei allen Posten ja nur um heute völlig wertlose Beträge in Papiermark. Das Gesamtergebnis stellt sich auf Rentenmark umgerechnet ungefähr auf 4 Mark Ausgabe. Ähnlich stellen sich die Verhältnisse auch bei den Handelsgesellschaften usw., die aus denselben Gründen auch in derselben Weise, wie wir, verfahren.

Die Geschäftsführer der Kant-Gesellschaft bitten die Herren des Verwaltungs-Ausschusses ferner höflichst, damit einverstanden zu sein, daß in den Kant-Studien der detaillierte Bericht über die Einnahmen und die Ausgaben 1923 nicht veröffentlicht wird, besonders mit Rücksicht auf den wertvollen Raum von mehreren Seiten, den dieser wertlose Bericht einnehmen würde. Ferner bitten wir, damit einverstanden zu sein, daß die Nachprüfung der einzelnen Rechnungsbelege, die sonst immer durch die Rechnungsstelle des Kuratoriums der Universität Halle vorgenommen wird, diesmal unterbleiben kann. Die Entschädigung für die Nachprüfung durch den betreffenden Beamten des Kuratoriums würde den Gesamt-Betrag des vorigen Jahres um ein Vielfaches überschreiten.“

Als Termin für die Antwort war der 24. Mai angegeben. Da bis zu diesem Datum keine gegenteilige Äußerung eingelaufen war, so war damit der Antrag der Geschäftsführung genehmigt. Es wird somit nur die Gesamtaufstellung veröffentlicht.

Zusammenstellung.

Einnahmen 1923: Papiermark 3 920 577 316 114
 Ausgaben 1923: Papiermark 4 421 274 435 768

Vermögen der Kant-Gesellschaft an Effekten.

Mk. 8000 Junge Essener Credit-Anstalt
 „ 1000 Allg. Elektrizitäts-Ges.
 „ 1000 Schultheiß-Akt.-Ges.
 „ 800 Lissabonner Stadtanleihe.

Die Geschäftsführung der Kant-Gesellschaft:
 Prof. Vaihinger. Prof. Liebert.

Ortsgruppe Berlin.**Vortragsveranstaltungen: 12. Bericht.**

Im Jahre 1924 sind in der Berliner Ortsgruppe der Kant-Gesellschaft folgende Vorträge gehalten worden:

- Nr. 97: Prof. Dr. Werner Sombart-Berlin sprach am 23. Januar über: „Die systembildenden Ideen der Nationalökonomie.“
- Nr. 98: Prof. Dr. Emil Utitz-Rostock sprach am 29. Februar über: „Das Schaffen des Künstlers.“
- Nr. 99: Prof. Dr. Paul Hofmann-Berlin sprach am 21. Mai über: „Das religiöse Erlebnis und sein Wahrheitsanspruch.“
- Nr. 100: Feier zur 200. Wiederkehr von Immanuel Kants Geburtstag. Festrede: Prof. Dr. Ernst Cassirer-Hamburg am 14. Juni.
- Nr. 101: Dr. phil. Beate Berwin-Berlin sprach am 29. Oktober über: „Der Weg zu Dichtung und Dichter.“
- Nr. 102: Lic. Dr. phil. Kurt Kessler-Minden i. W. sprach am 26. November über: „Die Wahrheitsfrage in der Religionsphilosophie.“
- Nr. 103: Prof. Dr. Max Wertheimer-Berlin sprach am 17. Dezember über: „Über Gestalttheorie.“
-

Kant-Gesellschaft.

Neuangemeldete Jahresmitglieder für 1924.

I. Ergänzungsliste Januar—Oktober.

A.

Prof. Dr. Adloff, Königsberg i. Pr., Steindamm 3.
Dr. Alf Ahlberg, Harplinge, Schweden.
Frl. Wiola-Gudrun Ählström, Oberstdorf, Allgäu, Oststr. 2 I.
Stud.-Ass. H. Ahrbeck, Magdeburg, Pappel-Allee 18.
Rektor Albers, Uslar i. Hannover.
Franz Altenkirch, Saarlouis.
Dr. Angermann, Hagen i. W., Badstr. 5.
Frau R. Arendt, Dortmund, Burggrafenstr. 1.
Oberregierungs- u. Schulrat Dr. Arndt, Dessau, Agnesstr. 14.
Sanitätsrat Dr. Auerbach, Detmold, Moltkestr. 23

B.

Pfarrer Dr. Bachmann, Barmen, Dornbrüderstr. 26.
Lehrer Bachmann, Berlin-Dahlem-Dorf, Iltisstr., Gemeindeschule.
Lehrer Willi Baehr, Berlin O 34, Romintenerstr. 27.
Dr. Leo Baerwald, München, Richard-Wagner-Str. 160.
Landrichter Baeumer, Hagen i. W., Königstr. 3.
Fräul. Hilde Bauerfeind, Plauen i. V., Breitestr. 75.
Fräul. Trude Bauerfeind, Plauen i. V., Breitestr. 75.
cand. theol. Max Behrmann, Dessau, Mittelstr. 7.
Amtsgerichtsrat Dr. Max Beneke, Berlin W 15, Xantenerstr. 22.
Erich Bier, Berlin W 50, Nürnbergerstr. 39/40.
Johannes Block, Amsterdam, Holland, Postbaw 210.
Stadtvikar Boeckel, Gaildorf i. Württ.
Oberingenieur Heinrich Bodenschatz, Altona-Bahrenfeld, Emmichstr. 31.
Dr. Böhme, Plauen i. V., Reichsstr. 45.
Dr. Frederic Bradshaw, Newcastle on Tyne, University of Durham, England.
Lehrerin Emmy Brinkmann, Danzig, Heiligegeistgasse.
Frau Dr. Bianca Brodnitz, Danzig, Reitbahn 4.
Rechtsanwalt Dr. Hermann Brodnitz, Danzig, Reitbahn 4.
Pfarrer Alexander Brückner, Siegersdorf i. Schlesien.
Dipl.-Ing. Alfred Brüninghaus, Dortmund, Eberhardstr. 23.
San.-Rat Dr. Max Bukofzer, Königsberg i. Pr., Poststr. 13.
Karl Buttig, Berlin C 25, Prenzlauerstr. 3.

C.

Studienreferendar Ludwig Cohn, Berlin W 50, Eislebenerstr. 7.
F. L. Cross, Bournemouth, England. 143, Richmond Park Road.

D.

Reg.-Rat Dr. Dalquen, Frankfurt a. M.-Süd, Gartenstr. 8.
 G. J. Dekker, Amersfoort, Holland, Internationale School voor Wijsbegeerte.
 Prof. Dr. W. Dieck, Sterkrade, Brandenburgstr. 2.
 Dr. Max Dieckhoff, Heinrichswalde, Ostpr., Friedrichstr. 65.
 Pfarrer Dr. Th. Dorm, Weiler i. Württ.
 Heinrich Dreyfuß, Berlin W 15, Darmstädterstr. 8.
 Archivar Kurt W. Droege, Berlin-Neutempelhof, Bürgerrenstr. 4.
 Dr. med. Drucker, Dortmund, Betenstr. 9.
 Stud.-Rätin Duvel, Marienwerder, Westpr., Bismarckstr. 17.
 Tien Yue Dzen, Charlottenburg, Dahlmannstr. 25.

E.

stud. med. Fritz Eckardt, Plauen i. V., Weisestr.
 Studienrat Max Eisentraut, Plauen i. V., Öffentliche Handelslehranstalt.
 Dr. Engelmann, Plauen i. V.
 Dr. Engelmann, Dortmund, Elisabethstr. 17.
 Studienrat Erwin Ernst, Stade, Harsefelderstr. 20 I.
 Max Ewald, Berlin-Charlottenburg, Marchstr. 10.

F.

Stud.-Ass. Dr. Falck, Reichenbach i. V.
 Pastor Otto Feyerabend, Fiddichow-Oder.
 Harald Fick, Gießen, Moltkestr. 18.
 Dr. H. Finscher, Baumholder, Kr. St. Wendel.
 Lehrer Emil Fischer, Rochlitz i. Sa.
 Prof. Dr. Willi Flemming, Rostock, Alexandrinenstr. 91.
 stud. theol. Oskar Foellmer, Berlin NW, Dortmunderstr. 2.
 Dr. Julius Fränkel, Wien, Alsenstr. 54/20.
 Walter Frede, Dortmund, Bismarckstr.
 Frau Oskar Funke, Hagen i. W., Konradinstr.
 Wilhelm Funke, Hagen i. W., Bahnhofstr.
 Dr. Max Fuchs, Charlottenburg, Giesebrechtstr. 9.

G.

August Gayer, München, Äußere Wienerstr. 115.
 Dr. Otto Geßler, Lindenberg i. Allgäu.
 Schriftsteller A. Gimmerthal, Bad Neuenahr, Haus Humboldt.
 G. H. Ginsberg, Essen, Kortumstr. 54.
 Dr. Rudolf Glitzner, Vorau, Steiermark.
 S. Goldschmidt, Eberswalde.
 Prof. Dr. H. T. de Graaf, Zutphen, Holland, Boompjeswal 7.
 Dr. Thomas Greenwood, London SW 7, Royal Geographical Society.
 Frau Aenne Grünthal, Düsseldorf, Lindemannstr. 8.
 Dr. M. Grunwald, Berlin W 50, Nachodstr. 27.

H.

Fräulein Studienrat Haberfeld, Danzig, Brodbänkengasse.
 H. Halberstaetter, Berlin-Wilmersdorf, Nassauischestr. 9/10.
 Dr. Ir. L. Hamburger, Dordrecht, Holland, Dubbeldamsche Weg 40.
 Stud.-Rat Kurt Hartmann, Leipzig-Co., Südstr. 107.
 Dr. Gerhart Hauptmann, Agnetendorf i. Riesengebirge.
 Prof. Dr. Hauttmann, Rostock, Herrmannstr. 20.
 Oskar Heimann, i. Fa. R. M. Maassen, G. m. b. H., Berlin W 8, Leipzigerstr. 42.
 Dr. Josef Heller, Charlottenburg, Luisenplatz 4.
 Apotheker H. Hennig, Zittau, Marien-Apotheke.

Fräul. Else Herold, Plauen i. V., Neundorferstr. 115.
 Fräul. Helene Herold, Plauen i. V., Neuendorferstr. 115.
 Stud.-Rätin Toni Herrmann, Königsberg i. Pr., Beethovenstr. 43.
 H. Hesch, Backnang i. Württ.
 Hellmuth Heßler, Berlin-Neukölln, Hobrechtstr. 61.
 Prof. Dr. Hermann Heumann, Aachen, Hasselholzerweg 16.
 Dr. med. et. phil. Hildebrandt, Berlin-Tegel, Uferstr. 1.
 Ingenieur Fr. Hluczka, Brünn, Tschechoslowakei, Talgasse 25.
 Dr. Emil Hoesch, Hagen i. W., Karlstr. 11.
 Ing. Paul Hoffer, Dortmund, Hansemannstr. 5.
 Lehrer O. Hoffmann, Gebesee b. Erfurt, Langestr. 34.
 Rechtsanwalt Hoffmann, Dortmund, Saarbrückerstr. 6.
 Lehrer G. Hofmann, Großaspach i. Württ.
 Rechtsanwalt Dr. Ludwig Holländer, Berlin SW 68, Lindenstr. 8.
 Kurt Hoppe, Charlottenbrug, Kuno-Fischer-Str. 16.
 Dr. Meta Hübler, Dresden, Comeniusstr. 3.
 Eugen Hütter, Heidelberg, Ludwigplatz 12.

I.

Dr. Hermann Isay, Berlin W 57, Potsdamerstr. 60.
 Dr. Israel, Breslau, Kaiser-Wilhelm-Str. 107.

J.

Dr. Walter Jung, Leipzig, Bussestr. 6.
 Direktor Dr. Jüngermann, Hagen i. W., Buscheyst. 58.

K.

Dr. Leopold Kaatz, Dessau, Antoinettenstr. 5.
 Prof. Dr. K. Kagawa, Berlin W, Hildebrandtstr. 25, Japanische Botschaft.
 Studienrat Paul Kahl, Berlin-Pankow, Parkstr. 12c.
 Stud.-Rat Ludwig Kalpers, Elberfeld.
 Kampmann, Celle, Triftstr. 25.
 Privatdozent Dr. H. Keller, Rostock, St. Georg-Str. 79.
 Frau Dr. Thekla Kellermann, Berlin W 15, Knesebeckstr. 56/57.
 Ministerialdirektor Dr. Kittel, Dresden-Weißer Hirsch, Heinrichstr. 28.
 Fräul. Lehrerin Klauer, Plauen i. V., Windmühlenstr. 34.
 Marta Kleinecke, Hagen i. W., Hochstr. 101.
 Dr. Wilh. Kleylein, Zittau, Bahnhofstr. 4.
 Max Klönne, Dortmund, Kronprinzenstr. 67.
 Dr. Moritz Klönne, Dortmund, Prinz-Friedrich-Karl-Str.
 W. Knigge, Dortmund, Rathenau-Allee 40.
 Korb, Leipzig, Wiesenstr. 1.
 G. Kösters, Dortmund, Rheinischestr. 8.
 Geheimrat Prof. Dr. Johannes von Kries, Freiburg i. Br., Goethestr. 42.
 Dr. Hans Krüger, Schulenburg b. Marlow i. Meckl.
 Amtsgerichtsrat Krüger, Sigmaringen, Karlstr. 36.
 Pfarrer a. D. Lic. C. v. Kügelgen, Chemnitz, Schloßstr. 33.
 Fräul. Kühne, Plauen i. V., Breitest. 85.
 Alexander Kuhr, Münster i. W., Mühlenstr. 8.
 Frida Kuske, Berlin NW 5, Birkenstr. 34.

L.

Dr. Ing. Langen, Dortmund-Gartenstadt, Natorpweg 1.
 stud. arch. Heinz Lau, Marienwerder, Westpr., Hindenburgstr. 66.
 Dr. A. Laudien, Düsseldorf-Oberkassel, Luegallee 97.
 Dr. Ernst Lehmann, Berlin W 30, Aschaffenerstr. 14.
 Dr. Fritz Michael Lehmann, Berlin W 30, Martin Luther-Str. 9a.

Stud.-Rat Martin Leistner, Schneeberg i. Sa.
 San.-Rat Dr. Levinstein, Berlin-Dahlem, Altensteinstr. 33.
 Dr. J. Lewin, Berlin W 30, Aschaffenerstr. 16.
 cand. phil. Arnold Littmann, Berlin-Steglitz, Zimmermannstr. 16.
 Frau Emmy Loh, Hörde i. W., Hermannstr. 7.
 M. Ludwig, Marienwerder, Westpr., Kl. Herrenstr. 5.

M.

Dr. Rolf Maass, Aschersleben.
 Universitätsprofessor Dr. Fritz Mann, Königsberg i. Pr., Krausallee 70.
 Frl. Dr. Mantey, Coblenz, Kaiser Friedrich-Str. 56.
 Oberstudiendirektor Dr. Meese, Essen, Pelmanstr. 36.
 Fräul. Dr. C. R. Meibergen, Rotterdam, Heemraadsingel 241.
 Direktor Meisel, Plauen i. V., Kg. Georg-Str. 18.
 Frau Direktor Meisel, Plauen i. V., Kg. Georg Str. 18.
 Rentamtmann Meyer, Auerbach i. V.
 Prof. Dr. H. Mezer, Würzburg.
 Prof. Dr. Waldemar Mitscherlich, Breslau, Körnerstr. 40/42.
 Franz Mladek, Wien, Habichergasse 50.
 Dipl.-Ing. Albert Moritz, Berlin-Schöneberg, Kufsteinerstr. 7.
 Dr. Hans Mühsam, Berlin W, Maaßenstr. 11.
 Dr. Friedrich Müller, Berlin NO 55, Braunsbergerstr. 17.
 Ministerialdirektor Kurt Müller, Dessau, Wilhelmstr. 40.
 Priv.-Doz. Dr. Theodor Müncker, Bonn, Weberstr. 84.

N.

Dr. K. Nagaya, Marburg, Lahn, Haspelstr. 7.
 Studienreferendar Dr. Gerhart Nauck, Dessau, Wagnerstr. 9.
 Johann Nelböck, Leichtenegg 7, Wels, Ober-Österreich.
 Dr. Nielsen, Ratzeburg, St. Georgsbg.
 Opersänger Hans Nietan, Dessau, Askanischestr. 43.
 Reg.-Rat Dr. Nordmann, Schneidemühl, Krojankerstr. 15.

P.

Pfarrer Julius Paret, Eberbach i. Baden.
 Postrat Adolf Pauli, Charlottenburg, Eosanderstr. 29.
 Prof. Otto Perhantz, Klagenfurt, Bismarckring 3.
 Frl. Dr. Eudoxia Peteff, Sofia, Rumänien, Krakra 22.
 Dr. B. Petermann, Kiel, Holtenauerstr. 37.
 Lehrer Karl Peuß, Osterfeld i. Westf., Provinzialstr. 92.
 Rechtsanwalt Dr. Pfeiffer, Plauen i. V., Wartburgstr. 1.
 Karl Pflug, München, Auenstr. 56/o.
 Oskar Piest, Berlin-Wilmersdorf, Laubacherstr. 31.
 Lehrer Friedrich Pohl, Neu-Tschau b. Neusalz (Oder).
 Frau Pohlenz, Hagen i. W., Hallestr. 30.
 Wilhelm Pollin, Aschersleben, Karlstr. 16.
 Hans Pollnow, Königsberg i. Pr., Steindamm 146.
 Frau Dr. Lucie Pollnow, Königsberg i. Pr., Steindamm 146.

R.

Generalmusikdirektor Prof. Dr. Peter Raabe, Aachen, Monheims-Allee 27.
 Geh. Konsistorialrat Prof. Dr. Ferdinand Rahlwes, Berlin C, Brüderstr. 10.
 stud. med. Walter Rahner, Gaggenau i. Ba., Friedrichstr. 5.
 Erich Räuber, Plauen i. V., Voßstr. 1.
 Lehrer Arthur Rauschenbach, Glauchau i. Sa., Theaterstr. 8.
 stud. jur. Horst Reinhardt, Plauen i. V., Dittrichplatz 1.
 J. Rethwisch, Lahr i. Baden, Kreuzstr. 14.

Studienassessor Willy Roch, Annaberg, Erzgeb., Neues Seminar.
 Rechtsanwalt Dr. Julius Röder, Wien, Hohenstaufengasse 10.
 Dr. J. T. Roest, Blerick, Holland.
 Adolf Römer, Zittau i. Sa., Bahnhofstr. 17.
 Rechtsanwalt Dr. Bernhard Rosenbaum, Danzig, Sandgrube 9.
 Frau Dr. Elisabeth Rosenbaum, Danzig, Sandgrube 9.
 Frau Regina Rosenberg, Dortmund-Rosenthal.
 stud. theol. Helmut Rößler, Berlin-Wilmersdorf, Holsteinische Str. 31.
 Studienrat Rost, Hörde i. W., Bismarckstr.
 W. Rühlmann, Zörbig-Halle a. S.
 Prof. Rust, Königsberg i. Pr., Nachtigallensteig 20.
 P. Joseph Ruthig, Würzburg.

S.

Dr. Josef Samogyi, Freiburg i. Br., Klarastr. 18.
 Fritz Sarkowski, Königsberg i. Pr., Kalthöfischestr. 20.
 Oberingenieur Direktor Heinrich Sasse, Hainichen i. Sa.
 W. H. ten Seldam, Amsterdam, Marinewerfkafe 8.
 Studienrat Senf, Oliva b. Danzig, Georgstr. 12.
 Berthold Silberberg, Aachen, Viktoria-Allee 34.
 Reg.-Rat Dr. Alfred Simon, Bremen, Schubertstr. 13.
 Stud.-Rätin Skrodzki, Königsberg i. Pr., Schönstr. 4.
 Prof. Anton Smetona, Kowno, Litauen, Museumstr. 5.
 Frau Ruth Springmann, Hagen i. W., Am Waldhang 6.
 Dr. W. C. Swabey, New York, U. S. A. 2015, University Ave.
 Johann Swoboda, Witkowitz, Tschechoslowakei, Eisenwerk.

Sch.

Prof. Dr. J. Schatz, Mannheim, Moltkestr. 40.
 Walther Malmsten Schering, Charlottenburg, Westend-Allee 96c.
 Lehrer A. Schmidt, Berlin-Schöneberg, Prinz Georg-Str. 8.
 Dr. Bruno Schmidt, Salzwedel, Lohteich 11.
 Oberschulrat Dr. Schmidt, Detmold, Lemgoerstr. 33.
 Reichsbankdirektor Schmidt, Plauen i. V., Reichsbank.
 Dr. Peter Schmitz, Gelsenkirchen-Hürshoven.
 Frau Dr. Dorothea Schneider, Dresden-A. 16, Krenkelstr. 4.
 Frä. L. Schneider, Dortmund-Dorstfeld, Schmettowstr. 6.
 Kaplan Werner Schöllgen, Rom, Italien, Via Sagrestia 17.
 Schwester Martha Schönherz, Hagen i. W., Bismarckstr. 14.
 Anna Marie Schroeder, Marburg, Lahn, Orléansstr. 21.
 stud. phil. Helmut Schröder, Kiel, Am Schloßgarten 5.
 Stud.-Rat H. Schubert, Frankfurt a. O., Fürstenwalderstr. 59.
 Prof. Dr. Joh. Schubert, Eberswalde.
 Prof. Dr. Schulze, Rostock, Zoologisches Institut.
 Prof. Dr. Carl Jos. Schumacher, Sterkrade, Rheinland, Inselstr. 23.
 Direktor Dr. Felix Schumm, Essen, Limbeckerstr. 100.
 A. Schutte, Amsterdam, Holland, Bruksloot A 80.
 Dr. Schwalbe, Berlin-Grunewald, Delbrückstr. 18.

St.

Dr. phil. Steinbömer, Berlin NW 40, Hindersinstr. 2.
 Bruno Stern, Aachen, Borgraben 73.
 Prof. Stracke, Dortmund.
 Lic. Adolf Strewe, Keutschen, Krs. Weißenfels.
 Frau Dr. Laura Strewe, Keutschen, Krs. Weißenfels.

T.

- H. H. Tammes, Amsterdam, Holland, Lijnboonsgracht 278.
 J. Tas, Amsterdam, Holland, Valesiusstr. 190.
 Dr. T. Terwerda, Amsterdam, Holland, Vondelstr. 100.
 Pfarrer Thomas, Plauen i. V., Untere Ende-Str. 4.
 Lehrer Alfred Thoran, Berlin-Friedenau, Cranachstr. 45.
 Prof. Isidor Tomoschaitis, Kowno, Litauen, Vilniausg-vè 38.
 Dr. H. T. Torringa, Den Haag, Holland, Irisstr. 217.

V.

- Reg.-Tat O. Vietze, Borna Bez. Leipzig.
 Heinrich Vollert, Zittau i. Sa., Juststr. 5.
 stud. phil. Helene Voss, Kitzberg b. Kiel, Gartenbauschule.

W.

- H. J. van der Waals, Arzt, Amsterdam, Holland, Roemer Visscherstr. 15.
 Dr. Martin Wähler, Erfurt, Gartenstr. 38b.
 Dr. Bodo von Waltershausen, Karlsruhe i. Ba., Hirschstr. 32.
 stud. math. Hans Wäscher, Barmen, Zietenstr. 5.
 Prof. Clemens C. J. Webb, Marston Oxford, England, Walnut Tree House.
 Geh. Reg.-Rat Dr. O. Weigert, Berlin-Grünwald, Im Eichkamp 41.
 Emil Weiler, Berlin-Wilmersdorf, Motzstr. 51.
 Bürgermeister Dr. J. G. Weiß, Eberbach i. Ba.
 Hans Weißbarth, Berlin O 112, Rigaerstr. 15.
 Predigtamtskandidat Friedr. Werner, Domäne Neuendorf b. Fischhausen.
 Frau Gertrud Wertheim, Berlin W 50, Ansbacherstr. 35.
 Lehrer Wetz, Dortmund, Burgholzstr. 118.
 Stud.-Ass. Otto Wiegandt, Ulm a. Donau, Schaffnerstr. 8.
 Hermann Wiehle, Dessau, Heinrichstr. 22.
 cand. phil. G. Wieninger, München, Aberlestr. 16.
 Frau Justizrat Dr. W. Wilden, Aachen, Zollernstr. 33.
 Fräul. Dr. Margarete Wildt, Stuttgart, Königinstr. 38.
 Dr. Hermann Wolf, Amsterdam, Holland, Harmoniehof 54.
 Pfarrer Dr. Walter Wolff, Aachen, Richardstr. 14.
 Dr. Oskar Wolfsberg, Berlin W 50, Passauerstr. 22.
 Hans Wuensch, Zittau, Äußere Weber-Str. 2.

Z.

- Dr. Karl Zahn, Essen, Cäsarstr. 23.
 Dr. M. Zapfe, Jena, Uerderstr. 22.
 Stud.-Rat Dr. Rudolf Zaunick, Dresden, Elisenstr. 4.
 Dr. Leon Zeitlin, Berlin C 25, Dircksenstr. 20.
 v. Zengen, Berlin W 62, Burggrafenstr. 11.
 Hugo Zuchardt, Zittau, Komturstr. 18.
 Frau Zucker, Zittau, Juststr. 8.

Institute.

- Berlin, Ministerium für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung, Minister Dr. Boe-
 litz, W 8, Unter den Linden 4.
 Dessau, Anhaltische Landesbücherei, Dr. Rammelt.
 Elbing, Stadtbibliothek, Am Lustgarten 6.
 Essen, Stadtbücherei, Flachsmarkt 2.

Frankfurt a. M., Philosophisches Seminar der Universität.
 Frankfurt a. Oder, Bibliothek des Realgymnasiums, Oberschule, Kaiserstr. 20.
 Harburg a. E., Verein für Deutsche Kultur und Geschichte, Vorsitzender:
 Rechtsanwalt Praël, Lüneburgerstr. 4.
 Lemberg, Polen, Universitätsbibliothek.
 Münster i. W., Philosophisches Seminar B der Westfälischen Wilhelms-Universität.
 Schweidnitz, Höhere Lehranstalt für praktische Landwirte.
 Wiesbaden, Evangelische Gesamtkirchengemeinde, Luisenstr. 34.

Register.

I. Sachregister.

- | | | |
|--|--|--|
| <p>Absolutheit 351
 Ästhetik 529; transzendentale 31, 41, 136, 176, 399, 481, 575, 601
 Agnostizismus 476
 Aktivismus 537
 Anschauung 21, 458
 Anschauungen a priori 22, 180; empirische 22, 64, 180
 Anthropologie 12, 117ff.
 Anthroposophie 504f.
 Antike 505f., 547, 587, 594
 Antinomie 21, 35, 200, 206
 Apperzeption, transzend. 131, 169, 183
 Apriori 113, 168; religiöses 352
 Apriorismus 356, 596
 Arithmetik 448
 Assoziation 107
 Assoziationstheorie 479
 Attribut 108
 Aufklärung 214
 Automatismus 539
 Autonomie 169, 195f., 206, 513, 597
 Axiomatik 62
 Axiome 23, 558</p> <p>Begriff 443
 Begriffe a priori 497
 Bewegung 24, 428f., 460 ff. 467
 Bewegungsproblem 416ff., 430ff.
 Bewußtsein 106, 110, 127
 Bezugskörper 25
 Bibliothek Warburg 586f.</p> | <p>Biologie 475, 558f.
 Biologismus 536
 Buddhismus, Philosophie des 497
 Cartesianismus 597
 Christentum 353, 547f.</p> <p>Darwinismus 536
 Deduktion, transzendente 22, 181
 Definition 23
 Demokratie 358f.
 Determinismus 495
 Dialektik 487
 Dialektik, transzendente 314
 Differentialrechnung 80
 Ding an sich 121, 125, 131, 135, 170, 192, 290, 545
 Dogmatik 353; christl. 530
 Dogmatismus 594 f.; ontolog. 513
 Dualismus 536</p> <p>Egoismus 393, 530f.
 Egosolismus 480
 Ehe 244ff.
 Empfindung 110
 Empirismus 213
 Enzyklopädie 612
 Entelechie 599
 Erfahrung 23, 97, 179, 233; innere 533
 Erfahrungssätze 23; — wissenschaft 96
 Erkenntnis a priori 123, 131
 Erkenntnisbegriff 21, 123</p> | <p>Erkenntnistheorie 122, 475, 503
 Erziehung 577f.
 Ethik 11, 17, 18, 399, 495, 515, 538, 546, 551; naturw. 473, 579, 602; theol. 530
 Eugenik 475
 Europäismus 356
 Evolutionismus 533
 Ewiger Friede 19</p> <p>Farbenlehre 521, 581
 Fiktion 458
 Freiheit 19, 109, 136, 140, 155, 174, 197f., 203f., 210, 497, 546, 571, 603
 Frömmigkeit 3
 Funktion 443</p> <p>Galilei-Transformation 57
 Ganzheit 368ff.
 Gebet 384
 Gefühl 19, 386ff., 471
 Gegenstand 48, 191
 Gelten 483ff.
 Geltungsbegriff 403ff.
 Genealogie 425
 Geometrie 21, 445, 454; analytische 444; apriorische 63; euklid. 27ff., 43f.
 Geschichte, Logik der 567
 Geschichtsphilosophie 355, 565f., 571; Hegels 519
 Geschichtswissenschaft 564
 Gestaltanalyse 556
 Gnosis 476, 506f., 512, 612</p> |
|--|--|--|

- Gott 144f., 211, 223, 367f., 679
 Gottesbeweis 71
 Gravitation 74, 162
 Griechentum 549
 Grundfiktionen 559

 Hegelianismus 530, 580
 Heteronomie 513
 Historismus 360ff.
 Humanismus 593f.
 Humanität 16
 Hypochondrie 4
 Hypothese 559

 Ich 99, 107, 109f., 140, 151, 562f.
 Ichbewußtsein 98
 Idealismus 20, 136, 160, 230, 463, 570; deutscher 510, 550, 586; empir. 465, 468; krit. 467, 476; meta-phys. 479
 Idealität ob Raum und Zeit 31; transz. 40, 45, 58, 170, 468
 Idealitätsgefühl 358
 Idee 125, 188, 540f.
 Identität 186f., 539f.
 Illusionismus 480
 Immanenz 353
 Imperativ, kateg. 18, 386, 491, 577; sittl. 19, 173, 177, 209, 219
 Individualismus 217, 221
 Individualität 503
 Individuum 453, 569
 Intellektualität 359
 Intuition 601; transzend. 84ff.
 Intuitionismus 40
 Ironie 9
 Irrationales 13, 190, 193, 540
 Irrationalismus 472
 Isomorphie 456
 Judentum 378ff.

 Kantianismus 352, 397
 Kapitalismus 355
 Kategorien 21f., 122, 140, 168f., 174, 307
 Kategorienlehre 482, 545
 Katholizismus, roman. 472
 Kausalität 129, 134f., 154, 174, 264, 353, 427, 539f., 599
 Kinderpsychologie 475
 Kinematik 21, 27

 Kongreß f. Ästhetik u. allg. Kunstwissenschaft 589f.
 Kongreß, philos. in Neapel 591ff.
 Kontingentismus 477
 Kontingenz 353
 Konvention 599
 Kraft 73, 418
 Krisis, philos. 534
 Kritizismus 10, 513, 544, 594f., 697
 Kultur 223f., 561f., 564, 567, 569f.
 Kulturgefühl 388; -philosophie 560; -wissenschaft 487
 Kunst 2; -geschichte 588; -philosophie 522; -wissenschaft 601

 Leben 486
 Lebensphilosophie 534, 536
 Logik 107, 123, 212, 233, 396f., 451, 476, 576, 584
 Logizismus 476

 Materialismus 383, 596
 Materie 67, 73, 75, 533
 Mathematik 21f., 77, 438ff., 476, 515
 Mechanik 21, 23, 27, 30, 78, 418, 466
 Mechanismus 372
 Melancholiker 8
 Menge 453
 Menschheitsgedanke 535
 Metaphysik 49, 51, 134, 139, 283, 352, 363f., 374, 495, 503, 534, 544ff., 562, 593
 Methode, phänomenol. 517f.; transz. 41, 317f.
 Mikrokosmos 553
 Minne 589
 Mittelalter 547f.
 Modalität 465
 Modus 108
 Monade 102, 433
 Monismus 217, 480; evolution. 538
 Monotheismus 379
 Moral 571, 573
 Moralität 597
 Musikästhetik 575
 Mystik 103, 226
 Mythos 588

 Nationalismus 474
 Natur 567; -philosophie 114, 137; -recht 354; -wissenschaft 5, 72, 97, 286, 455, 474, 487

 Neometaphysik 541 f.
 Neukantianismus 165, 195, 207, 228, 474, 541
 Neuplatonismus 477, 511ff.
 Neuzeit 547f.
 Nominalismus 476
 Norm 360, 387, 397, 474
 Noumenon 131, 197

 Objektivismus 402
 Okkasionalismus 124
 Okkultismus 102
 Ordnung 452
 Ordnungsmonismus 369
 Organischen, Philosophie d. 538
 Organismus 136, 159, 234, 371f.

 Pädagogik 476, 481, 576, 602
 Pantheismus 143, 479
 Parallelismus, psychophysischer 100, 474, 539
 Parapsychologie 504
 Parapsychophysik 504
 Peripatetismus 593
 Persönlichkeit 14, 539, 555
 Phänomenologie 400, 518
 Physik 21ff., 31, 74f., 77, 417
 Philanthropie 7
 Philosophie 2f., 72, 224, 351, 397, 477f., 487, 550f., 597; christl. 513; d. Gegenwart 504, 509f., Geschichte d., 501ff., 509, 541ff., 611; idealist. 360, 535; italien. 597; kritische 7, 470; Logik d., 482f.; neuere 502; d. Rechtes 481; russische 613; tschechosl. 472ff.
 Pietismus 42
 Pluralismus 217
 Positivismus 66; empirist. 596
 Postulat 61
 Pragmatismus 473, 480
 Probabilismus 474f.
 Prinzipien a priori 498
 Protestantismus, german. 472
 Psychoanalyse 541ff., 610
 Psychologie 98, 107, 396f.,

- 474, 476, 533, 599, 609f.;
d. Mittelalters 507
Psychologismus 352, 395ff.,
476, 596
- Rationalismus** 23, 129, 213
Raum 21—41, 102, 108,
116, 140, 152, 169, 418ff.,
462f., 465, 468ff.
Realismus 160, 177, 476,
600; transz. 465
Realität, empir. 44f., 468
Recht 235ff.
Rechtslehre 233ff.; wissen-
schaft 259, 263; -philoso-
phie 605f.
Relation 463
Relativismus 361, 533
Relativität 351, 437
Relativitätslehre 59, 421,
439; -theorie, Einstei-
sche 607f.
Religion 2, 4, 207, 308, 352,
377, 542, 573, 602; d.
Freiheit 473
Religionsgeschichte 587;
philosophie 352, 385,
604f.
Revolution, franz. 519
Rigorismus 12
Rotationsbewegung 435;
-problem 437
Ruhe 24
- Sarkasmus** 9
Sätze 23
Scholastik 502
Seele 99f., 134, 140, 540f.
Seelenwanderung 425
Selbstbewußtsein 37
Sentiment 603
Sinnlichkeit 41, 107
- Sittengesetz** 12
Sittlichkeit 288, 560f.
Skopsis 470, 477
Sozialismus 355
Soziologie 236, 481, 605
Sozialphilosophie 354
Spätscholastik 507
Sprachphilosophie 476
Staat 528
Strafe 238
Subjektivität 540
Substanz 108, 124, 127, 133,
140, 142, 443, 463
Symbolbildung 588
Synthesis 49, 184
System 366; d. Phil. 485;
d. Wissenschaften 487
- Technik** 546; Philosophie d.
533f.
Teleologie 159, 370ff.
Theismus 478
Theologie 225, 282, 351,
353, 495
Theorie 472
Theosophie 504f.
Totalität 85
Trägheitsprinzip 24f.
Transzendenz 353, 545
- Unbedingtes** 209f.
Unendlichkeit 39
Universalismus 217, 221
Unsterblichkeit 382
Ursache 125, 128
Ursprung 540
Urteile, synthet. 28; syn-
thet. a priori 22, 28, 456
Urteilsgebilde 408f.
Urteilsrichtigkeit 556f.
Urteilswahrheit 556f.
Utopie 527
- Vernunft** 12, 23, 378, 471;
prakt. 482, 484, 552, 560
571f.; theoret. 560
Verstand 19, 105, 141
Verstandesbegriffe 22
Verstandesgesetze 398
Vitalismus 374, 598
Völkerphilosophie 598
Voluntarismus 633
Vorstellung a priori 35;
empir. 22
Vorstellungskonstante 38
- Wahrheit** 182, 397, 406ff.,
455, 475, 550f., 558
Wahrheitsproblem 395f.
Wahrnehmung 22f.
Wechselwirkung 539
Weltgeschichte 563f.
Wesentlichkeit 564ff.
Werterkennen 483; -norma-
tivismus 536; -philosophie
352
Wille 105, 141
Willensfreiheit 105, 206,
564, 590
Wirklichkeit 550f.
Wirklichkeitslehre 549
Wissenschaft 104, 281ff.,
417; romantische 475
- Zahl** 447
Zahlenkontinuum 54
Zeit 21ff., 42, 108, 116, 152,
169, 418, 421ff., 461ff.,
608f.
Zeitparadoxien 467
Zentrifugalkraft 420, 428f.,
434
Zivilisationsgefühl 388
Zynismus 529

2. Personenregister.

- | | | | |
|---------------------------|-------------------------|-----------------------------|-------------------------|
| Abbagnano 600 | Aliotta 592, 600 | Antal, v. 304 | 484, 507f., 516, |
| Abdull-Allah 603 | Alphen, van 312 | Anthes 248 | 528, 533, 541f., |
| Abramson 319 | d'Alton 316 | Antonietto 603 | 580, 589, 611 |
| D'Accadia 604 | Amelius 511 | Apparsundaram | Armstrong 583 |
| Achenwall 248f. | Amiel 116 | 603 | Arndt 271 |
| Adelphus 511 | Anaxagoras 292 | Aquilinus 511 | Aster, v. 245, |
| Adickes 110, 489 | Andrae 498 | Aristoteles 68, 104, | 509f. |
| Aeschylus 298 | Angiulli 603ff. | 107, 113, 165, | Augustin 123ff., |
| d'Aguesseau 605ff. | Anglicus (s. Sa- | 173, 189f., 233, | 208, 277, 478, |
| d'Alembert 120 | reshel) | 284, 443, 460. | 547 |

- Autore 611
 Bacon 233, 547f.
 Bad 327
 Baensch 509
 Baeumker 509f.
 Baeumler 119
 Bardou 316ff.
 Barth 381
 Bartos 481
 Bauch 257, 415, 556, 584
 Baudelaire 252
 Baumgarten 120
 Bayle 377, 471f.
 Beck 113
 Bech 495
 Becher 504, 549
 Benecke 605
 Benes 481
 Benrubi 596
 Bergson 86, 116, 477, 486, 509, 534, 549, 569, 596ff., 607
 Bergmann 406
 Bernays 450
 Berkeley 138, 145, 178, 307, 502, 514
 Besant 504
 Bianchini 610
 Biedermann 530
 Biehle 601
 Biesiekierski 326
 Biester 89, 495
 Bilderdijk 311f.
 Binder 244
 Bismarck 316
 Bizzarri 614
 Blavatsky 504
 Blondel 595
 Blumenbach 372
 Blumenfeld 265
 Bodelschwingh 231
 Bolyai 443
 Bolzano 61, 326, 397ff., 564, 544
 le Bon 387
 Born, S. 309
 Born, M. 94
 Bornhausen 225
 Bornstein 326
 Borowski 101, 104
 De Bosch 310
 Böttcher 326
 Boutroux 549, 596
 Bo Yin Ra 549
 Bozena 481
 Braun, O. 509
 Breitkopf 89
 Brentano, Fr. 398 ff., 407 f., 412, 414, 504, 509
 Brezina 480
 Bridgeman 324
 Brod 252, 477
 Brouwer 449
 Bruckmeier 24
 Brunelli 611
 Bruno, Giord., 137, 548, 555
 Brunschwig 595ff. 611
 Brydone 82
 Buache 91f.
 Buchenau 328, 421, 424, 433
 Buchner 504
 Buck 76
 Buffon 115
 Burckhardt 586
 Burger 489f.
 Buridan 547f.
 Burns 526
 Butler 583
 Bykowski 326
 Byron 526
 Calderini 611
 Callsen 64
 Cantor 54, 61, 447
 Capello, van de 248
 Carlyle 229
 Carnap 64, 457
 Cartesianer 515
 Cartesius (s. Descartes)
 Casanova 245
 Cassirer 66, 82, 416, 420, 425, 427, 429, 431, 443, 514, 533, 588
 Castelnovo 608
 Cieszkowski 326
 Ciopa, della 609f.
 Chamberlain 95
 Chodowiecki 318, 320
 Christiani 76
 Chwistek 326
 Cohen 265, 377ff., 482, 504, 509
 Colucci 609f.
 Comte 116
 Cordovani 611
 Couturat 62
 Crain 83
 Cranach 316
 Crawford 92
 Crusius 105, 142f.
 Cusanus 137f., 547f.
 Dannecker 316
 Dante 589, 593
 Darwin 235, 386
 Dasgupta 596f.
 Dastich 473
 Dedekind 54, 447
 Déhany 327
 Dekker 603
 Delbos 596
 Demokrit 134
 Denina 318
 Desargues 442
 Descartes 73, 138, 188, 298, 305, 422, 478, 508, 510, 547f., 560, 593, 597, 607, 613
 Dessoir 549, 588, 601f.
 Dienes 515
 Dietrich, A. 39, 49
 Dilthey 49, 208, 227, 245, 486, 502, 504, 514, 548, 556
 Dingler 25
 Doniselli 609
 Dostojewsky 473
 Dratová 481
 Drews 71
 Driesch 405, 509, 549, 599
 Drtina 475
 Dubos 120
 Dubois-Reymond 73
 Duhem 547
 Dühring 71, 324, 461
 Dümmler 317
 Duns Scotus 141, 547f., 611
 Dupréel 598f.
 Durdik, J. 473
 Durdik, P. 473
 Dürer 589
 Dyroff 408
 Eberhard 119, 494
 Eckart 547f.
 Eggers 317
 Ehrenfels 477
 Ehrle 507
 Einhorn 326
 Einstein 62ff., 233, 417, 597, 607
 Eisler, R. 614
 Empedokles 526f.
 Engert 531
 Enneccerus 262ff.
 Enriques 608
 Epikur 134, 531
 Erdmann, B. 39, 99, 514
 Erhard 15
 Eucken 532, 549ff., 585, 593
 Euhemeros 528
 Euklid 27ff., 440, 443
 Euler 68
 Eustochius 511
 Falkenheim 509f., 584
 Fechner 477, 613
 Feder 494
 Feith 312f.
 Feretti 603
 Ferneck, H. v. 266
 Feuerbach 284, 530, 584
 Fichte 12, 17, 155, 164, 167, 190, 206, 210, 215, 221, 234, 297, 311, 477, 482, 495, 504, 519, 529, 534f., 547f., 551, 571, 579ff.
 Fischer, Al. 509f.
 Fischer, A. A., 262ff.
 Fischer, Kuno 529, 583f., 585
 Fischer, J. L. 481
 Fittbogen 215
 Fitting 269
 Förster 481
 Förster-Nietzsche 208
 Fortlage 585
 Fraser 514
 Frege 447, 451
 Friedrich II 6, 316, 318, 492

- Friedrich Wilhelm II. 13, 491, 495, 499ff.
 Friedrich Wilhelm III. 500
 Fries 234
 Frischeisen-Köhler Vff., 501f., 505, 509f., 514, 576, 578
 Froude 526
 Gald 604
 Galdo 609
 Galilei 86, 94, 105, 233, 547
 Gans 78
 Gauss 61
 Gebhardt, C. 611, 613
 Gemelli 592, 610
 Gentile 593
 Genovesi 603f.
 Gerard 119f.
 Gerhard, J. 352
 Gerland 71
 Gervinus 522
 Geulinx 305
 Geyser 408, 410
 Gilson 593f., 611
 Gioberti 611f.
 Giangi 608
 Gogarten 381
 Goethe 12, 13, 17, 20, 213, 218, 231, 291, 292, 296ff., 302, 316, 323
 Goldschmidt 266
 Goldschmidt, A. 588
 Goltz 479
 Gompertz 484
 Goncourt, Gebr. 272
 Görland 104
 Grabmann 507
 Gracian 52
 Greco 613
 Green 14
 Grimmelshausen 245
 Groenewegen 311f.
 Grünbaum 610
 Grünwald 504
 Gruyter de 327
 Guastella 611
 Gundolf 208, 523
 Güttler, 321
 Guzik 504
 Hadamard 607
 Haecckel 513, 585
 Haff 605
 Hagemann 316f.
 Hagen, K. C. 74, 82, 93
 Haller 6
 Hamann 14, 214, 216, 490f.
 Harnack 379
 Hartmann, Ed. v. 509, 533, 539f., 585, 613
 Hartmann, Nicolai 504, 539
 Haymann, v. 268
 Hebbel 537
 Hegel 164, 184, 190, 221, 222, 234, 249, 273ff., 321, 356
 Heiler 549
 Hekataios 528
 Helmholtz 35ff., 63, 70, 91, 521
 Hemsterhuis 305
 Hensel 268
 Heraklit 86, 189, 296
 Herbart 475, 582
 Herder 9, 15, 18, 214ff., 313, 377, 548
 Herrigel 482f.
 Herrmann, Wilh. 227f., 377, 382, 384
 Hertling 504, 507
 Hilbert 62f., 68, 448ff.
 Hobbes 138, 386, 514, 613
 Höfler 33, 40
 Hoppe 477
 Horneffer E. 208
 Houdon 316
 Hruban 481, 601f.
 Humboldt, A. von 91
 Hume 214, 510, 515, 525
 Husserl 397, 402f., 504, 517f., 549, 556
 Huyghens 416ff.
 Hyna 475
 Igel 326
 Ihering 258
 Ingarden 326
 Jachmann 74, 82
 Jacobi 214, 215, 217, 580
 Jakowenka 611, 613
 Jambulos 528
 James 509, 549
 Jaspers 245
 Jerusalem, W. 324
 Jung 498
 Jung-Stilling 495f.
 Kaczorowski 326
 Kádner 476, 481
 Kaestner 49, 78, 495
 Kaizl 473
 Kallab 481
 Kalkreuth, v. 499f.
 Kant, 1—320, 475, 519f., 529, 535, 537, 542f., 560, 571f., 577, 579f., 582, 588, 592ff., 605, 610f.
 Kapp, E. 553
 Karel 306
 Kastil 402
 Kaufmann, E. 242
 Kelsen 241f.
 Kelvin, Lord 70
 Kepler 94
 Keyserling 549
 Kielski 327
 Kiesewetter 498
 Kiesow 609
 Kinkel, W. 509
 Kipp 263f.
 Kirchmann, H. v. 71f.
 Klahowsky 481
 Knutzen 76
 Külpe 409, 504, 556
 Lachelier 596
 Laertius Diogenes 525
 Lambert 495
 Lask 482ff., 549, 556
 Lasson, G. 256
 Laszlo 504
 Lavater 491
 Lehmann, F. W. 81
 Lehmann, Hugo 605
 Lehmann, Rud. 509f.
 Leibniz 31, 39, 68, 69, 73, 102, 134, 138, 140, 143, 146, 179, 180, 188, 212, 510, 516f., 533, 547f.
 Lenbach 316
 Lessing 214ff., 317
 Levi 605
 Lewin, K. 425
 Liebert, A. 533, 594
 Liebmann 504
 Lifka 481
 Liguori v. Brabant 593
 Lindner 75, 492
 Lobatschewsky 443, 446
 Lochner 496
 Locke 100, 105, 106, 179, 510, 585, 607
 Lorenz 514
 Lossky 600
 Lotze 397, 403ff., 412, 504, 510, 535, 544
 Ludwig, Otto 322
 Lukasiewicz 327
 Lutawsliski 325
 Luther 12, 208, 231, 316, 352
 Mach 322, 407, 420, 466, 611
 Maimon 167, 190, 379, 494
 Maine de Biran 592, 595f.
 Malebranche 100, 125, 134, 138, 143, 478, 515
 Maliniak 326
 Malacorda 604
 Marbe 325
 Marcolongo 607
 Maresca 603
 Martino, de 611
 Marty 413
 Mattersberg 316
 Mattersdorf 319f.
 Mauthner 321f.
 Medicus 509
 Melanchthon 352
 Mellin 494
 Mendelssohn 8,

- 100, 142, 303,
 379, 491, 493,
 495
 Menzel 316
 Menzer 489, 509
 Merkl 242
 Messer 504, 509
 Meyer, H. F. 504
 Michelet 273
 Mill, J. St. 447,
 475
 Mockrauer 611,
 613
 Montalto 604
 Monteseano 609
 Montessori 603
 Montesquieu 247,
 607
 Moog 401
 More, Henry 431
 Müller, C. 62
 Müller-Braun-
 schweig 610
 Müller-Freienfels
 600f.
 Musatti 608
 Myslicki 611f.
 Natorp 377, 398,
 403, 484, 509,
 540f.
 Nehesky 481
 Nejedly 481
 Nelson 504, 549
 Neuhoﬀ 313
 Newton 21ff., 105,
 138, 142f., 145,
 233, 416ff., 503,
 515
 Nicolai 491
 Nicolovius 499f.
 Nietzsche 87, 114,
 227, 229, 231,
 321, 504, 521.
 531f., 537, 539,
 548, 570, 605,
 613
 Nordmann 607
 Novalis 580
 Occam 141, 322,
 547
 Oehme 89
 Österreich, Konst.
 398, 400, 503f.,
 539, 549
 Palacky 472
 Panofsky 589
 Parczewsky 327
 Parmenides 541
 Pasch 62
 Pater 484
 Patini 610
 Paul, Jean 522f.,
 578
 Pauler, A. 516f.
 Paulsen 578
 Peano 448, 608
 Pelikán 477
 Peratiatkowicz, v.
 268
 Perponcher 313
 Pesch 504
 Pestalozzi 13, 327
 Petrarca 472
 Pfänder 509
 Pful (Pfuhl?) 499
 Piccoli 601f.
 Pierson 307
 Pincherle 604
 Philon 506, 525
 Planck 269
 Platner 115
 Platon 68, 90, 124f.,
 165, 184, 189,
 363, 478, 484,
 486, 523, 526ff.,
 535, 540ff., 571,
 589, 611
 Plessing 17
 Plotin 164, 511f.,
 524, 542, 611,
 613
 Poerschke 582
 Poincaré 62f., 509,
 609
 Pope 6
 Porphyrius 511,
 542, 611
 Poseidonios 523ff.
 Prantl 314
 Proudhon 530
 Psentfk 481
 Ptolemäus 418
 Puchta 261, 605
 Pufendorf 245
 Purkynje 472
 Rabelais 245
 Racz 517
 Rád 475
 Rado, de 613
 Rand 514
 Rausch 316f., 320
 Ravaison 596
 Rehmke 549, 556,
 581, 591
 Reicke, R. 126f.,
 146, 153, 155,
 158 489, 498
 Reinach 249, 605
 Reinhard 312
 Reinhold 15, 105,
 167, 190, 494f.
 Reininger 325
 Rembrandt 613
 Renda 604
 Renouvier 476
 Reuschle 70
 Révész 517
 Ribot 479
 Richter, R. 509
 Rickert 356, 406,
 482f., 487, 504,
 545, 549, 600 f.
 Riehl 504
 Riemann 57, 446
 Ritschl 228, 352
 Ritter, G. 503, 589
 Ritter, J. W. 96
 Robespierre 312
 Rohde 541
 Rolland 549
 Roloff 318
 Roscellin 322
 Rosmini 611f.
 Rothe, R. 530
 Rotta 611
 Rousseau 7f., 12,
 119, 245f., 268,
 273, 607
 Royer-Collard 596
 Rubinstein 585
 Ruge 584
 Ruhnken 4
 Ruhnkenius 305f.,
 313
 Rumford 92
 Russell, B. 62, 326,
 449, 451, 456
 Russel 600
 Ruyther 306
 Rybiska-Dobrzyn-
 ska 326
 Sálda 481
 Salomon 244
 Sareshel 507
 Sarlo, de 598f.
 Sauer 605f.
 Savigny 234, 261,
 605f.
 Schaeder 381
 Schaxel 558
 Scheler 549, 600
 Schelling 95f., 186,
 230, 311, 529,
 547, 551f., 560f.,
 579f.
 Schiller, Fr. v.
 11f., 292, 295f.,
 322, 529, 580,
 584
 Schiller, F. C. S.
 509
 Schlegel, Fr. 283,
 482, 486
 Schleich 549
 Schleiermacher
 221f., 227ff., 234,
 254, 352, 384
 Schlick 60, 63, 66
 Schloßmann 262
 Schmekel 509
 Schneider, H. 544f.,
 549
 Schneider, J. 66
 Scholz, H. 403, 411,
 418
 Schopenhauer 87,
 114, 250, 253,
 322, 480, 510,
 520, 585, 611,
 613
 Schouten 435
 Schreier 242
 Schrempf 549
 Schrenck-Notzing
 504
 Schroeder, H. 24
 Schultheiß 531
 Schultz, F. A. 4
 Schummel 494
 Schuppe 262
 Schur 62
 Schütz, Chr. G.
 249, 252, 255f.,
 259, 274, 494
 Schuwer 600
 Schwegler 585
 Schweitzer 496
 Seebeck 520
 Selepa 481
 Seneca 510, 525
 Severi 608
 Shaftesbury 216,
 548
 Sichä 602
 Sichler 504
 Siebeck 547
 Silesius, Angelus
 613
 Simmel 256, 359,
 486, 509, 524,
 534, 357

- | | | | |
|---------------------|---------------------|--------------------|--------------------|
| Simon, St. 357 | Sturzo 611 | Usener 587 | Wiederhold 406 |
| Simone, de 611 | Suckow 492 | | Wielkes 306 |
| Sittignani 609 | Sulzer 119 | | Wiget 328 |
| Smetana, A. 472 | Swedenborg 101, | Vaihinger 31, 208, | Wijk, v. d. 304, |
| Smetana, F. 446 | 103 | 212f., 321, 323, | 310f. |
| Smolka 326 | Sydow, v. 252 | 454, 458, 489, | |
| Snell 493 | Szelenyi 327 | 559 | Wijnpersse 319 |
| Sokrates 284, 287, | Szumowski 326f. | Valle, della 593 | Wilamowitz 523 |
| 479, 484, 605 | | Valli 604 | William 116 |
| Solger 529 | Talleyrand 392 | Varga 327 | Winckelmann 317 |
| Somlo 235f., 261 | Tanko 515 | Vecchio, del 605f. | Windelband 165, |
| Sommer 498f. | Tarde 387 | Velenowsky 479 | 352, 398, 529 |
| Sonczek 481 | Tarozzi 596f. | Verdroß 242 | Windscheid 26f., |
| Sophistes 541 | Tatarkiewicz 327 | Vernet, C. 319 | 266, 273 |
| Spaldin 215 | Taurellus 508 | Vida 515 | Winternitz 66 |
| Spaventa 611 | Tauro 602f. | Vidari 603 | Wittmann 55 |
| Spener 13 | Thackeray 526 | Vischer, Fr. Th. | Witwicki 325 |
| Spengler 362, 509, | Theopompos 528 | 528ff., 531f. | Wolfers 419 |
| 520, 543, 563ff., | Thomas v. Aquin | Viktor, Hugo St. | Wolff, Chr. 4, 78, |
| 569f. | 64, 510, 592ff., | 548 | 105, 112, 114, |
| Spinoza 108, 134, | 611 | Volkelt 528 | 119, 305, 307, |
| 138, 142, 152, | Thomasius 114, | Voltaire 5, 316, | 560 |
| 155, 164, 188, | 277 | 417, 607 | Wolff, Hugo 87 |
| 216, 284, 298, | Tieftrunk 495 | Vorovka 476, 609 | Wolters, P. 317 |
| 305, 377, 517, | Timanaro 608 | Vydra 472 | Wundt, M. 549 |
| 542, 560, 584, | Tolstoi 613 | | Wundt, W. 100, |
| 611, 613 | Tönnies 514 | | 508, 532ff. |
| Spitteler 537 | Tourtoulon 605f. | Wach 269 | Würzbach 604f. |
| Spranger 245, 254, | Towianski 327 | Wagner, R. 613 | |
| 328, 533, 569 | Trendelenburg 249, | Warburg 587 | Xenophon 528 |
| Ssalagoff 403 | 276 | Warda 84, 318, | Záha 473 |
| Ssolowjow 473 | Tonka 480 | 491 | Zahradnik 475 |
| Stadler 70 | Troeltsch 118, 220, | Wasiansky 16, 74 | Zarchi 601f. |
| Stamm 326 | 280, 351ff., | Weber 355, 537 | Zaremba 607 |
| Stammmler 237, 244, | 377f., 547 | Wechssler 589 | Zawierski 326 |
| 259, 563, 605 | Trzebinsk 325 | Weidenbach 602f. | Zeller 511f., 523 |
| Stanka 591 | Tschaikowsky 585 | Weininger 552 | Zeno 460, 460f., |
| Steiner 513, 549 | Tordy 481 | Wellmann 461 | 528 |
| Stepanow 611 | Twardowski 326, | Welsh 526 | Zielenczyk 327 |
| Stephan 380, 383 | 402 | Weltrich 528 | Ziehen 556 |
| Stepphuhn 482 | Überweg-Heinze | Wertheimer 569 | Zitelmann 263, 605 |
| Stern 549 | 501, 504f., 584 | Weyl 449 | Znamierowski 327 |
| Stirner 530f., 684 | Uhlfr 481 | Weymann 492 | Zöllner 70 |
| Strauß 529 | Ungerer 374 | Weyr 481 | Zotnicki 326 |
| Strzyk 248 | | White 603 | Zottowski 326 |
| | | Wieckberg 591 | Zylinski 326 |

3. Besprochene Kantische Schriften.

(In zeitlicher Reihenfolge.)

- Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte (1747) 67.
 Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels (1755) 5, 71.
 Erdbeben-Aufsätze (1756) 73.
 Neuer Lehrbegriff der Bewegung und der Ruhe (1758) 417.
 Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen (1763)
 73, 114.

- Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen (1764) 8, 114, 115, 258.
- Untersuchungen über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral (1764) 114, 115, 306.
- Träume eines Geistersehers (1766) 102, 103, 127, 491f.
- De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis (1770) 39, 65, 128, 155, Kritik der reinen Vernunft (1. Aufl. 1781; 2. Aufl. 1787) 21ff., 31, 47ff., 51, 71, 89, 100, 109, 111ff., 117, 122, 126, 128ff., 132ff., 136, 140, 142, 145, 147, 155, 157, 158, 166, 175, 176, 210, 229, 262, 276, 283, 297, 307, 310, 313, 366f., 369, 373, 398, 455, 469, 493, 495, 496f., 518, 579, 611.
- Prolegomena (1783) 64, 129, 160, 161, 579.
- Idee zu einer allgem. Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784) 90, 117.
- Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften (1786) 67, 68, 81, 429.
- Kritik der praktischen Vernunft (1788) 6, 12, 105, 152, 158, 177, 192, 202, 229, 307.
- Kritik der Urteilskraft (1790) 16, 111, 129, 134, 234, 369ff., 611.
- Metaphysik der Sitten (1797) 114, 117, 152, 195, 245f., 247, 249, 265, 497.
- Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798) 104, 108, 109, 111, 112, 114, 115, 116, 117, 495.
- Opus Postumum 79, 81, 95, 96, 110, 128, 131, 136, 140, 144, 157, 229.
- Vorlesung über Ethik 18.
- Vorlesungen über Metaphysik 98, 102, 105, 113f., 125ff., 133f., 140ff., 148, 151ff., 153, 155, 157.
- Vorlesungen über physische Geographie 494.
- Briefwechsel 489 f.

4. Verzeichnis der Verfasser besprochener Neuerscheinungen.

- | | | |
|------------------------------|------------------------|--------------------------|
| Alexander, B. 516f. | Heimsoeth, H. 546ff. | Müller-Walbaum, W. 552 |
| Apel, M. 579 | Heinemann, Fr. 511f. | Nef, W. 533f. |
| Apelt, O. 510f. | Herbertz, R. 541f. | Österreich, T. K. 500f. |
| Baeumker, Cl. 507 | Hesnard, O. 528ff. | Petersen, P. 508 |
| Barth, H. 540f. | Heussner, A. 532f. | Plaut, P. 535f. |
| Bauch, Br. 510 | Heyde, J. E. 581f. | Rauschenberger, W. 539f. |
| Buber, M. 543f. | Hoesch, O. 578 | Reinhardt, K. 523f. |
| Deussen, P. 520ff. | Jaeger, W. 505f. | Ritter, G. 507f. |
| Ehrlich, W. 517, 562f. | Joel, K. 554 | Salin, E. 526ff. |
| Engelhardt, V. 553f. | Johnston, G. A. 514 | Schilling, G. 582 |
| Eucken, R. 534f., 539 | Kerler, H. D. 549ff. | Schmidkunz, H. 576f. |
| Fraenkel, E. 506 | König, W. 513f. | Schneider, H. 544ff. |
| Frischeisen-Köhler 500f. | Kurtschinsky, M. 530f. | Schultz, J. 558ff. |
| Frobenius, L. 569f. | Leese, K. 519f. | Spranger, E. 505f. |
| Geissler, Fr. J. 550 | Leisegang, H. 506f. | Sternberg, K. 570f. |
| Glockner, H. 580f. | Lessing, Th. 570 | Strecker, R. 519 |
| Grisebach, Eberh. 550ff. | Lomber, W. 582 | Vierkandt, A. 536f. |
| Goedewagen, T. 560ff., 579f. | Menzer, P. 555f. | Weinhandl, F. 556ff. |
| Haeblerlin, P. 576f. | Mockrauer, Frz. 520ff. | Wilson, D. A. 525f. |
| Haering, Th. 563ff. | Moog, W. 500f., 509 | Wintzer, Wilh. 537f. |
| Han, S. F. 538. | Moos, P. 575 | Wundt, W. 549 |
| Havenstein, M. 531f. | Moser, H. 514 | |
| | Müller, Jos. 522f. | |

5. Verzeichnis der Mitarbeiter.

- Aal, H. 386—394
 Adickes, E. 70—97
 Apel, M. 578
 Aster, E. v. 489—495
 Berger, S. 513—519
 Birkemeier 531—532
 Böckli, E. 460—471
 Bornhausen, K. 377—385
 Calinich, M. 522—523, 538—539
 Cohn, J. 482—488
 Demmler, Th. 316—320
 Dessoir, M. 98—120
 Doetsch, G. 439—459
 Driesch, H. 365—376
 Eilers, K. 505f., 576—578
 Eisen, W. 321—324
 Emge, C. A. 243—279
 Frebold, G. 532—533
 Geffcken, J. 506—507
 Glockner, H. 528—530, 580—581
 Goedeckemeyer, 507—508, 510—511, 539
 Goedewaagen, T. 579—580
 Groenewegen, H. Y. 304—315
 Hartmann, Alma v. 539—540
 Hartmann, N. 160—206
 Hasse, H. 520—522
 Heimsoeth, H. 121—159
 Heinemann, F. 523—525, 526—528, 540—543
 Hensel, P. 525—526, 583—585
 Herrmann, Chr. 585—589
 Heyde, J. E. 581—582
 Hofmann, O. 543—544
 Jordan, Br. 511—512
 Kaufmann, F. 233—242
 Kreis, Fr. 544—546
 Kühnemann, E. 280—293
 Lasson, G. 508—509, 519—520
 Lehmann, R. V—XIV
 Liebert, A. XV—XX, 321—329, 359—364, 501—505, 509—510, 513—514, 534—538
 Lindau, H. 550
 Linke, P. F. 395—415
 Lomber, W. 582
 Mahnke, D. 546—548
 Marbe, K. 325
 Menzer, P. 1—20, 496—500
 Metz, Rud. 514—516
 Moog, W. 550—552
 Müller, Al. 509
 Natzmer, G. v. 552—553
 Pelikán, F. 472—481
 Petersdorff, E. v. 517—518, 562—563
 Reichenbach, H. 416—438
 Reininger, R. 324—325
 Rósa, D. 516—517
 Schilling, G. 582
 Schöler, Joh. 561—562
 Scholz, Heinr. 21—69
 Schultz, Jul. 553—554
 Somogyi, J. 328
 Stephan, Horst 207—232
 Sternberg, K. 555—556, 563—567
 Sveistrup, 510, 514, 530—531, 556—560
 Sztern, M. 533—534, 570—574, 591—613
 Tillich, P. 351—358
 Utitz, E. 575
 Vierkandt, A. 567—570

THE UNIVERSITY OF ILLINOIS AT CHICAGO



3 8198 314 325 091

